



Ética y política

Adolfo Sánchez Vázquez



Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, 1915– México, 2011) fue un filósofo y escritor cuya obra penetró los campos de la ética, la estética, la filosofía política y la filosofía contemporánea. Nacido en España, emigró a México durante la Guerra Civil junto a otros valiosos intelectuales. En este país se doctoró en filosofía y se desempeñó como profesor titular y emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Los reconocimientos que recibió fueron numerosos, entre ellos, el doctorado *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Puebla, la Universidad de Cádiz y la Universidad Nacional de Estudios a Distancia de España; además de la distinción “Alfonso X el Sabio”, otorgada por el rey de España. De su autoría el FCE ha publicado *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas* (1996), *El mundo de la violencia* (1998), *A tiempo y destiempo* (2003) y *Poesía* (2005), entre otros.

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

ÉTICA Y POLÍTICA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

ÉTICA Y POLÍTICA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Primera edición, 2007

Segunda reimpresión, 2013

Primera edición electrónica, 2017

D. R. © 2007, Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria; 04510 Ciudad de México

D. R. © 2007, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-5057-3 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

Nota introductoria del autor

Primera parte
ÉTICA Y POLÍTICA
Cinco conferencias

Primera conferencia: Moral y política (I)
Segunda conferencia: Moral y política (II)
Tercera conferencia: La violencia política y la moral
Cuarta conferencia: La dimensión político-moral del compromiso intelectual
Quinta conferencia: Ética y marxismo

Segunda parte
CUESTIONES DE PRINCIPIO Y CUESTIONES CONCRETAS

Defensa de la filosofía en tiempos adversos
El humanismo hoy
Razones y sinrazones de la tolerancia
Por qué ser marxista hoy
¡Praxis a la vista!
Actualidad del republicanismo
Entre nacionalismos e internacionalismos
Contra la guerra “preventiva” de Bush
El desafuero de la política y la moral
El compromiso político-intelectual de María Zambrano
Hacia una reforma universitaria

NOTA INTRODUCTORIA DEL AUTOR

En la primera parte de este libro se recogen las cinco conferencias que sobre ética y política se pronunciaron en el marco de la cátedra extraordinaria Maestros del Exilio Español, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en noviembre de 2003. En ellas se aborda, y sobre todo en las dos primeras, una temática que hoy tiene una viva e inquietante actualidad: las relaciones entre moral y política. Se trata de una temática de lejanos antecedentes que reaparece en nuestros días con cierta fuerza. Para los antiguos griegos, una y otra se hallaban indisolublemente unidas, pues la moral sólo podía realizarse entre los ciudadanos de la *polis* en la plaza pública; es decir, en la política.

La Modernidad desune lo que la Antigüedad griega había unido, ya sea porque la moral se amuralla en la conciencia individual o porque la política, atendiendo exclusivamente a los medios de realizarse o a sus resultados, prescinde de la moral, dando origen a lo que llamamos, respectivamente, la moral sin política y la política sin moral.

En nuestro tiempo se acentúa esta práctica del “realismo político” vaciando a la política de contenido moral; pero una alternativa social, emancipatoria, tiene que superar este amoralismo con un nuevo modo de hacer política que la llene de sustancia moral, sin la absorción de la política por la moral ni de la moral por la política, en una relación de interdependencia que conserve la autonomía específica de ambas. Tales son las cuestiones fundamentales que se abordan especialmente en las dos conferencias antes citadas. En las conferencias restantes de este ciclo de ética y política se examinan, sucesivamente, el significado y alcance de la violencia política desde el punto de vista moral, el compromiso político-intelectual con su carga moral y, finalmente, las relaciones problemáticas entre ética y marxismo.

En la segunda parte del presente libro, titulada “Cuestiones de principio y cuestiones concretas”, se analiza, en los textos correspondientes, la necesidad de defender la filosofía en los tiempos adversos de una avasallante mercantilización; se postula un humanismo socialista y ecológico que esté a la altura de las exigencias de nuestra época; se examina la naturaleza de la tolerancia y sus límites; se fundamenta la vigencia de la opción por el marxismo en nuestros días; se vuelve sobre el concepto de praxis, prioritario para el autor; se dirige la mirada sobre un pensamiento político del pasado —el republicanismo— que hoy reaparece con alguna insistencia; se distingue entre los diversos nacionalismos e internacionalismos de nuestra época; se recogen las palabras pronunciadas por el autor contra la guerra “preventiva” de Bush, días antes de la invasión norteamericana a Iraq; se interpreta el desafuero del precandidato a la

presidencia de México, Andrés Manuel López Obrador, como un desafuero de la moral y la justicia, y el problema del compromiso político-intelectual se aborda en un caso concreto: el de María Zambrano, durante la República española, la Guerra Civil y el exilio; y, finalmente, se propone una reforma universitaria de la UNAM, a partir de una idea de la universidad que contrasta abiertamente con las ideas elitista, populista y empresarial de ella.

Tales son los temas que se ha pretendido esclarecer en la segunda parte de este libro y que ahora se someten a la consideración de sus posibles lectores. Y porque se trata de una temática que puede despertar un amplio interés, el autor se ha esforzado por ser claro y preciso en la exposición, sin detrimento de las exigencias teóricas, reafirmando con ello las palabras de Jesús Reyes Heróles cuando dice que en política “la forma es fondo”.

Una observación final: todos los textos de la primera parte son rigurosamente inéditos, al igual que la mayoría de los de la segunda, y, asimismo, todos ellos —últimos del autor— pertenecen ya al siglo XXI.

Y al cerrar esta nota introductoria, el autor quiere dejar constancia de la valiosa ayuda que le ha prestado su hija María Aurora en la preparación del presente libro para su publicación.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
México, D. F., febrero de 2007

PRIMERA PARTE

ÉTICA Y POLÍTICA

Cinco conferencias

Primera conferencia
MORAL Y POLÍTICA (I)

I

Nos proponemos examinar las relaciones entre moral y política, sus encuentros y desencuentros, atendiendo, sobre todo, a la forma que adopta, o debiera adoptar, a nuestro juicio, en lo que llamamos izquierda. Y aquí topamos con una cuestión previa que conviene precisar: la distinción derecha e izquierda, ya que esta distinción no se presenta en nuestros días con la nitidez que tuvo en el pasado. Ciertamente, hay que reconocer que, en la actualidad, se pone en tela de juicio la identidad de esa franja del espectro político que, durante más de dos siglos —desde la Revolución francesa—, se ha designado con el término “izquierda”, o más exactamente en plural, las “izquierdas”, ya que se habla de izquierda liberal, democrática, o radical, así como de izquierda política y social.

Aunque se sostenga, como sostenemos nosotros, la pertinencia o vitalidad de la división del espacio político en dos regiones —derecha e izquierda— que se presuponen mutuamente no se puede dejar de reconocer que, en estos últimos años, dicha división es cuestionada e incluso negada. Y hay que reconocer, asimismo, que la propia izquierda, a veces, tiene dificultades para fijar su espacio o su propia identidad. La derecha, por su parte, tiende a borrar la línea divisoria que tradicionalmente la ha separado de la izquierda, o a difuminarla al presentarse como “centro”. Y así vemos hoy que la derecha “civilizada”, “democrática”, no sólo no se muestra abiertamente como es, o sea, como derecha, sino que llega a aceptar en el papel y a proclamar valores como los de justicia social o la equitativa distribución de la riqueza, que siempre han sido reivindicados por la izquierda. Pero a esta confusión de límites no sólo contribuye la derecha; hay también cierta izquierda —liberal, “democrática”— que se contenta con exaltar formal o retóricamente esos valores aunque en el terreno real los recorta o niega efectivamente.

Ahora bien, no obstante estas confusiones, la identidad de una verdadera izquierda política y social no puede desdibujarse, ya que sus banderas seculares —libertad, igualdad, democracia— son hoy más necesarias que nunca, si se entienden como valores que se aspira a realizar efectivamente. Y, a su vez, como principios y valores —particularmente los de libertad y justicia social en su unidad indisoluble— pues, como demuestra la experiencia histórica, la exclusión de uno lleva a la ruina del otro. En verdad, no puede haber verdadera libertad en condiciones de desigualdad e injusticia social, como tampoco puede haber justicia social cuando se niega la libertad y la democracia. De lo primero sobran los testimonios en América Latina, donde en regímenes supuestamente democráticos la libertad que se proclama se conjuga con la

más profunda injusticia y desigualdad social. De lo segundo dejaron pruebas innegables, en un pasado reciente, los países del llamado “campo socialista”, en los que los logros alcanzados en justicia social se conjugaban con la negación de las libertades de pensamiento, expresión y asociación.

II

Históricamente, la izquierda ha tendido siempre —cuando ha sido fiel a sí misma y a sus orígenes— a conquistar los espacios de libertad, igualdad, democracia y justicia allí donde no existían o a ampliarlos donde los ha conquistado, y a darles siempre un contenido concreto. La derecha, en cambio, se ha empeñado en negar esos espacios. Y cuando no ha podido detener el acceso de la izquierda a ellos, se ha esforzado por recortarlos o por reducirlos, con sus formulismos, a espacios estériles. Por esto, aunque en ciertas circunstancias derecha e izquierda hablen de los mismos valores, igualdad, libertad, democracia, justicia social, no pueden confundirse. No cabe la confusión cuando la izquierda persigue no sólo la igualdad política o jurídica, sino la igualdad social o la limitación de las desigualdades sociales; cuando, lejos de contentarse con la proclamación de las libertades políticas, exige la creación de las condiciones reales que permitan ejercerlas; cuando sin renunciar a la democracia política, parlamentaria, aspira a extenderla —con una democracia participativa— a todas las esferas de la vida social; cuando en el terreno de la justicia social propugna una política hacendaria que ponga fin a los exorbitantes beneficios de las grandes empresas; cuando aspira a excluir o reducir la pobreza con medidas que limiten la acumulación excesiva de la riqueza. Son muchas las esferas en las que la izquierda se distingue claramente de la derecha: en el papel central que asigna al Estado en el control de sus recursos naturales básicos frente a la tendencia de la derecha a privatizarlos; en la defensa de la educación pública gratuita en todos sus niveles; en la garantización de los derechos de los trabajadores y el respeto a las diferencias (étnicas, raciales, genéricas, etc.); en la defensa incondicional —y no selectiva— de los derechos humanos, etc. Pero la izquierda se distingue de la derecha no sólo por los fines o valores que persigue —incluso cuando habla de esos mismos fines y valores—, dado el distinto significado que pone en ellos; no sólo por la política que practica para alcanzarlos, sino también por la distinta relación que su política mantiene —o debe mantener— con la moral. Y con esto entramos en el terreno temático que nos hemos propuesto explorar: las relaciones entre política y moral, poniendo el acento, sobre todo, en las que la izquierda mantiene o, a nuestro juicio, debiera mantener.

III

Al poner en relación la política y la moral, necesitamos partir de una caracterización, por mínima que sea, de una y otra.

Por moral entendemos una regulación normativa de los individuos consigo mismos, con los otros y con la comunidad. El cumplimiento, rechazo o transgresión de las normas morales ha de tener un carácter libre y responsable por parte de los sujetos individuales. La imposición externa o coercitiva —propia del derecho— de dicha normatividad es incompatible con la moral.

Por política entendemos la actividad práctica de un conjunto de individuos que se agrupan, más o menos orgánicamente, para mantener, reformar o transformar el poder vigente con vistas a conseguir determinados fines u objetivos. En la política se pone de manifiesto la tendencia a conservar, reformar o cambiar la relación existente entre gobernantes y gobernados. Supone, pues cierta posición de la sociedad, o de diferentes sectores o clases de ella, con respecto al poder en sus diversos niveles: federal, estatal o municipal. Vehículos de esa posición —sin agotarla— son los partidos políticos, como expresión orgánica de los intereses y aspiraciones de diferentes clases o sectores sociales. Pero esa posición con respecto al poder, así como la consecuente actividad práctica relacionada con él, se da también fuera de los partidos políticos a través de diversos movimientos y organizaciones sociales.

Estos movimientos y organizaciones sociales se distinguen de los partidos políticos por su mayor autonomía y libertad en la participación de sus miembros, así como por el carácter particular de sus reivindicaciones fundamentales: pacifistas, ambientalistas, feministas; de defensa de los derechos humanos, de los campesinos “sin tierra”, de los indígenas o de los homosexuales. Pero, independientemente de lo que los distingue de los partidos políticos, la actividad práctica de estos movimientos y organizaciones siempre es política en cuanto que entraña cierta relación —de presión, protesta o abierta oposición— con el poder existente.

IV

Ahora bien, con referencia a los partidos políticos y, sobre todo, con respecto a lo que suele llamarse la “clase política”, asistimos hoy a una desvalorización y, como contrapartida, a una valoración de los movimientos sociales. Tenemos así una depreciación de la “sociedad política” en contraste con la apreciación —que llega a veces a la mitificación— de la “sociedad civil” en la que surgen esos movimientos. Así sucede cuando se pone en ella todas las esperanzas para resolver los problemas nacionales y sociales, descartando a la llamada “sociedad política”; o sea, a los partidos políticos sin distinción.

La desvalorización o incluso el rechazo de los partidos políticos en general se justifica

de diversas maneras: *a)* por la contradicción entre su discurso y los hechos, o entre las promesas que hacen y su incumplimiento; *b)* por la infidelidad a sus principios y programas, o por su ineficacia al pretender realizarlos; *c)* por anteponer sus grupos o corrientes internos sus intereses particulares a los generales del partido, o también los intereses partidistas a los de la comunidad; *d)* por el doble lenguaje o doble moral de sus dirigentes; *e)* por la corrupción que, en mayor o menor grado, contamina a los partidos y, finalmente, *f)* por la banalización de su política al hacer de ella un espectáculo en los medios televisivos. Esta desvalorización de los partidos políticos en general se traduce en una indiferencia o incluso en un rechazo de todos ellos, como se pone de manifiesto al elevarse considerablemente la abstención electoral, que en algunos momentos llega a alcanzar porcentajes muy altos.

La desvalorización o rechazo de los partidos y de la política en general —no ya coyunturalmente sino por principio— no es nueva. Se ha dado en el pasado desde posiciones extremas y antagónicas. Se dio con el fascismo, en la extrema derecha, y con el anarquismo y grupos “autónomos” o extraparlamentarios, en la extrema izquierda. El fascismo, con su exaltado y excluyente nacionalismo, rechazaba la división de la sociedad en clases o partidos políticos, lo que no le impedía imponer un solo partido, o partido único, como “representante” de toda la sociedad o la nación. Los anarquistas, por su parte, rechazan el poder, todo poder. Y no sólo como un fin en sí —lo que era rechazado asimismo por Marx, Engels y Lenin—, sino también como medio de todo fin, aunque éste fuera emancipatorio. Al rechazar el poder —todo poder, sea éste burgués o proletario— rechazan toda forma de actividad política y, consecuentemente, toda participación electoral.

V

Con motivo de las concepciones anarquistas respecto al poder, a la política y a los partidos políticos, que acabamos de indicar, habría que abrir un paréntesis para referirnos a la posición del zapatismo en torno a estas cuestiones. Este paréntesis se justifica porque las declaraciones de los zapatistas en este punto tienen, al parecer, un aire libertario, anarquista. Este aire se respira cuando los zapatistas declaran que no aspiran al poder ni a ocupar puesto público alguno, así como al abstenerse de participar en las elecciones, criticar a los partidos políticos en general (incluyendo en México al Partido de la Revolución Democrática) y al negarse a transformar el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en una organización política.

Ciertamente, todo esto tiene resonancias libertarias, anarquistas. Sin embargo, las circunstancias concretas políticas y sociales en las que el zapatismo surge y se mantiene hasta nuestros días obligan a matizar esas declaraciones y puntualizarlas, pues si bien es

cierto que parecen estar hechas por anarquistas, también lo es que —a diferencia de las de ellos— no tienen un carácter estructural, de principio. Lejos de significar un pronunciamiento general, abstracto, deben ser consideradas en relación con las circunstancias históricas concretas mexicanas a las que responden. De estas circunstancias fijemos la atención en dos: una, las propias de un poder, surgido de la Revolución mexicana, infectado a lo largo de décadas por la corrupción y el autoritarismo; otra, consistente en que la política corrupta y autoritaria practicada por este poder y el partido gobernante (el PRI) durante siete décadas ha creado una cultura y práctica políticas (negación de la democracia interna, corrupción, pragmatismo, clientelismo, corporativismo, doble discurso, etc.) que trasciende sus propios límites y contamina a otros partidos, incluyendo al que se considera de izquierda (el PRD). De ahí la descalificación zapatista de la política y de los partidos políticos considerados no en abstracto, sino en su actuación histórica concreta. Por otra parte, si se tiene en cuenta lo que significa la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas —pisoteados desde hace 500 años— para el movimiento zapatista, se comprenderá, asimismo, la descalificación de los partidos políticos mayoritarios (Acción Nacional, PRI y PRD), que rechazaron en el Senado esos derechos que habían sido reconocidos en los Acuerdos de San Andrés. Ahora bien, los zapatistas no están contra el poder, sino contra cierto modo dominante de ejercerlo, al que contraponen una nueva forma de servirse de él que respondería a su imperativo de “mandar obedeciendo” y que toma cuerpo en sus Juntas de Buen Gobierno. Por consiguiente, no están contra el acceso al poder, pero lo entienden como un poder construido pacíficamente desde abajo, desde la sociedad civil, y no como su asalto o toma violenta, ya sea en la forma insurreccional leninista o de la lucha armada de la guerrilla latinoamericana clásica.

Los zapatistas, a su vez, no están contra toda política, sino contra determinado modo de hacerla que, ciertamente, ha sido la dominante. A él contraponen un nuevo modo de hacer política, que tiene —entre otras características— una fuerte carga moral. Finalmente, las críticas de los zapatistas a los partidos políticos, a sus prácticas, formas de dirección y organización, así como el anuncio reiterado de no pretender constituirse en un partido más, no significa que no admitan la posibilidad de constituirse como organización política, pero con unas características por ahora no contempladas. Posibilidad, ciertamente, que no podrá realizarse mientras las circunstancias de acoso y defensa exijan mantener su organización militar, con el contenido propio de su ejército liberador entre los pueblos indígenas, pero ejército al fin. Cerramos aquí el paréntesis abierto para esclarecer las posiciones del zapatismo con respecto al poder, la política y los partidos políticos, y volvemos a llamar la atención sobre la desvalorización que, en general, se registra hoy, por diversas razones y por intereses no siempre transparentes.

A la vista de esta desvalorización —cuando no de su rechazo— hay que reivindicar, a nuestro modo de ver, la necesidad de la política, sobre todo de la encaminada a una transformación de la sociedad actual en dirección a una mayor justicia, libertad, igualdad y dignidad humana. Se trata, en definitiva, de reivindicar la política en su sentido originario: el que proviene de la práctica y la filosofía política de la Atenas clásica: la política como participación de los miembros de la *polis* (de ahí su nombre) en las decisiones sobre los asuntos que interesan a todos; es decir, a toda la comunidad (a la *polis*). Dicha participación no sólo se da en el plano de la conciencia individual, sino en la actividad práctica, colectiva de los individuos o ciudadanos. Y a la izquierda corresponde, sobre todo, reivindicar esta naturaleza originaria y propia de la política en un mundo, como el actual, en el que el poder económico —tanto el interno de los empresarios como el externo de las instituciones económicas mundiales: Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y Organización Mundial de Comercio— tiende a reducir el ámbito de la política; tiende, en el primer caso, a poner el gobierno en manos de empresarios autóctonos y, en el segundo, a supeditar la política nacional a las exigencias de las instancias capitalistas que rigen la economía mundial, hoy más mundializada o globalizada que nunca.

La política —más exactamente, cierta política— es hoy tanto más necesaria cuanto que el sistema capitalista, en su fase actual neoliberal o globalizadora, trata de reducir el *homo politicus* al *homo economicus* en cuanto que el viejo dios del dinero o el nuevo ídolo del mercado tratan de imponer sus “virtudes” —las de la productividad y la competitividad— en todos los campos: la educación, la sanidad, el arte y también —con su mercadotecnia— en la política. La reivindicación de la política ante su avasallamiento por la economía, que corresponde sobre todo, insistimos, a la izquierda, no puede ser aséptica, indiscriminada; es decir, de toda política, como la que va asociada a la opresión y a la explotación de los individuos y los pueblos, o como la neoliberal que supedita la política al poder económico. No, la política que hay que reivindicar, es la que mantiene su autonomía y especificidad frente al poder económico, tanto interno como externo. Es, asimismo, la que ve en el poder, que aspira a alcanzar, no un fin en sí, sino la palanca necesaria para realizar fines y valores —como los de justicia, libertad, democracia, igualdad, dignidad humana— que podemos llamar emancipatorios. Lo cual significa, a su vez, que la política no es sólo —sin dejar de serlo— táctica y estrategia, empleo de medios eficaces para cumplir sus objetivos, sino también —y además insoslayablemente— una actividad práctica que persigue realizar ciertos valores o fines que sus agentes consideran valiosos.

Y con esto nos estamos refiriendo a los dos aspectos de la política, más exactamente, de toda política. Ciertamente, trátese de una política autoritaria o democrática; conservadora, reformista o revolucionaria; de la ejercida por partidos políticos o por organizaciones y movimientos sociales, toda política, insistimos, tiene dos aspectos esenciales: uno, que podemos llamar ideológico en un sentido amplio, constituido por los fines que persigue y que considera valiosos. Incluso una política tan “realista” o pragmática como la que propugnaba Maquiavelo tenía un fin: la grandeza o el buen gobierno de Italia. Y en ese aspecto ideológico de una política emancipatoria, liberadora, verdaderamente de izquierda, se inscriben fines como los ya mencionados de igualdad y justicia social, democracia real, libertades efectivas, individuales y colectivas, dignidad humana y defensa de los derechos humanos.

Pero, junto a este aspecto ideológico-valorativo, hay también en toda política otro aspecto esencial: el práctico-instrumental. En verdad, si la política no es sólo asunto de fines que se proclaman, sino de fines u objetivos que se aspira a realizar, su aspecto práctico-instrumental es insoslayable. De él forman parte las acciones colectivas que se llevan a cabo de acuerdo con la táctica y la estrategia que se consideran más adecuadas, así como los medios a que se recurre. Y en este aspecto hay que situar la relación con el poder que, junto a su condición de fin a alcanzar para conservarlo, reformarlo o transformarlo, hay que considerarlo como un medio fundamental para realizar —desde él y con él— los fines que se tienen por valiosos. Aunque no puede descartarse la tentación de convertirlo en un fin en sí mismo, el poder político para la izquierda —ya sea el que se trata de tomar o conquistar por la vía violenta, como se pretendía antes, o de construirlo pacíficamente, como dicen hoy los zapatistas— no puede ser un fin en sí, sino un medio necesario para alcanzar los fines últimos, emancipatorios, que pretende alcanzar.

Así, pues, el aspecto práctico-instrumental es insoslayable en política. No se puede aceptar, en modo alguno, una política que se presenta como emancipatoria y se desentiende de ese lado práctico-instrumental, pues ello sólo puede conducir a la utopía, en el sentido de imposible de realizarse o, como decía Marx, a la “impotencia en acción”. Sin embargo, semejante desatención del lado práctico de la política se ha dado más de una vez en la filosofía política de nuestro tiempo. Y, a modo de ejemplo muy elocuente, podemos hallar ese olvido del aspecto práctico-instrumental en un filósofo moral y político contemporáneo tan importante como John Rawls. Detengámonos, con este motivo, en el modo como se da en él la relación entre los aspectos esenciales, antes señalados, de la política. (Es el problema de la teoría y la práctica o de la idea y la realidad.)

El problema central que Rawls se plantea en su obra fundamental, *Teoría de la justicia*, puede formularse en estos términos: ¿qué principios e instituciones se necesitan para vertebrar una sociedad justa o sociedad ideal, superior a las sociedades existentes? No nos proponemos ahora mostrar cómo Rawls describe y justifica esos principios e instituciones. Lo que nos interesa, en este momento, es fijar el lugar de la práctica política o más exactamente de su lado práctico-instrumental en su *Teoría de la justicia*.

Rawls habla de la “conducta política justa”, pero ésta sólo tendría sentido en el mundo justo; es decir, en la sociedad ideal ordenada por los principios de justicia. Ahora bien, el problema se plantea, sobre todo, cuando se trata del mundo real “casi justo”, que para Rawls es el de la democracia occidental y del cual apenas se ocupa: un mundo con espacios o agujeros de injusticia que, como reconoce Rawls, requiere una práctica o conducta política que haga frente a ellos, sobre todo a los más graves. Con este motivo, encontramos en su *Teoría de la justicia* tres tipos de práctica política, a saber: la desobediencia civil, la objeción de conciencia y la acción militante. De estas tres prácticas, las que suscitan sobre todo la atención de Rawls, por considerarlas legítimas, son la desobediencia civil y la objeción de conciencia, en tanto que a la acción militante o “resistencia organizada” sólo dedica unas cuantas páginas. Rawls no esconde las razones para ello: “no trataré —dice— de ese tipo de propuestas [o sea, de la acción militante]... como táctica para transformar e incluso derrocar un sistema injusto y corrupto”. Se ocupará, en cambio —dice también— “de lo que se produce en un Estado democrático más o menos justo”. Es decir, en él no hay lugar para la acción militante, aunque ese sistema registra injusticias.

Y no lo hay porque para Rawls la “acción militante” —o en nuestro lenguaje: la acción radical, revolucionaria— se caracteriza, según él, por no apelar al “sentido de la justicia” dominante y por oponerse al orden legal, aunque éste sea tan injusto que abre la vía a un cambio revolucionario. Pero Rawls sostiene que, si bien esta sociedad democrática, occidental, requiere combatir sus injusticias, no necesita transformarse. Así pues, al no legitimar la “acción militante” y, menos aún, en su forma revolucionaria, la práctica política queda reducida a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia. Ciertamente, se trata de dos formas de acción que no deben descartarse, sobre todo la desobediencia civil, aunque sólo sea por el éxito que alcanzó Gandhi en la India en los años treinta y cuarenta del siglo pasado al recurrir a ella para obtener la independencia de su país respecto del Imperio británico. En Sudáfrica, posteriormente, el Congreso Nacional Africano, con Nelson Mandela, también recurrió a ella para hacer frente al gobierno racista del *apartheid*, pero ante la dura represión de éste, acabó sustituyendo la desobediencia civil por la guerra de guerrillas. Teniendo presentes ambas experiencias históricas —positiva, aunque excepcional, la de la India, y negativa, la fracasada de

Sudáfrica—, puede afirmarse que, en general, son dos acciones políticas muy débiles y limitadas para combatir la injusticia y, sobre todo, para transformar el régimen político o social que la genera. Así, pues, con su reducción de la acción a esas dos formas, Rawls muestra su estrecha visión de la práctica política, y tanto más al descartar la “acción militante”. Tal es el lugar —o más bien el vacío— que Rawls asigna al aspecto práctico-instrumental de la política.

IX

Lo que sí encontramos en su *Teoría de la justicia* es el otro aspecto esencial de la política: el ideológico-valorativo al propugnar una sociedad ideal. La presencia y ausencia de uno y otro aspecto tiene consecuencias para la filosofía política y moral de Rawls. Por un lado, su moralismo en cuanto que su concepto de la política es, en sustancia, un concepto moral. Ciertamente, la acción o conducta política, reducida a la objeción de conciencia y a la desobediencia civil, responde —según Rawls— al deber —que es una categoría moral— de obedecer la ley. Se trata, pues, de un concepto moral, y no propiamente político, de la política como actividad colectiva para mantener, reformar o transformar el poder con vistas al cumplimiento de determinados fines o valores.

(Un paréntesis en este punto para precisar que nuestra crítica al “moralismo” de Rawls, al reducir la política a la moral, no significa —en modo alguno— ignorar la carga moral de la política o, más exactamente, de cierta política —la de la izquierda, como habremos de ver en nuestra segunda conferencia—. Cerramos el paréntesis, y seguimos.)

La otra consecuencia de esta filosofía moral y política es su utopismo, pues en ella no encontramos ninguna referencia a los medios que han de emplearse, a los sujetos políticos y sociales que han de actuar, ni a las condiciones necesarias para la acción, cuando se trata de aproximarse a —o de realizar— la sociedad ideal, justa, diseñada.

Ahora bien, la necesidad de conjugar los dos aspectos esenciales de la política: el valorativo-ideológico y el práctico-instrumental, así como la de descartar el moralismo, por un lado, y el utopismo, por otro, nos exige abordar más detenidamente la cuestión de las relaciones entre política y moral, y esto es precisamente lo que haremos en la próxima conferencia.

Segunda conferencia MORAL Y POLÍTICA (II)

I

En la conferencia anterior fijamos la atención en los dos aspectos esenciales de toda política: el ideológico-valorativo y el práctico-instrumental. Refiriéndonos ahora, particularmente, a la política de izquierda, afirmamos que, junto a la exigencia de satisfacer diversas necesidades sociales de la población para mejorar sus condiciones de existencia, o calidad de vida, dicha política ha de orientarse insoslayablemente a realizar ciertos valores —como los de libertad, justicia social, dignidad humana o igualdad real— que tienen un profundo significado moral. De ahí que no pueda hablarse de una verdadera política de izquierda sin ponerla en relación con la moral.

Veamos, pues, dicha relación en términos generales para poder fijar, más particularmente, dentro de ella el lugar que corresponde a la moral. Detengámonos, en primer lugar, en dos tipos de relación entre política y moral: una, que llamaremos “política sin moral” y otra, “moral sin política”. En ambos casos se excluye uno de los dos términos de la relación; en el primero, la moral; en el segundo, la política. Veamos una y otra forma de relacionarse la política y la moral.

II

La primera, la *política sin moral*, corresponde a la que suele calificarse de “maquiavélica”, “pragmática” o de “realismo político”. Históricamente, no es exclusiva de la derecha, aunque sí es consustancial con parte de ella. Pero, en verdad, a cierta izquierda no le ha sido ajena. En un pasado no tan remoto se aplicó en la ex Unión Soviética durante largos años, no obstante el fin valioso con que se pretendía justificarla: el socialismo. Esta política “realista” se puso de manifiesto con la represión —legalizada en los famosos “procesos de Moscú”— contra probados dirigentes bolcheviques que, en ese proceso, se deshonraban a sí mismos con sus autoacusaciones de traición al Partido y al Estado pretendiendo servir así a los intereses de uno y otro. Y ese “realismo” en la política interna culminó en las relaciones internacionales en el vergonzoso tratado que firmaron Hitler y Stalin; o sea, entre el nazismo y el “socialismo” soviético. Como vemos, lo característico de esta relación entre política y moral es su inmoralismo; o sea, dejar a la moral fuera de la política.

Ahora bien, esta exclusión se presenta con dos modalidades: una, cuando la política desconoce la autonomía o especificidad de la moral. Ya señalamos, en la conferencia anterior, como propias de la moral, la libertad y responsabilidad —incompatibles con la

coerción— del sujeto moral en la aceptación, el rechazo o la trasgresión de las normas correspondientes. Por analogía con el conocido aforismo del teórico militar alemán Clausewitz, “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, cabe decir, en este caso, que “la moral es la continuación de la política por otros medios”. Ciertamente, la moral continúa la política al perder su autonomía y especificidad en aras de ella. Perdidas una y otra, que, como hemos señalado, son rasgos esenciales de la moral, ésta se desvanece como tal, convirtiéndose en simple apéndice de la política. Ciertamente, esa pérdida o disolución pretende justificarse por la necesidad de servir a la política; pero, en realidad, ese servicio —convertido en servidumbre— acaba, a la postre, por no servir ni a la moral ni a la política.

Ahora bien, tratándose de una verdadera política de izquierda —la que aspira a realizar valores como los de libertad individual y colectiva, justicia social, dignidad humana e igualdad—, esa política sin moral entra en abierta contradicción con los valores que se postulan. Así, por ejemplo, la negación de la libertad y responsabilidad del individuo se contradice con el objetivo que se proclama: instaurar una sociedad de individuos verdaderamente libres.

La absorción de la moral por la política entraña, pues, la destrucción de la moral misma como esfera de la libertad, responsabilidad y dignidad. Esta destrucción ha sido siempre un componente natural de las políticas despóticas, antidemocráticas, así como de las “pragmáticas” o “realistas”. Pero, aunque se haya practicado, de un modo aberrante, en el pasado en nombre del socialismo y aunque ciertos partidos de izquierda la apliquen, a veces por consideraciones pragmáticas o supuestamente realistas, la izquierda no puede aplicar, sin negarse a sí mismas, semejante política sin moral.

III

La segunda modalidad, también excluyente, de la relación que llamamos “política sin moral” parte del reconocimiento de que toda política tiene —como ya hemos subrayado— un lado práctico; o sea, para realizar sus objetivos ha de recurrir a ciertos medios. Pero ¿qué medios? Al escogerlos, no admite más criterio de valoración que el de su eficacia. Se descarta, pues, todo criterio ajeno o extraño a ella, como el criterio moral. Los medios que se escogen para alcanzar ciertos objetivos sólo se valoran o juzgan por su adecuación efectiva a esos objetivos. En consecuencia, la política sólo se juzga por sus resultados. “Buena política” es sólo la eficaz, la que da “buenos resultados”. Tal es la esencia del “eficientismo”, “pragmatismo” o “realismo” políticos, que deja fuera de su horizonte el contenido moral de fines y valores.

Ahora bien, no es que, con ello, semejante política niegue la existencia de la moral. Se reconoce su derecho a existir, pero sólo interiormente, relegada a la vida privada. No

hay lugar para ella en el escenario propio de la política: la vida pública. No interesa, por esto, la moral en la política, ya que se considera asunto privado. Nos encontramos así con una clara manifestación de la escisión entre la vida pública y la privada o entre el hombre público —el ciudadano— y el hombre real, de “carne y hueso” —el individuo concreto—. Es la misma escisión que Marx, desde sus obras de juventud, había señalado como propia de la sociedad burguesa y que, en nuestro tiempo, se reproduce con mayor fuerza aún en la sociedad capitalista en que vivimos y tanto más cuanto más capitalistas, más desarrollada, sea. En ella, la moral queda confinada a la vida privada y, por tanto, la política dominante en esta sociedad capitalista no necesita de ella.

Este “eficientismo”, “pragmatismo” o “realismo”, propio de la política burguesa, no puede ser practicado por la izquierda, pues ésta no debe aceptar cualquier resultado, si éste se alcanza con medios que entran en contradicción con sus principios y valores.

IV

Hasta ahora hemos considerado dos modalidades de la relación excluyente *política sin moral*. Una, cuando la política absorbe la moral al no respetar su autonomía y especificidad. Y otra cuando la política, aunque reconoce el espacio de la moral, lo relega, por consideraciones pragmáticas, a la vida privada. Nos toca ahora examinar la forma, también excluyente, de la relación entre política y moral que podemos llamar *moral sin política*. Y ésta se presenta, asimismo, con dos modalidades, teniendo en cuenta la diferente actitud del sujeto moral con respecto a los resultados o consecuencias prácticas, políticas, de sus actos. Una modalidad es la propia de las morales de raíz kantiana o “morales de la intención”, porque lo que cuenta para ellas es la intención del sujeto, que se da en el santuario de su conciencia individual, y no sus resultados. Por tanto, estas morales se desentienden de las consecuencias prácticas, políticas, que el acto moral puede acarrear. También podemos incluir en ellas la llamada por Max Weber “moral de la convicción”, que él distingue de la que denomina “moral de la responsabilidad”. Mientras que la primera no asume la responsabilidad de sus consecuencias, la segunda —la “moral de la responsabilidad”— sí se hace cargo de ellas.

La otra modalidad de la “moral sin política” es la que llamaremos “moral de los principios”, entendidos éstos en un sentido absoluto. En ella se asumen las consecuencias que tiene la aplicación práctica de los principios, pero sólo las que se ajustan a ellos. Y, una vez reconocido este ajuste, se aceptan las consecuencias cualesquiera que sean. Esta absolutización de los principios se expresa en la vieja máxima de “¡sálvense los principios, aunque se hunda el mundo!” Semejante absolutización está en la base de todo dogmatismo y fanatismo. Y la encontraremos no sólo en la extrema derecha, sino también en el ultraizquierdismo delirante o mesiánico.

La izquierda, ya sea la izquierda política o la social, la moderada o radical, no puede hacer suya ninguna de estas formas de relación excluyentes. No cabe aceptar ni el inmoralismo de la política sin moral ni el moralismo de la moral sin política. Y ello por estas razones fundamentales: la política sin moral pervierte, desnaturaliza su carácter emancipatorio, liberador: la moral sin política conduce a la impotencia del utopismo o al fracaso y la derrota. Pero, en verdad, no estamos ante el dilema de tener que decidirse por una u otra: hay una tercera forma de relación entre moral y política que, a nuestro juicio, es —o debiera ser— la propia de toda organización política o movimiento social que se considere de izquierda.

V

Se trata de una relación en la que los términos de ella —la política y la moral—, lejos de ser excluyente, superan esta exclusión o unilateralidad para volverse interdependientes. Sin perder su autonomía, su carácter específico en cada caso, la moral se encuentra aquí con la política al perseguir ésta la realización de fines y valores —como los de libertad, justicia, igualdad, dignidad, etc.— que tienen un profundo contenido moral. Y la política se carga de moral no sólo por el contenido de sus fines, sino también —como veremos más adelante— al impregnar el uso de sus medios, el comportamiento o actividad práctica de sus sujetos y la motivación que les empuje a ella.

Con respecto a los fines que se aspira a realizar, éstos no pueden considerarse, en la práctica política, al margen de las condiciones y posibilidades de su realización ni tampoco desatendiendo los medios adecuados y necesarios para realizarlos. Ahora bien, si los fines no pueden ser absolutizados —como subrayamos anteriormente— prescindiendo de las condiciones, posibilidades y medios para su cumplimiento —como hace el utopismo— o aceptando cualquier consecuencia de su aplicación —que es lo propio de todo fanatismo— tampoco puede absolutizarse la eficacia de los medios al margen de su valoración moral.

Una política de izquierda tiene que encontrar la adecuada relación entre los fines y los medios a que recurre para alcanzarlos, así como entre esos fines y las conductas de los sujetos políticos al tratar de cumplirlas.

Ya señalamos anteriormente la experiencia histórica del estalinismo, experiencia que puede servir de ejemplo extremo de esa inadecuación entre fines y medios, así como entre los fines y determinadas conductas políticas. Aunque éstas y aquéllos resultaban eficaces desde el punto de vista de los intereses de la “nomenclatura” del Estado y del Partido, eran incompatibles con los fines humanistas del socialismo y reprobables no sólo desde un criterio moral socialista, sino desde el de los “derechos humanos” de una moral universal.

Pero, dejando a un lado el caso extremo del estalinismo en la ex Unión Soviética, una verdadera política de izquierda no puede recurrir —ni por tanto justificar con sus fines emancipatorios— a medios y prácticas como la corrupción, el engaño, el doble lenguaje, la deslealtad, las “transas” o transacciones a espaldas de sus militantes y de los ciudadanos, ni tampoco al amiguismo, el clientelismo, la hipocresía o el servilismo. En todos estos casos, se trata de prácticas políticas inmorales que entran en contradicción con los fines emancipatorios que se proclaman. Pero no se trata sólo de su inmoralidad, sino también de sus consecuencias políticas. Ciertamente, semejantes prácticas minan la confianza de los militantes en los principios que se proclaman y en la eficacia de la acción para realizarlos, lo que se traduce en la reducción de su participación consciente, así como en la pasividad o abstención electoral de los ciudadanos que simpatizan con ellos. En suma, semejantes prácticas constituyen, en mayor o menor grado, un immoralismo que afecta, de un modo u otro, pero siempre negativamente, a la vida política.

VI

La izquierda tampoco puede admitir ciertas prácticas que desarman moralmente a militantes y ciudadanos, debilitando sus convicciones y su confianza en los principios y valores asumidos, con lo cual también se afecta negativamente su participación activa en la vida política. Tales son las prácticas ya mencionadas del pragmatismo o eficientismo, por un lado, y las del dogmatismo y sectarismo, por otro. Mientras que las primeras sólo tienen ojos para los resultados inmediatos o para la eficacia de los medios, las segundas sólo miran a la “pureza” de los principios que inspiran sus acciones, desentendiéndose de sus consecuencias. Y a estas prácticas que, a cercano o mediano plazo, reducen la efectividad de la política, hay que agregar las prácticas, no menos negativas, del burocratismo y del caudillismo. El centralismo burocrático acecha siempre a toda forma de dirección y organización política y sólo puede ser contrarrestado por la más amplia democracia interna al permitir ésta la circulación horizontal de las ideas y propuestas, así como el control desde abajo. Si el burocratismo concentra la dirección política en un grupo privilegiado de la organización, que se cree y actúa como dueño de ella, el caudillismo concentra aún más esa dirección al quedar depositada en un hombre como líder providencial “histórico” o “moral”, o por su carisma. En ambos casos, el desplazamiento de abajo arriba, que tiene lugar en una y otra práctica acarrea, como consecuencia, el estrechamiento de la conciencia política de los actores políticos y la reducción —cuando no la anulación— de su participación libre, consciente y responsable.

VII

Al desechar estas prácticas viciosas, tanto en el terreno moral como en el político, la izquierda debe deslindarse tanto del moralismo de los “puros” e “incontaminados” como del “inmoralismo” de los “realistas” o pragmáticos. Con este deslinde se abre paso el modo de hacer política, en el que ésta se carga de moral. Carga que está, como vemos, no sólo en el contenido de los fines y principios y en el uso de los medios para realizarlos, sino también en el comportamiento de los individuos en los actos colectivos que, con este propósito, llevan a cabo. En este comportamiento han de afirmarse virtudes, a la vez privadas y públicas, como las siguientes:

- la solidaridad frente al egoísmo;
- la disciplina consciente frente a la arbitrariedad;
- la lealtad frente a la deslealtad;
- la honestidad frente a la corrupción;
- la tolerancia frente a la intolerancia;
- la transparencia frente al doble lenguaje;
- la modestia frente a la vanidad o afán de protagonismo;
- la coherencia entre el pensamiento y la acción y, finalmente,
- la independencia de juicio frente a la incondicionalidad y el seguidismo.

VIII

Pero el peso de la moral en la política de izquierda y, particularmente, en el comportamiento de los individuos en las acciones de sus partidos o movimientos sociales, no sólo ha de observarse en las virtudes mencionadas, sino también en los motivos que empujan a los individuos a actuar colectivamente. En su decisión de actuar, ellos parten de cierta inconformidad con la situación concreta en que viven y de la convicción de que hay que cambiarla. Sin embargo, los motivos para decidirse a actuar —y para actuar efectivamente—, o sea, los motivos que les empujan a la acción son diferentes, aunque en todos los casos se trata de una decisión libre y responsable. Ciertamente, aquí hay que descartar, por completo, la decisión exterior, como la que se impone en la disciplina ciega de la acción militar. En ésta la orden del mando no deja ningún resquicio a la voluntad libre del subordinado. Semejante motivación es incompatible con la libertad y la responsabilidad del sujeto en una política de izquierda.

Ahora bien, la motivación, que parte de la inconformidad con la realidad existente y lleva a la acción, puede obedecer, por parte del agente, a un cálculo de las ventajas o los beneficios que, al cambiarla con su acción, puede traer a un individuo, a un grupo o a una clase social. Es innegable que gran parte de las luchas de los trabajadores han sido motivadas por una legítima aspiración a mejorar sus condiciones de vida y de trabajo.

Ciertamente, la participación en las acciones colectivas, destinadas a mejorar esas condiciones de vida y de trabajo, sería inexplicable si los trabajadores no estuvieran convencidos de que sus acciones —principalmente las huelgas— traerían ventajas o beneficios personales y colectivos.

Pero esta motivación no puede explicar la participación de los individuos en acciones que conllevan un enfrentamiento con el poder vigente, ya que esas acciones no sólo no aportan ventajas o beneficios inmediatos o a mediano plazo, personales o colectivos, sino que, por el contrario, pueden acarrear riesgos y sacrificios, e incluso —en situaciones de agudo enfrentamiento— la pérdida de la libertad o de la vida. La historia de las luchas de los trabajadores desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días, y particularmente las luchas de hoy en los países más explotados u oprimidos, ofrecen abundantes testimonios de semejantes riesgos y sacrificios. En estos casos —citemos sólo los de Palestina, Iraq o, recientemente, Bolivia— falla el intento de explicar la motivación de la acción por una teoría general de ella como la de Elster y otros, la llamada “teoría de la elección racional”; es decir, la teoría que pretende explicar la motivación de una acción por el cálculo de las ventajas o beneficios que dicha acción procura. Semejante teoría presupone una concepción esencialista y ahistórica del hombre para la cual éste es un ser que, individual o colectivamente, sólo actúa para satisfacer sus estrechos intereses particulares, conforme a su naturaleza egoísta, de tal manera que, ignorarlos o trascenderlos, sólo llevaría a una decisión o comportamiento irracional.

Pero, históricamente, la solidaridad y cooperación entre individuos y grupos sociales demuestran, en sus enfrentamientos más agudos con el poder vigente, o sea, con su comportamiento “irracional”, su capacidad de trascender y superar sus intereses particulares, entendidos en un sentido egoísta. Ciertamente, la decisión de actuar, asumiendo riesgos y sacrificios, contradice la tesis de que la motivación se reduce al cálculo estrecho de sus ventajas y beneficios.

Vemos, pues, que la explicación de la decisión y participación en una acción política por las ventajas individuales o colectivas que se espera de ella no basta para dar razón de toda motivación, sobre todo cuando la acción que inspira, lejos de aportar beneficios, sólo procura riesgos y sacrificios. En este caso, la motivación se explica por el peso de la moral en ella, al conducir a una acción que, pese a sus riesgos y sacrificios, se justifica por valores o principios morales —como los de libertad, igualdad, justicia o dignidad— que se pretenden realizar. La carga moral de esta acción política es innegable y estaría también en los valores morales —como los de solidaridad, lealtad, honestidad, sinceridad, etc.— que los actores políticos ponen de manifiesto en la acción así motivada.

Tenemos, pues, dos tipos de motivación: una, que no deja de ser legítima —aunque insuficientemente explicativa— por el cálculo de las ventajas o de la mejoría de las condiciones de vida (de trabajo, salud, educación, seguridad social, etc.) que la acción correspondiente puede traer. La izquierda siempre ha abanderado semejante motivación y las luchas consecuentes. Y otra, que entraña un nivel más alto de conciencia moral y política: la que inspira acciones para alcanzar fines valiosos, limitados o negados por el sistema económico-social y el poder político vigentes. Acciones que —como hemos subrayado— lejos de traer ventajas más o menos inmediatas a los agentes conllevan perjuicios o sufrimientos. Sin embargo, entre ambos tipos de motivación no hay un abismo insalvable. Así, por ejemplo, las luchas históricas de los trabajadores han sido luchas no sólo para mejorar sus condiciones de vida y de trabajo, sino también para liberarse de las injusticias de la explotación y vivir en condiciones más humanas; es decir, más justas, más libres, más igualitarias y, humanamente, más dignas.

Y, en el México de hoy, la reivindicación que debe asumir toda organización política o todo movimiento social, que se considere de izquierda, de sacar a dos tercios de la población de la pobreza y a un tercio de ella de la miseria, y de sacarlos no en el discurso, sino en la realidad, no sólo es —aunque también lo es insoslayablemente— una reivindicación que apunta a mejorar sus condiciones materiales de existencia, sino, a la vez, la reivindicación de una vida justa y digna como seres humanos, lo que tiene un innegable contenido moral. Reconozcamos a este respecto que gran parte del prestigio y autoridad alcanzados por el movimiento zapatista, dentro y fuera de nuestro país, estriba en la recuperación de la dimensión moral de la política, que la izquierda nunca debe perder. Y esa recuperación se pone de manifiesto en los fines fundamentales que persigue: un mundo más justo para todos que suponga, por tanto, la liberación de los indígenas mexicanos de la dura costra de injusticias acumuladas durante 500 años, así como en un modo de hacer política que, por su carga moral, libre a ésta de sórdidos apetitos, oscuras ambiciones e intereses egoístas.

X

En conclusión, nos proponíamos examinar las relaciones entre moral y política, sus encuentros y desencuentros. Después de examinar y rechazar las dos formas excluyentes de ella, que hemos llamado “política sin moral” y “moral sin política” y teniendo como referente principal a la izquierda en esa relación, concluimos que el nexo entre una y otra, sobre todo para la izquierda, es insoluble. Lo cual significa que, sin llegar nunca a desplazar o sustituir la política por la moral, ésta tiene un peso que —como hemos subrayado— se deja sentir en los fines que se persiguen, en el uso de los medios para alcanzarlos, en el comportamiento de los agentes políticos y, finalmente, en los motivos

que les empujan a actuar por la libertad, la igualdad, la democracia real, la justicia y la dignidad humana.

Tercera conferencia
LA VIOLENCIA POLÍTICA Y LA MORAL

I

Antes de preguntarnos si somos o no violentos por naturaleza, que es la pregunta que habitualmente se hacen los filósofos, habría que reconocer la sencilla verdad de que —al menos por un largo ahora— en la realidad estamos o vivimos en la violencia, en sus más diversas formas: bélica, política, urbana, rural, familiar, de género, criminal, etc. Partiendo de este reconocimiento elemental, habría que admitir asimismo que, por vivir en ella, todos —filósofos o no— tenemos una idea —más o menos clara— de la violencia. Y, sin embargo, a poco que reflexionemos sobre ella, esta idea se oscurece y se problematiza. Ante la violencia surge un cúmulo de interrogantes. De ellos extraeremos algunos que plantean una forma específica de violencia: la política, y, con respecto a ésta, los interrogantes que plantean sus relaciones con la moral. Pero, no podríamos responder a ellos, y adentrarnos en estas cuestiones, si no nos aventuráramos antes a precisar qué entendemos por violencia. O sea, a definirla, corriendo así el riesgo de encerrarla en esa cárcel conceptual que es toda definición. Cárcel, sí, porque la violencia definida siempre será, en la vida real, algo más de lo que encierra su definición.

Pues, bien, con esta cautela, veamos una definición de la violencia que goza de bastante aceptación en los pagos de la filosofía moral y política. Y la definición sería esta: violencia es el ejercicio intencional de la fuerza por un sujeto (individual o colectivo) contra otro (también individual o colectivo) para imponerle su voluntad al causarle determinados daños o sufrimientos.

Como puede advertirse fácilmente, se trata de una definición de la violencia en sí, independientemente del fin al que pretenda servir y de las consecuencias que pueda tener. Ciertamente, la violencia, así definida, comprende una intervención intencional de carácter físico —es decir, sobre el cuerpo del otro—, intervención que se ejerce contra su voluntad y le daña físicamente. Pero, no sólo corpóreamente, sino también psíquicamente, como sujeto moral, al alterar o destruir la autonomía y libertad. De la definición de la violencia en sí, se desprende que no puede justificarse moralmente, pues ¿cómo se podría justificar, desde el punto de vista moral, un acto con el que se trata de doblegar la voluntad del otro, atentando contra su autonomía y libertad? No hay, pues, justificación moral de la violencia dada su perversidad intrínseca, en cuanto que entraña una relación de dominio o imposición de uno sobre otro. Ahora bien, la definición general, abstracta, que lleva a esta conclusión, justamente por su generalidad y abstracción, deja fuera —como ya hemos señalado— dos aspectos esenciales antes mencionados: su relación con cierto fin y sus consecuencias. Dos aspectos esenciales que

no forman parte de la violencia, tal como la hemos definido, pero sí de toda violencia, como se ha dado históricamente y como sigue dándose en la realidad. Pues la violencia no existe en sí y por sí, como si fuera un fin en sí mismo.

En verdad, no existe la violencia por la violencia; real, efectivamente, existe como medio al servicio de un fin con el que pretende justificarse. Tiene, por tanto, un carácter instrumental, como medio para alcanzar determinado fin. Sea este un fin valioso o no, o sea que se considere como tal, se pretende lograrlo mediante la violencia; es decir, doblegando la voluntad del otro, desplegando contra él cierta fuerza física. Aunque hay fines —como la liberación de un pueblo de la opresión del despotismo— que sin ser violentos por su propia naturaleza pueden exigir la violencia para realizarse; hay también fines —como los racistas de la ideología nazi— que por su naturaleza son violentos, en cuanto que para realizarse reclaman necesariamente la violencia. Hay cierta coherencia —siguiendo con el mismo ejemplo— entre esos fines racistas y los medios de exterminio de masas de razas supuestamente inferiores (judíos, gitanos) para imponer la “superioridad” de la raza aria.

II

Ahora bien, la violencia en acto, en la realidad, es —sobre todo— asunto de los medios y no de los fines. Se caracteriza, por ello —como venimos insistiendo—, por su carácter instrumental, por su condición de medio al servicio de determinado fin. Pero toda violencia tiene también —y éste es el otro aspecto esencial de ella que hemos mencionado— consecuencias. Cuando hablamos de consecuencias no sólo tenemos presente el daño físico y moral que causa a otro, sino también las consecuencias que tiene para la violencia misma, en cuanto que pueden contribuir a agudizarla o extenderla, o bien, a debilitarla o reducirla. Ciertamente, no podemos poner en el mismo plano la violencia despótica, por ejemplo, que genera más violencia, al cerrar toda vía de entendimiento y convivencia, y la violencia liberadora que permite abrirlas. En este sentido, históricamente, no se puede igualar la violencia opresora de las potencias coloniales y la violencia insurgente, revolucionaria de los pueblos que la sufren y luchan contra ellas.

III

Una vez precisada la naturaleza de la violencia, efectiva con respecto a sus fines y a sus consecuencias —y ya instalados en su espacio efectivo—, volvamos a la cuestión antes planteada: la de su justificación o injustificación moral. Y, al plantearla, tenemos presente, sobre todo, una forma específica de ella: la violencia política, ya sea la violencia que se

ejerce desde el poder, ya sea la que practican individuos o grupos sociales contra él.

Debe quedar claro que la cuestión no se plantea, por tanto, con respecto a la violencia, considerada intrínsecamente, en sí y por sí, que por su perversidad propia, no podría justificarse moralmente. Ahora bien, ¿podría afirmarse lo mismo —es decir, que no se justifica moralmente en ningún caso— de la violencia efectiva? Insistimos, se trata de la violencia que, a diferencia de la otra —la violencia abstracta, en general, en sí—, incluye necesariamente los dos aspectos esenciales que no aparecen en su definición; o sea, sus consecuencias y su condición de medio al servicio de un fin. Pues bien, nuestra respuesta a la cuestión planteada es negativa; es decir, no toda violencia real debe ser condenada moralmente. Y a esto agregamos que sólo una ética de tipo kantiano abstracto y formal, que concentra su atención en la intención del sujeto, cualquiera que sea el contexto en que se dan sus actos morales, o una “ética de la convicción”, como lo que así llama Max Weber, una ética que se desentiende de las consecuencias en la aplicación de sus principios, pueden considerar negativamente toda violencia. Aunque, a este respecto, hay que precisar —como en cierto modo lo acabamos de hacer— que la absolutización de los principios lleva a justificar toda violencia en la defensa o aplicación de ellos. Así lo testimonian la justificación por los principios de la violencia extrema empleada en los siguientes ejemplos de la historia contemporánea: los campos de exterminio nazi por la superioridad racial alemana; el Gulag soviético por el socialismo que falsamente se invocaba, y los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki por los valores de la democracia y la libertad que el gobierno de los Estados Unidos decía representar. Es decir, en todos estos casos extremos, la violencia se pretende justificar por su condición instrumental o de medio eficaz al servicio de los fines correspondientes. O sea, no se glorifica la violencia, pero se la acepta y justifica por el fin, supuestamente valioso, al que sirve. Así sucede, respectivamente, en los ejemplos anteriores: cuando es falso, en la ex Unión Soviética, puesto que no era propiamente socialista, o cuando es hipócrita, al proclamar los Estados Unidos un fin que ocultaba —como ocultó también en la reciente guerra contra Iraq— sus verdaderos fines. Y con estos fines —aberrantes, falsos o hipócritas— se pretende justificar los medios violentos, por criminales que sean. No se justifica, pues, la violencia por la violencia misma, sino por lo fines que proclaman y la ponen a su servicio.

Ahora bien, cuando se trata de fines valiosos ¿podría justificarse moralmente toda violencia; o sea, valdría aquí la conocida máxima jesuítica de que “el fin justifica los medios”? Tal es el meollo, el *quid* de la cuestión en la relación entre los fines y los medios. Adelantemos nuestra respuesta: el fin —incluso tratándose de un fin valioso— no siempre justifica el medio, pues el uso de ciertos medios tiene límites. En consecuencia, no toda violencia puede justificarse, aunque se pretenda que, al recurrir a ella, se sirve a un fin que es, o se considera, valioso. Volveremos, más adelante, sobre

esta importantísima cuestión —no sólo teórica sino práctica— con referencia especial a la violencia política.

Pero, insistamos de nuevo en el carácter instrumental o condición de medio de la violencia. En verdad, lo que se exalta o glorifica es el fin que la justifica, o pretende justificarla, y no la violencia de por sí. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que no han faltado pensadores —pocos por su número— que hacen apología de la violencia de por sí y no sólo por su condición instrumental o de medio; son los que exaltan la violencia por la violencia. O sea, la violencia considerada intrínsecamente positiva, valiosa, de por sí y no por estar al servicio de un fin. La violencia para estos pensadores estaría moralmente justificada. Y este valor o positividad de la violencia se encontraría —a juicio de ellos— por ser promotora de vida o expresión de creatividad cuando desfallece el ímpetu vital de una sociedad y decae su capacidad creadora. Lejos de descalificarla por su perversidad o de ver en ella —según los casos— una faz positiva o negativa, de acuerdo con su relación con el fin, la violencia se exalta por la positividad que supuestamente le es inherente de por sí.

Ciertamente, los casos de esta exaltación de la violencia en el terreno del pensamiento es más bien excepcional por su escaso número, pero no faltan algunos. Tales son los de filósofos y pensadores como Eugene Dühring, Friedrich Nietzsche, George Sorel y Frantz Fanon. En cuanto a la exaltación de la violencia en la vida real, la conformidad e incluso el goce con ella lo encontramos en los casos patológicos de enfermos mentales o de sádicos criminales, pero también en quienes por ejercer profesionalmente la violencia en los cuerpos policiacos o represivos acaban por sentirse cómodos con ella y por verla no ya como un medio, sino como un fin en sí. Pero se trata, en el conjunto de los miembros de una sociedad, de la excepción y no de la regla.

IV

Pero volvamos a la violencia normal en la forma de la violencia política. Por tratarse de esta forma específica necesitamos recordar la naturaleza de la actividad —la política— en que se ejerce. Se trata de una práctica colectiva en la que un conjunto de individuos se agrupa libre y deliberadamente para alcanzar ciertos fines que consideran valiosos, fines que varían históricamente e incluso dentro de una misma sociedad. Señalamos también que la persecución de esos fines por el sujeto político correspondiente (partidos, organizaciones o movimientos sociales) pasa necesariamente por cierta relación con el poder, al que se aspira a mantener, reformar o transformar, relación que apunta al poder como medio o instrumento para alcanzar el fin que dicho sujeto persigue. Los medios son necesarios tanto para acceder al poder como para alcanzar, desde y fuera de él, los fines que se pretenden. Así, pues, toda política comprende dos aspectos esenciales e

inseparables: uno que llamamos ideológico-valorativo, del que forman parte los fines, y otro práctico-instrumental, que comprende los diversos medios para alcanzarlos y, entre ellos, como un medio fundamental, el poder mismo. Y es aquí, con respecto a él y en la relación entre gobernantes y gobernados, donde entra en juego la violencia, pues el poder político hasta hoy no existe fuera o al margen de la violencia.

Ciertamente, todo poder expresa una relación de dominio, relación que varía históricamente y que, en nuestro tiempo, oscila entre los extremos del poder que, asentado sobre todo en la violencia, escapa totalmente al control de los gobernados (poder despótico, dictatorial o totalitario) y del poder en el que la violencia —sin ser descartada nunca— deja de tener ese papel determinante al admitir cierto control por parte de los ciudadanos. Tal es el poder que conocemos como democrático representativo: un poder que admite ese control siempre que no afecte las bases económicas y sociales capitalistas a las que le corresponde necesariamente. Ya decía Norberto Bobbio a este respecto que la democracia —y el poder representativo correspondiente— se detiene en las puertas de las fábricas. Y podríamos agregar que hoy se detiene también ante los medios más importantes para formar —o deformar— la conciencia y la voluntad de los ciudadanos; o sea, los medios de comunicación de masas —y particularmente, los televisivos— de propiedad privada.

Aunque ha tardado siglos en reconocerse, el papel de la violencia en las relaciones entre gobernantes y gobernados es tan viejo como la historia del poder y de la política. Sin embargo, sólo hace unos 150 años, este papel fue reconocido por Marx y Engels al poner de relieve el carácter violento de la dominación del Estado, como expresión de la dominación de las clases explotadoras y opresoras sobre las explotadas y oprimidas. Más tarde, el sociólogo Max Weber vino a reafirmar y a convertir en una idea comúnmente aceptada la tesis de Marx y Engels de que todo poder político es violento por naturaleza, agregando, por su cuenta, que sólo él tiene —o más exactamente—, reconoce y asume el monopolio legítimo de la violencia. O sea, sólo el poder tiene el derecho a recurrir a la fuerza. Por tanto, toda violencia que se ejerza contra él, o al margen de él, carece de legitimidad.

V

Ahora bien, cuando volvemos los ojos al pasado, nos encontramos, en primer lugar, con que la violencia está vinculada tan frecuente y estrechamente con los grandes acontecimientos históricos, que no podemos dejar de dar la razón a Marx cuando dice que la violencia es “la partera de la historia”. Pero con esto Marx no pretende formular un juicio de valor, o exaltarla, sino simple y sencillamente registrar el hecho de su persistente e importante presencia a lo largo de la historia. Sin embargo, acontecimientos

tan violentos como las conquistas, invasiones y colonizaciones de pueblos se han considerado siempre legítimos desde la óptica del poder dominante que las ha llevado a cabo, en tanto que otros acontecimientos históricos violentos, como las grandes revoluciones del pasado —la inglesa, la norteamericana, la francesa o las de independencia en América Latina— se han considerado ilegítimas, en su tiempo, desde la perspectiva del poder que venía a ser destruido por esas revoluciones. Y lo mismo cabe decir de las revoluciones contemporáneas, como la mexicana, rusa, china, argelina o cubana. Y, consecuentemente, en todas ellas se ha juzgado negativamente el papel determinante que la violencia ha desempeñado en esas revoluciones.

Hay historiadores —conservadores, por supuesto— que lejos de reconocer el significado histórico universal de la Revolución francesa —con su aportación a la libertad, la igualdad política y la justicia social, no obstante sus límites de clase como revolución burguesa— sólo ven, como saldo de ella, la violencia, el terror y, sobre todo, la violencia que ejerció el pueblo contra la aristocracia. De la misma manera que, de la Revolución mexicana, historiadores de esa marca no retienen sus logros políticos y conquistas sociales, sino los actos violentos asociados sobre todo a Pancho Villa. Por tanto, cuando se trata de revoluciones ya sean las burguesas del siglo XVIII, las independentistas del XIX o las anticoloniales y sociales del siglo XX sale sobrando el criterio weberiano de legitimidad, pues está en todos esos casos asociada —de acuerdo con ese criterio— al poder vigente, no a la insurgencia o revolución contra él.

Pero a la hora de juzgar la violencia política, no basta juzgarla o valorarla por uno de los lados de la política: el práctico-instrumental; es decir, por su consideración de medio y, en consecuencia, por su eficacia. Como tampoco basta juzgar la violencia por el otro aspecto de la política: el ideológico-valorativo, ignorando por consiguiente sus consecuencias al servir a determinados fines valiosos, o que se consideran como tales. En ambos casos se evapora o diluye la verdadera relación entre la violencia política y la moral. Ciertamente, cuando se trata de juzgar esta forma específica de violencia, hemos de tener presente que no estamos ante la violencia ideal, en sí, sino ante la violencia real, efectiva, que ejercen hombres concretos en una situación dada. Ciertamente, en cuanto medio escogido para realizar un fin, esta violencia no puede dejar de ser juzgada por su eficacia. El fracaso condena toda violencia política que lleva a él. Y, en este sentido, desde este plano práctico-instrumental, puede ser juzgado el éxito o el fracaso de ciertas formas de violencia política en las luchas armadas en América Latina: como éxito en el caso de la Revolución cubana o como fracaso en las guerrillas latinoamericanas: los montoneros en Argentina, los tupamaros en Uruguay, los guerrilleros de Venezuela y Perú o la guerrilla del Che en Bolivia.

Ahora bien, nos preguntamos, ¿basta juzgar esa forma de violencia instrumentalmente; o sea, por su éxito o fracaso en la realización de los objetivos que se

proponían las guerrillas que recurrían a ella? En verdad, no basta, porque la política no puede reducirse a uno sólo de sus dos aspectos esenciales: el práctico-instrumental. Hay que tener presente también su otro lado: el de los fines y valores que pretende alcanzar, el contenido moral que los impregna y el que se pone de manifiesto en el comportamiento de sus actores —los guerrilleros— al tratar de alcanzarlos. Y, en este sentido, es ejemplar la guerrilla de Bolivia y, sobre todo, la figura de su jefe, el Che Guevara. Treinta y tantos años después de su fracaso político-militar se mantiene viva la memoria de esta guerrilla y, sobre todo, la del Che, no sólo por el contenido valioso de sus fines, impregnados de una profunda moral, sino también por los valores morales —heroísmo, sacrificio, solidaridad, coherencia, etc.— que pusieron de manifiesto sus combatientes en la lucha y que encarnó ejemplarmente con sus actos y su muerte el Che Guevara. No es casual que tras de tantos años, cuando las figuras más veneradas de la izquierda de otros tiempos —Lenin, Stalin, Mao— hayan desaparecido de la escena, la del Che aparezca, una y otra vez, en todas las movilizaciones de la juventud rebelde y de los partidos y movimientos de izquierda. No es la estrategia del Che en Bolivia la que trae su figura a ellas, sino la grandeza moral que mostró en su lucha política. Pero volvamos a la violencia como medio; es decir, como parte del aspecto práctico-instrumental de la política.

VI

La violencia en su condición de medio, cualesquiera que sean los fines a los que pretenda servir, tiene límites. Ciertamente, no desde el punto de vista puramente instrumental, pues, desde él, lo que cuenta sólo es su eficacia. Cuanto mayor sea ésta, tanto mejor. Sin embargo —insistimos—, la violencia tiene límites. ¿Cuáles? Los que le impone el otro aspecto esencial de la política: el ideológico-valorativo, del que es parte integrante la moral. Límites, por tanto, que sólo puede saltar la política pragmática, “realista”, que se mide por su eficacia, prescindiendo de la moral, o también la política que, absolutizando sus principios, recurre a cualquier medio por aberrante que sea desde un punto de vista moral.

Así, pues, la violencia política —en cuanto medio—, ya sea la que se ejerce desde el poder, fuera de él o contra él, tiene límites, desde el momento que ha de ser juzgada no sólo por su eficacia, sino también moralmente por el uso que hace de ciertos medios. Y así hay que juzgar la política que recurre a cierta violencia extrema, por eficaz que sea, si es que lo es. Y esto se aplica a la política que hace del terror el elemento fundamental y constante de su aspecto práctico-instrumental. Se trata de la política que, por descansar sobre todo en el terror, se conoce como terrorismo. Pero ¿qué podemos entender por terrorismo? Entendemos el ejercicio indiscriminado de ciertos actos violentos (tortura,

secuestro, desaparición física, tiros en la nuca o asesinatos por la espalda, explosiones de bombas en lugares públicos, etc.) cuyas víctimas son generalmente inocentes. Ahora bien, si es cierto que semejante política se ha ejercido desde fuera del poder o contra él, también lo es que se ha practicado, como demuestran una serie de experiencias históricas concretas, desde el poder mismo, como terrorismo de Estado. ¿Qué mayor terrorismo que el practicado por el Estado imperial norteamericano, en una guerra absolutamente injusta, con sus bombardeos masivos y los “daños colaterales” consecuentes sufridos por miles y miles de víctimas inocentes o las prácticas terroristas que conlleva la ocupación de un país soberano? Se justifica plenamente la condena moral de este terrorismo de Estado, ya que se trata de una violencia indiscriminada contra víctimas inocentes. Pero también hay que condenar el terrorismo, aunque se practique en nombre de un fin legítimo, como puede ser la autodeterminación nacional o la liberación política y social. Y hay que condenarlo no sólo moralmente, por los sufrimientos que inflige —con sus asesinatos y secuestros— a víctimas inocentes —entre ellas las más indefensas: niños y ancianos—, sino también políticamente, porque este terrorismo lejos de servir al fin valioso que proclama obstruye su conquista. Y la obstruye, porque al descartar otras vías específicas, democráticas, de acción —cuando no están cerradas—, excluyen de la participación política, colectiva, en el logro de este fin, a amplios sectores de la población. Lo cual, por reducir esa participación a una minoría iluminada o mesiánica, pero criminal, es incompatible con la verdadera política —democrática— de la izquierda.

VII

Así, pues, la condena del terrorismo se justifica moralmente, cualesquiera que sean los fines que se invoquen, valiosos o no, legítimos o no, y cualesquiera que sean sus orígenes. Pero tampoco puede justificarse que se condene una forma de terrorismo: el que nace del fanatismo o la desesperación contra el poder, y se cierran los ojos ante otra tan importante por su extensión y profundidad como el que se ejerce desde el poder; o sea, el terrorismo de Estado, como el que ejercen hoy los Estados Unidos, y además en nombre de la lucha contra el terrorismo. Tampoco puede admitirse que se confunda interesadamente con el terrorismo —particularmente por los que practican una política terrorista de Estado— toda forma de violencia. De acuerdo con esta impostura, la lucha violenta contra un poder vigente, como las revoluciones y la de las guerrillas latinoamericanas del siglo pasado, o las luchas del pueblo palestino o la resistencia iraquí contra la ocupación del país en el presente, serían terroristas.

Cierto es que algunas formas de violencia política, como la lucha armada de las guerrillas latinoamericanas que acabo de mencionar, pueden ser criticadas desde el punto de vista político practico-instrumental en cuanto que los medios escogidos, su táctica, no

condujeron al objetivo liberador que perseguían. Sin embargo, como subrayamos con respecto a la guerrilla del Che en Bolivia, no obstante su resultado —en el caso de esta guerrilla, el fracaso— la forma de violencia contra un poder opresor se justificaba políticamente al cerrarse toda vía pacífica, democrática. Pero, sobre todo, se justifica moralmente como toda lucha contra la opresión, la explotación, la invasión o la ocupación. Y esta justificación se mantiene cualquiera que sea el desenlace político de esa lucha, siempre que estén cerradas las vías pacíficas y democráticas. La violencia política, en su forma de lucha armada, se justifica asimismo, moralmente, aunque haya que condenar los actos concretos terroristas que puedan darse —injustamente— en el marco de una lucha justa.

VIII

Así, pues, aunque la violencia en sí, general o abstracta, siempre es indeseable, cuando se trata de la violencia real, efectiva, hay que distinguir entre una forma de violencia y otras. Y así habrá de ser mientras vivamos en ella y no se cumpla la utopía de un mundo no violento, en el que la convivencia entre los individuos y los pueblos domine sobre el antagonismo en sus relaciones mutuas. Ahora bien, si esta no-violencia ha de llegar algún día, no será —como postula la ética discursiva— por la vía del discurso, que excluye imaginariamente todo antagonismo social, ya que poderosos intereses particulares conspiran contra ese discurso, al situar a los sujetos que dialogan, discurren o argumentan en posiciones asimétricas, intereses particulares que no renuncian, en su defensa, a la violencia.

Pero, dejemos a un lado la utopía —tan lejana como incierta— de la no-violencia y volvamos, para terminar, a este mundo nuestro en el que la violencia existe real, efectivamente y, en especial, como violencia política. Con respecto a ella, formularemos, a modo de conclusión, tres verdades y tres falacias, que expresaremos en los términos siguientes:

Primera verdad: Hay una perversidad intrínseca en toda violencia, considerada en sí, o abstractamente, que la hace indeseable y condenable. Ahora bien, en la vida real, la violencia —por su carácter instrumental— es ambivalente: puede reafirmar y extender esa perversidad o contribuir a limitarla o trascenderla.

Segunda verdad: Siendo indeseable, la violencia existe realmente y se justifica política y moralmente cuando se cierran las vías no-violentas, o cuando la renuncia a ella traería una violencia mayor.

Tercera verdad: Hay formas de violencia política —como el terrorismo— que cualesquiera que sean los fines que se invoquen o su eficacia —como medio— no se justifican política ni moralmente.

Y, junto a estas tres verdades, formularemos también las tres falacias siguientes:

Primera falacia: La de la “espiral de la violencia”, según la cual la violencia siempre engendra violencia. Con ella, se tiende a descalificar toda forma de violencia política, aunque en realidad la que se descalifica es una forma específica de ella: la violencia insurgente o revolucionaria.

Segunda falacia: La de que la violencia es fatal o inevitable, dada la naturaleza humana biológica, supuestamente agresiva del ser humano, o bien egoísta, competitiva por su naturaleza antropológica, inmutable, atemporal y ahistórica. La primera tesis ha sido desmentida por la ciencia, y la segunda por la concepción del hombre como ser histórico y social.

Tercera falacia: La de que la no-violencia en las relaciones humanas sólo podría alcanzarse por una vía no-violenta —la del discurso—, sin tener en cuenta que los antagonismos sociales generados por intereses particulares, no generalizables, interfieren negativamente en ese discurso.

Cuarta conferencia
LA DIMENSIÓN POLÍTICO-MORAL
DEL COMPROMISO INTELECTUAL

I

Del compromiso intelectual se desprende que vamos a poner en relación la actividad propia del intelectual, y general, filosófica, científica, literaria, artística, docente, etc., con la vida real en la que se ejerce esa actividad. De la vida real se deduce, a su vez, el compromiso que asume o debería asumir con ella y en ella el intelectual. En verdad se trata de una doble relación, pues cuando el intelectual se compromete como tal —ya veremos cómo y con qué— es por lo que su vida real está comprometida, pero por otro lado su vida misma lo está porque se orienta en ella por ciertos principios o valores que no sólo plasma en su obra, sino que contribuye en su propia vida a realizarlos. Ahora bien, de esta formulación general un tanto abstracta, habrá que pasar al espacio concreto, precisando qué vida es ésta en la que se compromete, qué ideas o valores están en juego, su compromiso y qué vicisitudes teóricas y prácticas tiene que arrostrar al comprometerse.

II

Para abordar este punto, empezaremos por reconocer qué puede suscitar su consideración. Puede dar lugar a algunos interrogantes sobre su actualidad o inactualidad, tomando en cuenta que estamos viviendo tiempos tan abiertos al desencanto y a la incertidumbre, así como al conformismo y al oportunismo en ciertos medios intelectuales; tiempos, asimismo, propicios para comprometerse, tiempos que se presentan como inseguros, inciertos; oscura situación que contrasta agudamente con la clara y despejada de otros tiempos no tan lejanos como las décadas de los treinta a los sesenta del siglo pasado. Eran décadas en que la cuestión del compromiso y de la responsabilidad ocupaban el centro de la atención de filósofos, escritores, científicos, artistas o educadores. Recuérdese a este respecto, a título de ejemplo, los planteamientos de Jean Paul Sartre acerca del compromiso del escritor, entendido por él como una voluntad de transformar lo real. En contraste con este pasado, hay que reconocer que la cuestión del compromiso de y entre los intelectuales no tiene hoy la vigencia que tuvo entonces, pero esto no significa que no pueda o no deba tenerla en nuestros días, dado lo que el presente descarga y prefigura ante nosotros con sus brutales dilemas: dominación imperial o autodeterminación nacional, paz o guerra, civilización o barbarie, la amenaza

de una guerra nuclear, entre otras. Ciertamente es que en las décadas antes mencionadas se escribieron capítulos de la historia tan terribles, como los del ascenso del fascismo al poder, la Guerra Civil española, la segunda Guerra Mundial y los horrores del nazismo que simboliza Auschwitz, así como los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki y, finalmente, la extenuante Guerra Fría. Capítulos terribles que mantuvieron viva, como reacción ante ellos, la cuestión del compromiso intelectual. Pero también es cierto que hoy nos encontramos con un sistema económico mundial que con el hambre, la miseria, la desigualdad que genera, eleva a alturas insospechadas los sufrimientos de casi 80% de la humanidad y nos encontramos, asimismo, con el poder avasallante e incompartido del nuevo imperio, que extendiendo aún más esos sufrimientos impone la ley de la selva en las relaciones internacionales con su doctrina de la guerra “preventiva”, tan trágicamente aplicada en Iraq. Ante esta situación que nos afecta a todos como ciudadanos, como intelectuales o sencillamente como seres humanos, la cuestión del compromiso y de la responsabilidad intelectual, la de su necesidad y validez se vuelven imperiosas, por lo que vamos a exponer a continuación.

III

Empecemos por esclarecer la naturaleza del compromiso intelectual señalando en primer lugar el terreno en que ese compromiso se da o debería darse. Pues bien, trátase del filósofo o del científico que tienen que ajustar sus cuentas con la verdad, trátase del escritor o del artista que tienen que vérselas creadoramente con la imaginación, o del docente que se ocupa de transmitir el saber alcanzado o de facilitar el acceso a él, el terreno de su compromiso, ya sea con su obra o con su conducta es siempre el de la práctica, el de la realidad. Pero con este motivo hay que hacer una aclaración justamente para precisar el terreno propio del compromiso intelectual. Suele decirse que el primer compromiso, y para algunos, el único del intelectual es con su propia actividad, o sea con la filosofía, la ciencia, la literatura, el arte o la educación, según los casos. Yo diría a este respecto lo que se dice en los viejos manuales militares con respecto al valor del soldado: que éste se le supone, y que por tanto, su valor no está en cuestión. De modo análogo podemos decir que el compromiso del intelectual con su propia actividad de hacer filosofía, ciencia, literatura, arte o educación al más alto nivel también se le supone, en cuanto que se asume o comporta como filósofo, científico, escritor, artista o educador, respectivamente. Esto, insistimos, no está a discusión; por tanto, al referirnos al compromiso intelectual no apuntamos al que tiene con su actividad específica, con su obra, ya que, como el valor del soldado, se da por supuesto. Nos referimos, sí, al compromiso con su actividad, pero más allá de ella, en cuanto que se trata de ponerla en sintonía con su compromiso como ciudadano en la vida real. Ese compromiso significa,

en primer lugar, asumir que ninguna obra intelectual es inocente o neutra, en cuanto que por su contenido ideológico, por la recepción de que es objeto en la sociedad o por el uso que en esta sociedad se hace de ella, afecta a otros y tiene, por tanto, en mayor o menor grado efectos sociales. En este sentido, el lugar del compromiso no es sólo el que testimonia la obra, sino también el de la realidad humana, o el de las relaciones sociales que se ven afectadas por ella. Así, por ejemplo, las filosofías de Platón, de Kant, de Rousseau, Hegel, Marx o Sartre han tenido, por su recepción y su uso, efectos sociales, incluso si se afirma, como el filósofo Wittgenstein, que la filosofía deja el mundo como está; en esta relación de indiferencia o conservadurismo, en este dejar el mundo como está, esta filosofía ya no sería inocente o neutral, no sería dependiente de las intenciones del propósito del autor.

Marx ejemplificó claramente esta contradicción en el campo de la literatura con la novela realista del monárquico Balzac en la que el lector encuentra una crítica implacable de la sociedad burguesa de su tiempo. Balzac, ciertamente, no buscaba estos efectos o consecuencias de su obra, pero ésta los tuvo.

IV

Ahora bien, el verdadero compromiso se da cuando el intelectual se propone deliberadamente producir cierto efecto social como el de influir en las conciencias y promover determinado comportamiento individual o colectivo, y cuando se hace responsable de las consecuencias de su obra en este plano práctico, real. Partiendo, pues, de la premisa de que la obra por sus ideas, valores que contiene, por su recepción o por su uso tiene consecuencias prácticas en la realidad humana y social en que se hace presente, comprometerse significa optar por provocar efectos que contribuyan, según los casos, a mantener, reformar o transformar esa realidad humana y significa, también, asumir la responsabilidad de los efectos que busca el autor con su obra y su conducta en la vida real. En este sentido, tan comprometido estaba por la derecha Spengler, Heidegger, Jung o Ezra Pound, o por la izquierda Luckács, Sartre, Bertold Brecht o Diego Rivera, con lo cual queda claro que hay compromiso y compromisos dentro del marco común de tratar de influir en ciertas prácticas o realidades. El compromiso intelectual, así entendido, es, en rigor, una preocupación moderna y más bien contemporánea. Sin embargo, en la filosofía el compromiso es casi tan viejo como ella, ya en la Antigüedad griega lo encontramos en Sócrates, quien se compromete a tal punto con sus ideas en la vida ateniense que prefirió morir antes que ser infiel a ellas. Sócrates no se conformaba con estar en la verdad o en la bondad, sino que asumía también las consecuencias sociales de estar en la verdad o en la bondad. Así considerado, su compromiso con su filosofía era total —en la calle lo asumía ante sus jueces— aunque

ello significara su muerte. No comprometerse, no asumir la responsabilidad de sus efectos sociales, habría significado conformarse solamente con la verdad o la bondad de sus principios, pensando que como filósofo eso era lo único que podía y debía contar.

V

Pero, volviendo a nuestro tiempo, el repliegue del intelectual al santuario de su pensamiento o de su imaginación, cortando los nexos con la vida real, con la práctica; es decir, no asumiendo las consecuencias que tiene en ella, lo encontramos en los diversos campos de la actividad intelectual; por ejemplo, entre los científicos que consideran que como tales sólo tienen que ver con la verdad de sus descubrimientos, desentendiéndose de sus consecuencias o aplicaciones en la práctica, en la vida real. Pero no menos grave resulta esa desatención cuando tiene lugar en el campo de la religión o de la política, ya que constituye el caldo de cultivo del fanatismo religioso o político que, ciertamente, al aferrarse incondicionalmente a sus principios, sin asumir la responsabilidad de las consecuencias de su aplicación, da por buena la conocida y desafortunada máxima: “sálvense los principios aunque se hunda el mundo”. Pero en esas circunstancias no puede darse el compromiso como acción libre y responsable. Ciertamente, no puede darse el compromiso cuando desaparece la crítica, la razón que fundamente esa acción ni tampoco cuando no se asume la responsabilidad de las consecuencias que dicha acción tiene para los otros en la vida real. Así, pues, al hablar del compromiso intelectual, no sólo nos referimos al que se asume con la obra como tal, sino sobre todo con los efectos y consecuencias que se buscan deliberadamente con ella, lo que presupone cierta confianza en el poder de las ideas, de los valores que en ella se encarnan.

VI

Pero más allá de la obra misma, en la práctica o en la realidad, considerada históricamente, esa confianza no podía darse mientras la fe religiosa monopolizaba las ideas e imponía sus valores en las relaciones de los hombres con el mundo y de los hombres entre sí. Este monopolio minaba la confianza del hombre y sus propias ideas en la razón, en los valores propiamente humanos y, por tanto, en su responsabilidad con ellos y, por consiguiente, quedaba sin espacio la responsabilidad intelectual. La ruptura con el monopolio de la fe y la consiguiente confianza en el poder de las ideas —en la terminología de la época, en las “luces de la razón”— frente a la oscuridad de lo irracional es propio de la Modernidad, y particularmente de la Ilustración en el siglo XVIII. Y esta confianza en el poder de la razón, entendida como razón universal e intemporal ajena a todo interés humano particular, histórico, concreto, llega a ser tan vigoroso que a

ella se asocia la inevitabilidad de la emancipación humana —en verdad, burguesa— cuando los hombres piensen y actúen racionalmente. Y de ahí el papel social que se atribuye a los que se consideran depositarios de ese poder; el poder de la razón, y de iluminar con sus luces a los seres humanos. Son en la sociedad los que más tarde se llamarán intelectuales, como depositarios de la verdad y del poder de la razón. La confianza en el poder de la razón alcanzará su más alta expresión en la filosofía racionalista absoluta de Hegel, para quien, puesto que la realidad es racional, resulta irracional o una “impaciencia subjetiva”, como él dice, el tratar de transformar esa realidad racional; es decir, el de tratar de transformarla revolucionariamente. Pero para sus discípulos, los jóvenes hegelianos, puesto que, según ellos, hay elementos irracionales en la realidad, como la Iglesia y el Estado prusianos, será necesario el cambio para eliminar esos elementos irracionales de la realidad, y la vía para ellos será la crítica, la actividad de la razón. Consecuentemente, la opción práctica de la Francia revolucionaria es para la Alemania de entonces desechada en aras de la crítica de la acción, de la razón en que se basan, según ellos, para cambiar la realidad. El compromiso intelectual, entonces, sólo se da con las ideas, con la razón. Por tanto, el compromiso intelectual y su sentido contemporáneo, es decir, con la práctica o más precisamente con la política, en la vida real no existe.

VII

En esa época, así entendido ese compromiso intelectual, sólo aparecerá con la comprensión de la necesidad de pasar de la crítica de las ideas o, como dice Marx, del arma de la crítica a la crítica de las armas; o sea, la crítica en acto, en la práctica, en la realidad, que es el terreno de las consecuencias de la actividad del intelectual comprometido con su obra, con su conducta. Al comprometerse no sólo con sus ideas, encarnadas en su obra, sino también con los efectos prácticos de ella, de los cuales se hace responsable el intelectual, vive entonces una vida comprometida no al margen de su condición intelectual, sino justamente por ella. Tal es el intelectual comprometido de los años treinta a sesenta del siglo pasado al que nos referíamos al comienzo. Podemos ejemplificar con los nombres de Lukács, Sartre, Galvano de la Volpe o Bertrand Russell, en la filosofía; con los de Louis Aragon, Pablo Neruda, César Vallejo, Rafael Alberti o Miguel Hernández, en la poesía; con los de Picasso, Diego Rivera o Siqueiros, en la pintura; con Bertold Brecht en el teatro, con Einstein en la ciencia, etc. En todos estos casos someten a crítica el poder vigente y las relaciones sociales existentes; se pugna por una sociedad más justa, más libre y más digna a la vez, que alienta la acción para alcanzarla. El compromiso del intelectual se traduce, pues, en su participación activa, práctica, política, concreta. Frente a ese intelectual comprometido, tenemos también en

esa misma época, cruzada por memorables y ruidosas polémicas, la figura del intelectual que se considera libre al amurallarse en su actividad, al desdeñar la plaza pública y al desligarse de todo compromiso y responsabilidad de carácter político-social. Sólo afecta una y otra cuando los afecta como ciudadanos, reducido su compromiso y su responsabilidad al acto de depositar su voto cada tres o cuatro años en la urna electoral correspondiente. De este modo, el filósofo sólo tendría compromisos con la fundamentación de su filosofía, el poeta con su dominio del lenguaje ordinario para hacer de él un lenguaje estético, el científico con la verdad de sus descubrimientos o investigaciones. Quedaría así descalificado todo intento de producir una obra que, por su contenido, su recepción o por su uso, tenga efectos sociales, y particularmente los que contribuyen a la transformación de la sociedad existente.

VIII

La descalificación del intelectual comprometido, por lo que se refiere a la obra con la que intenta provocar esos efectos, parte de una premisa falsa, la de que todo compromiso político desemboca en una degradación o anulación del valor específico filosófico, poético, científico, artístico del producto de su actividad. Ahora bien, esta premisa no resiste la prueba de la realidad. La alta calidad específica alcanzada por tantas obras comprometidas en el terreno del pensamiento de la literatura, del arte, etc., no puede ser desmentido en modo alguno. En efecto, ¿cómo podría negarse el valor propio en su campo respectivo de obras filosóficas como *Historia y conciencia de clase* de Lukács o la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre o del mural *Guernica* de Picasso o de la pintura de Siqueiros, del filme *El acorazado Potemkin* de Eissenstein, del teatro entero de Bertold Brecht, de novelas como *La condición humana* de Malraux o de *El señor Presidente* de Miguel Ángel Asturias, de la poesía política y social de César Vallejo, Rafael Alberti, Pablo Neruda o de la poesía de guerra de Antonio Machado o Miguel Hernández? ¿Cómo se podría negar la alta calidad de estas obras por el hecho de estar comprometidas con la justicia y la libertad y la dignidad, y de inspirar la política en su sentido auténtico y más amplio para alcanzarlas? La falsedad de la premisa “a mayor compromiso más baja o nula calidad”, desmentida como vemos por estos y otros muchos ejemplos, lleva a la falsa conclusión de que toda obra comprometida carece de calidad o del valor propio correspondiente. Ahora bien, lo verdadero es precisamente lo contrario. Para que se den los efectos sociales que se buscan del compromiso con la obra, lejos de requerirse esta degradación o pérdida de su valor propio, de su calidad específica, exige elevar ese valor y esa calidad, como demuestran dos ejemplos paradigmáticos: *El acorazado Potemkin* de Eissenstein, considerado por muchos de los críticos de cine como uno de los mejores 10 filmes de toda la historia del cine, y el

ejemplo del *Guernica* de Picasso, que para una gran parte de la crítica representa la cumbre más alta del arte contemporáneo. El compromiso intelectual tiene efectos sociales, tanto más profundos y tanto más amplios cuanto más alto sea el valor propio de la obra comprometida. De los ejemplos citados, como decía Gramsci, se deduce que el arte puede ser político, o sea, expresar un compromiso. El arte puede ser político, a condición de que sea arte. En suma, el compromiso intelectual lejos de destruir o degradar o anular la naturaleza específica o el valor propio de la obra comprometida, requiere afirmarlo o elevarlo.

IX

Ahora bien, no obstante lo anterior, hay que reconocer que se ha dado en un tiempo no tan lejano cierto descrédito del compromiso intelectual a la vista de determinados casos de la práctica de él y, en otro, su descrédito asociado a cierto ideal, con el cual se asumía dicho compromiso. Digamos algunas palabras sobre uno y otro caso.

Con respecto al primero; o sea, al descrédito de cierta práctica del compromiso intelectual, recordemos que éste bien entendido implica una opción libre y responsable del sujeto que se compromete. Por tanto, el compromiso es incompatible con la simulación o la coerción que obliga a él. El verdadero compromiso entraña en verdad el servicio a una idea, a una causa, a ciertos principios. Pero este servicio se convierte en servidumbre cuando se hipoteca la libertad y la responsabilidad ante una instancia exterior. Al darse esta servidumbre, el compromiso así asumido no sólo degrada moralmente al sujeto que lo asume, sino que acaba por degradar, también, la naturaleza propia del valor específico de su obra. Esta instancia exterior con la que se compromete servilmente el intelectual puede ser la Iglesia, el Estado, el partido o el mercado. Pero en todos los casos, la servidumbre que entraña este compromiso lo desnaturaliza y lo degrada. Así sucedió en la ex Unión Soviética con la filosofía, el arte y las ciencias sociales por el compromiso inauténtico asumido ante el Partido y el Estado. El filósofo reducía su obra al bajo nivel de la doctrina del Día-Mat soviético, que en verdad no era sino una metafísica materialista más; el artista se comprometía a moverse en los estrechos cauces del llamado *realismo socialista* y el científico social convertía su pretendida ciencia en una simple apología para justificar el “socialismo realmente existente”.

X

El intelectual así comprometido se transformaba en un funcionario burócrata del Estado o del Partido, que se consideraba depositario del bien, de la verdad o de la belleza, con la

consiguiente degradación. En este caso se da una degradación del valor de su obra, y un descrédito de la imagen del intelectual comprometido políticamente. En consecuencia, al descrédito de su obra no sólo ha contribuido esta práctica viciosa e inauténtica del compromiso, sino también el derrumbe del sistema del llamado socialismo real, con el que durante años se había comprometido la mayor parte de la izquierda intelectual.

Ahora bien, este socialismo entre comillas había sido identificado tanto por los ideólogos soviéticos como por los más conservadores del capitalismo como el verdadero socialismo, y puesto que la izquierda revolucionaria había hecho suya con notables excepciones esta identificación, el derrumbe del socialismo real, con el que acriticamente se había comprometido gran parte de la intelectualidad de izquierda, minó profundamente, con su desconcierto y desilusión, la base misma de su compromiso intelectual. Escépticos y desencantados de buena o mala fe se preguntaron cómo comprometerse con una idea o un proyecto socialista que al realizarse resultó un nuevo sistema de dominación y explotación. Y las respuestas no se hicieron esperar; entre ellas, la de los filósofos posmodernos que sistemáticamente la reducían a esta: no hay grandes causas que merezcan nuestro compromiso con ellas y, si las hay, no podemos estar seguros de que existan. Se ha acabado, decían también, los “grandes relatos” emancipatorios, y concluían a su vez preguntándose cómo comprometerse con algo de lo que no estamos seguros. Y ciertamente, no hay tal seguridad para un pensamiento “débil”, como decían ellos, para el cual la razón, el progreso y la ideología pretenden instalarnos en una cómoda y tranquilizadora certidumbre. Éstas son las objeciones al compromiso intelectual asociadas al descrédito de aquello con lo que hasta ahora se habían comprometido.

XI

Reconozcamos que cierta duda o incertidumbre es admisible ante las concesiones deterministas o teleológicas de la historia, ya sea que consideren respectivamente que la historia se dirige inevitablemente a una meta predeterminada como el socialismo, como sostenían los ideólogos de la Segunda y Tercera Internacional, o ya sea que se proclame el fin de la historia, como pensaba Hegel en el siglo XIX o como declara hoy un tardío y mediocre discípulo suyo, Fukuyama, al ver dicho fin en el capitalismo liberal actual. En verdad, tampoco la historia está ya escrita al marchar inevitablemente hacia el socialismo, con el que la historia llegaría a su fin, y ello por la sencilla razón de que la historia, como dice Marx, la hacen los hombres y, por tanto, de ellos depende; es decir, de su conciencia, de su organización, de su acción, el arribar al socialismo o que continúe el capitalismo actual.

Ciertamente, con la barbarie de un holocausto nuclear o un cataclismo ecológico o un

caos cinético incontrolable, que ni Marx ni Rosa Luxemburgo pudieron imaginar, la historia alcanzaría su fin. Marx no hablaba de un arribo inevitable al socialismo, sino de la posibilidad de que si no se llegaba a él, se daría una nueva barbarie, una barbarie, repito, que Marx ni siquiera podía sospechar en su tiempo. Pero volvamos a la cuestión del compromiso y justamente en relación con lo que acabamos de señalar: cierto es que no tiene sentido comprometerse a actuar para que se alcance lo que inevitablemente ha de llegar. Si ha de darse forzosamente, carece de base el compromiso de actuar para que surja lo que de todas maneras ha de llegar. Pero, en verdad, ¿tiene sentido comprometerse con lo incierto o lo inseguro? Ya decíamos que, según los posmodernos, no tiene fundamento comprometerse con algo incierto, inseguro e improbable. Repetimos, ¿es lógico comprometerse con lo incierto e inseguro, como sería precisamente la construcción de una sociedad emancipada verdaderamente libre, justa y digna? Y a esta pregunta, frente a la respuesta negativa de los posmodernos, nosotros afirmamos que sí tiene sentido. Lo tiene por esta razón: porque el socialismo, al que apunta en última instancia nuestro compromiso, no es inevitable; porque no está predeterminado, y porque su advenimiento —o en caso contrario, una nueva barbarie— depende, como ya se ha dicho, de lo que hagan los hombres. Porque no es seguro es por lo que hay que comprometerse a actuar, para que se produzca esto que hoy es incierto. Por consiguiente, hay necesidad de comprometerse y de actuar para que lo inseguro de hoy se convierta en la certeza o realidad de mañana. No hay, pues, que dejarse arrastrar por la trampa de identificar lo que en verdad es incierto e inseguro con lo imposible. El hecho de que algo sea incierto e inseguro no quiere decir que sea fatal e inevitablemente imposible.

XII

La necesidad actual exige también al intelectual comprometerse con su obra y su conducta por una alternativa social al sistema que podría llevar a la humanidad a una nueva barbarie. Pero antes de seguir adelante y de fijar el contorno de este compromiso, no sólo con respecto al objetivo lejano e incierto de una alternativa social, sino del compromiso con las exigencias inmediatas y urgentes de cada día, volvamos a lo que habíamos considerado necesario: rescatar la imagen del intelectual verdaderamente comprometido ante el descrédito que tiende precisamente a borrar esa imagen. Vimos, por un lado, que se pretende descalificar el compromiso intelectual al identificarlo con una práctica viciosa e inauténtica, que convierte su servicio en servidumbre. Vimos también que se intenta descalificarlo por el descrédito del objetivo o ideal con el que la izquierda se había comprometido: el socialismo “real”. Pero ni esa práctica inauténtica ni el descrédito de ese objetivo, falsamente socialista, anulan la necesidad y validez actual

del verdadero compromiso intelectual.

Ahora bien, contra esta necesidad y validez se lanza también una tercera objeción invocando la realidad social y el sistema económico capitalista en el que se asume ese compromiso. De acuerdo con esta posición, dada la mercantilización avasallante de la sociedad actual, a la que no escapa la actividad intelectual en sus diversos campos —arte, literatura, ciencia, educación, etc.—, el compromiso perdería su carácter de acción libre y responsable al tener que sujetarse la producción intelectual, como la material, a las leyes implacables del mercado. Se esfumarían así los efectos sociales que se buscan al asumir el compromiso y que constituye, como vimos, su razón de ser. Estas consideraciones no dejan de tener su grano de verdad. Ciertamente, la omnipotencia del mercado se extiende a todas las actividades y productos humanos, confirmándose así la tendencia subrayada por Marx y Engels del capitalismo a convertir todo en mercancía. Marx y Engels también se refirieron expresamente a la producción más altamente espiritual como el arte, la literatura, la música, etc. Aunque todo esto es cierto e innegable, ello no significa ni puede significar el fin de la actividad intelectual, tan necesaria, por otra parte, para el capitalismo; por un lado, la científica por su participación en la fuerza productiva material y, por otra, la del arte, la literatura, la educación, lo que podríamos llamar la fuerza productiva ideológica. Es cierto también que la asociación de la producción intelectual al valor de cambio o a la ideología dominante confirma la tesis de Marx de la “hostilidad del capitalismo” al arte, extendida hoy a toda producción intelectual. Esto hace necesario el compromiso de actuar frente a este doble envilecimiento: el mercantil por un lado y el ideológico por otro, precisamente para defender la autonomía y el carácter específico de la actividad intelectual. De ahí que la intelectualidad comprometida en la defensa de su propia actividad se encuentre con las fuerzas sociales que luchan por una alternativa al sistema capitalista. Es decir, no sólo se trata de la intelectualidad que sufre ese doble envilecimiento mercantil e ideológico, sino también de las fuerzas sociales que padecen los inmensos y profundos males que ese sistema acarrea hoy a 80% de la humanidad.

XIII

Si el intelectual disponiendo como dispone de sus recursos propios para hacer frente, por un lado, a la mercantilización que amenaza el ejercicio libre y auténtico de su actividad y, por otro, a los tremendos males sociales que el sistema trae a la inmensa mayoría de la población, repito, si el intelectual no asume el compromiso de actuar, se hará cómplice de la hostilidad mercantil contra su propia actividad y de los males sociales que el sistema, junto con esa hostilidad, genera para toda la sociedad. Se trata, pues, del compromiso con una alternativa a ese sistema social, necesaria y deseable, pero incierta y difícil en

nuestro tiempo, aunque su oscuro camino comienza a iluminarse con las luces de los movimientos sociales de estos últimos años. Ahora bien, se trata asimismo y, con más urgencia, del compromiso ante la exigencia que plantea a todos los pueblos y a toda la humanidad una política imperial, la de los Estados Unidos, que en nombre de Dios, de la democracia, de la libertad o del mercado, recurre a la guerra “preventiva” e impone la ley de la selva en las relaciones internacionales. Comprometerse significa aquí oponerse a una monstruosa política, defender la soberanía y autodeterminación nacional, pronunciarse por un verdadero internacionalismo de los pueblos frente a la internacionalización o globalización del capital, y ser solidario con todos los pueblos agredidos económica o militarmente. Pero comprometerse significa también, ahora y aquí, oponerse a toda injusticia social, luchar por un reparto equitativo de la riqueza, propugnar una democratización cada vez más amplia y participativa; pronunciarse con respecto a la diversidad cultural, étnica, religiosa, sexual; reivindicar los derechos de los pueblos indígenas, defender la educación pública y gratuita, promover una justa política ambiental y estar por la defensa incondicional y no selectiva de los derechos humanos. Contra lo que sostienen los filósofos posmodernos, no faltan causas de gran aliento con las que comprometerse; alinearse con ellas significa para un intelectual responder al imperativo no sólo político sino moral de servir las con su obra; con sus propias armas, las de la crítica, la argumentación racional o la imaginación; con su conducta al hacerse presente en la plaza pública. Tal es a nuestro modo de ver la dimensión moral y política del compromiso intelectual. Moral, porque el compromiso es, por su motivación, un imperativo moral. Político, porque este imperativo, este deber, para cumplirse, ha de insertarse con su obra y con su conducta en la vida real.

Quinta conferencia ÉTICA Y MARXISMO

I

Nos proponemos examinar las relaciones entre ética y marxismo. Pero, al abordarlas, necesitamos hacer unas aclaraciones previas acerca de la distinción entre ética y moral que no siempre se distinguen con la suficiente precisión, por lo que se cae en la consiguiente confusión de los términos. Pues bien, por moral entendemos una forma específica de comportamiento humano, individual o colectivo, que se ha dado o se da realmente y que, si no se da efectivamente, se considera que debiera darse. Y por ética entendemos la atención reflexiva, teórica, ya sea en el plano fáctico de la moral que se ha dado —o se da— realmente, ya sea en el plano ideal, propositivo, de la moral que se postula porque se juzga que debiera darse. Ambos planos no son excluyentes, pues a la ética le interesa tanto explicar la moral realmente existente, como proponer y justificar una moral para la realidad presente o futura.

Tenemos, pues, ante nosotros, a la moral en un doble plano: como objeto de conocimiento (la moral que es o ha sido), y en un sentido prescriptivo (la moral que no es, pero debe ser); es decir, como un conjunto de principios, valores o normas a los que se considera que debiera ajustarse el comportamiento de los individuos entre sí, con los otros individuos o con determinados grupos sociales de los que forma parte, así como con la comunidad. Este sentido normativo es propio también de la crítica moral a la que puede someterse otras formas de comportamiento —no específicamente morales por su naturaleza— como son el político, el estético, el religioso, el lúdico o el económico. Desde este punto de vista moral, cabe una crítica de la política cuando ésta recurre a medios aberrantes, o de la economía que rebaja o anula la dignidad humana del trabajador al hacer de él un simple instrumento o mercancía. En estos casos, la crítica moral tiene por base una ética normativa desde la cual se enfrenta a determinados principios, valores o normas o también a cierto comportamiento humano, aunque éste por su propia naturaleza —en tanto que político o económico en los ejemplos citados— no tengan una connotación moral.

Pero, ciertamente, al señalar la presencia de la moral en otras formas de comportamiento humano, hay que cuidarse, como ya advertimos en las conferencias anteriores con respecto a la política, de no acentuar esta presencia hasta el punto de disolver en ella la naturaleza propia del comportamiento de que se trate. Es decir, hay que cuidarse de no caer en el moralismo; o sea, en el extremo de que ese comportamiento se diluya en la moral, ni tampoco en el otro extremo, en el que, al explicar la moral, la reduce a un epifenómeno de la economía o del sistema social, o el

que, en la práctica, la disuelve con su “pragmatismo” o “realismo” en la política.

Con estas precauciones, abordemos el problema de las relaciones entre el marxismo y la moral, entendida ésta en el doble sentido que le hemos dado: el explicativo y el normativo.

II

Hechas estas aclaraciones, señalemos de entrada que las relaciones del marxismo con la moral se presentan con un carácter problemático, pues incluso algunos marxistas —para no hablar de los que abordan estas cuestiones desde fuera del marxismo— sostienen que esas relaciones son más bien de divorcio que de buen avenimiento. Se llega incluso a negar que, en el marxismo, haya lugar para la ética ni para la moral; o sea, ni en su teoría ni en la práctica política que promueve. Ahora bien, para ir despejando el camino que hemos de recorrer al abordar las relaciones mencionadas, precisemos que la problematicidad de un ética marxista —o más exactamente de inspiración marxiana— no se plantea, a mi modo de ver, con la misma fuerza en los dos sentidos que le hemos atribuido, el explicativo y el normativo. Por lo que toca al primero —o sea, al de la ética como teoría de la moral y al de la moral como objeto de esa teoría— es difícil dejar de reconocer que, si bien no encontramos en Marx una ética en su sentido estricto, vale decir, como un cuerpo de ideas sistemáticamente articulado, no se puede ignorar que, a lo largo de su obra, hay ideas explícitas —para no hablar de las implícitas más abundantes— como la de la naturaleza ideológica de la moral, acerca de su carácter histórico y social, sobre su vinculación con las relaciones de producción y los intereses de clase, especialmente en la sociedad capitalista, y sobre su función social, en la sociedad burguesa, dado su carácter ideológico. Esto significa que, no obstante la escasa presencia explícita y la falta de sistematicidad de esas ideas, en la obra de Marx encontramos a la moral como objeto teórico; es decir, de reflexión, de conocimiento. Y, además, a una altura conceptual suficiente para inspirar la ética que, desarrollando sus ideas, algunos marxistas hemos intentado construir. En mi caso, en un plano explicativo, no normativo, con mi *Ética*, cuya primera edición data de 1969.

Ahora bien, la problematicidad de las relaciones entre ética y marxismo, o entre marxismo y moral, se agudiza sobre todo cuando se las aborda no en el plano explicativo, sino en el normativo. Se trata, en este plano, no ya de la moral como objeto de conocimiento, sino de la que impregna la crítica de la inmoralidad del sistema capitalista existente, así como de la moral que inspira el proyecto de nueva sociedad como alternativa al inmoral capitalismo y, finalmente, se trata de la moral que asumen los revolucionarios en su comportamiento práctico para convertir su proyecto en realidad. Es justamente, con la moral así entendida, en su sentido normativo, que tiene que ver la

problematicidad señalada.

III

Abordemos, pues, la cuestión crucial: ¿hay lugar para la moral en la crítica del capitalismo, en el proyecto de nueva sociedad y en el comportamiento práctico-revolucionario? Y, si lo hay, ¿qué alcance tiene: aleatorio o necesario, negativo o positivo, irrelevante, importante o determinante y decisivo? Tales son las cuestiones que están en juego. Las respuestas de los marxistas a ellas oscilan —sin poder detenernos ahora en sus matices— entre dos posiciones diametralmente opuestas: una, la que niega tajantemente que haya en Marx y el marxismo un lugar para la moral y considera que, si lo hay, ese lugar es innecesario o irrelevante en los tres planos antes señalados, el de la crítica del capitalismo, el proyecto de nueva sociedad y la práctica política revolucionaria. La otra posición es la que sostiene que, en Marx y el marxismo, sí hay un lugar necesario e importante para la moral en los tres planos señalados, pero precisando que su alcance no es determinante o decisivo, como cree cierto “moralismo”, firmemente rechazado por Marx.

¿Cómo inclinarse por una u otra posición que, en verdad, son contradictorias? Lo más aconsejable, al parecer, sería acudir a los textos del propio Marx considerados en toda su amplitud: desde sus textos juveniles, como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana* o las *Tesis sobre Feuerbach* hasta los tardíos, como la *Crítica del Programa de Gotha*, pasando por los intermedios de su madurez, como los *Grundrisse* (manuscritos preparatorios de *El capital*) y *El capital*, o previos a éstos como el *Manifiesto Comunista*. Pero, al detenernos en estos u otros textos, encontramos pasajes que vienen a apoyar una u otra posición contradictoria.

Con respecto a la primera —la que niega que haya lugar para la moral—, vemos que en *La ideología alemana* se dice literalmente: “Los comunistas no predicán ninguna moral”. Y en la misma obra encontramos el argumento en que se apoya esta tesis: no la predicán porque, dada su naturaleza ideológica, toda moral es falsa al encubrir los intereses de la clase dominante a la que sirve. Un rechazo tan categórico como éste lo hallamos también en el *Manifiesto Comunista* con referencia a la moral burguesa. Y la idea de que la transacción (o compraventa) entre fuerza de trabajo y el capital es justa por corresponder a las relaciones capitalistas de producción, de acuerdo con lo que Marx dice en *El Capital*, es interpretada por algunos marxistas en el sentido de que es improcedente la crítica moral del capitalismo. Pasajes como éstos han llevado a algunos autores a incluir a Marx, junto con Nietzsche y Freud, por su crítica de la moral, en el trío de los llamados “filósofos de la sospecha”, y a endosarle a Marx el marbete de “inmoralista” que le asignan algunos marxistas y no marxistas.

Ahora bien, en contraste con los pasajes de los textos marxianos que abonan esta posición, encontramos en uno de sus escritos más tempranos, la *Introducción a la "Crítica de la filosofía del derecho" de Hegel*, el imperativo de subvertir el mundo social en el que el hombre es humillado. Ciertamente, de humillación sólo se puede hablar en un terreno moral y, por tanto, el imperativo de subvertir el mundo que postula el joven Marx es un imperativo moral. Muchos son los pasajes de sus textos juveniles en los que se condena la inmoralidad del capitalismo. Y un contenido moral explícito se advierte, asimismo, en su teoría de la enajenación del obrero en los *Manuscritos de 1844*, de acuerdo con la cual el trabajo enajenado, en las condiciones del capitalismo, hace del hombre (trabajador) un simple medio o cosa. Y en los *Grundrisse* Marx critica la usurpación o robo por el capitalista del tiempo libre que crea el obrero. Y un intenso aliento moral impregna uno de sus últimos escritos, la *Crítica del Programa de Gotha*, al ofrecer su visión de la sociedad desenajenada comunista, articulada —por lo que toca a la distribución de los bienes producidos— en torno a los principios de justicia: uno, conforme al trabajo aportado, en la primera fase de esa sociedad, y otro, conforme a las necesidades de cada individuo, en la fase superior, propiamente comunista.

Sin embargo, aunque a lo largo de la obra de Marx predominan los pasajes que aseguran en ella un lugar a la moral, no puede negarse que existen los que ponen de manifiesto, con la negación de ese lugar, la contradicción antes señalada. Y, a veces, en un mismo texto. Así, por ejemplo, en el *Manifiesto Comunista* a la vez que se descalifica a la moral como un prejuicio burgués, también se critica *moralmente* a la sociedad burguesa por convertir la “dignidad personal” en un valor de cambio. Obviamente, la dignidad personal no es para Marx, como lo es para la burguesía, un valor económico, o sea, un valor de cambio. Así, pues, no cabe negar que en la obra de Marx se dan posiciones contradictorias sobre la moral. Ciertamente los dogmáticos, los beatos que atribuyen a Marx un pensamiento único, rectilíneo, se negarán a admitir esas contradicciones, aunque sea tapando el sol con un dedo. Pero ¿por qué no habría de reconocerse la existencia de estas contradicciones en un pensamiento que se atiene al ritmo de la contradicción de lo real, si para Marx la contradicción está en la vida misma de la realidad humana y social?

Ahora bien, este reconocimiento no nos autoriza a dar por zanjado o resuelto el problema de si hay o no un lugar para la moral en Marx y el marxismo. Por el contrario, nos obliga a abordarlo pero en otro plano; o sea, más allá de este o aquel pasaje, en el marco de la naturaleza y el del sentido del pensamiento entero de Marx y de la práctica que él —como revolucionario— aplicó.

Pues bien, de acuerdo con esa naturaleza y ese sentido nos preguntamos ahora: ¿puede quedar la moral fuera de la teoría y la práctica de Marx y el marxismo o, por el contrario, hay que integrarla como un componente necesario de una y otra? Pero al plantearnos la cuestión en estos términos no se puede pasar por alto, antes de responderla, esta otra cuestión: cuando hablamos de Marx y del marxismo en los que la moral ha de tener o no un lugar, ¿de qué Marx y de qué marxismo hablamos? Pues teniendo a la vista las diversas interpretaciones del legado marxiano, nos encontramos con que no hay un solo Marx, comúnmente aceptado por todos los marxistas (como por otra parte, no hay en la historia del pensamiento, un solo Platón o un único Kant). Y esta pluralidad de Marx y, consecuentemente, de marxismos la atestiguan, por ejemplo, las ruidosas polémicas de hace algunos años entre marxistas, de las que surgía un Marx “científico”, y otro “ideológico”, o también un Marx dividido por sus “cortes epistemológicos” y otro Marx unitario, sin fisuras, compacto, así como un tercero en el que se integraban el “científico” y el humanista, o el “frío” y el “cálido”, según la terminología de Ernst Bloch. No faltaban tampoco en estas polémicas el Marx objetivista, determinista, en contraste con el libertario y subjetivista y, finalmente, el que veía en él conjugados la subjetividad y la objetividad, la determinación y la libertad. Y así podríamos extraer de esas polémicas otros Marx distintos o incluso opuestos entre sí.

Reconocida esta pluralidad, el lugar que en Marx y el marxismo se asigne a la moral dependerá, en definitiva, del modo como se interprete la herencia de Marx y cómo se conciba el marxismo que se remita a él. Recordemos que nos estamos refiriendo a la moral en su sentido normativo, pues ningún marxista podría negar fundadamente que Marx, como ya señalamos, hace objeto de conocimiento a la moral, explicándola en el marco de su concepción del hombre, de la historia y de la sociedad. Pero volvamos a la cuestión del lugar de la moral, poniéndola en relación con la visión que se tenga del legado de Marx. Ciertamente, si Marx es sólo, o ante todo, un científico o descubridor de continentes teóricos (la economía, la historia o la sociedad) y, consecuentemente, el marxismo inspirado por este Marx es sólo una nueva práctica teórica o una nueva ciencia, como dice Althusser, la moral en un sentido normativo no tendría nada que hacer ahí, pues como ya sentenciaba hace años Henri Poincaré, “la ciencia se escribe en indicativo”. O sea, la ciencia de por sí no es moral ni inmoral. Se puede comprender entonces que se hable del “inmoralismo” de Marx, o de la incompatibilidad entre marxismo y moral. Nada nuevo, por cierto, pues ya en tiempos pasados Hilferding y Kautsky hablaban así, al reducir el marxismo a una ciencia positiva, económica y social. Esto les llevó, a su vez, así como a otros pensadores coetáneos, como Vörländer, a buscar fuera del marxismo, en la ética kantiana, la ética (normativa, se sobreentiende) que no encontraban en Marx. Una ética, ciertamente, necesaria para inspirar el comportamiento práctico que requiere el socialismo. Y esa misma reducción del

marxismo a ciencia, con su consiguiente incompatibilidad con la moral, reaparece años después con el “antihumanismo teórico” que Althusser atribuye a Marx, así como con el aséptico marxismo analítico anglosajón de nuestros días. En ambos casos, la moral se esfuma, ya sea al quedar arrinconada en el desván de la ideología “humanista”, según Althusser, ya sea —en la lucha por el socialismo— al ceder su sitio (el de sus bienes y valores) al de los bienes y valores no morales, como hace Allen Wood. Pero, teniendo a la vista las interpretaciones que acabamos de presentar —la althusseriana y la analítico-marxista—, volvamos a las preguntas cruciales que nos inquietan: el marxismo ¿es sólo una ciencia? Y la moral en él ¿es sólo objeto de conocimiento? Veamos nuestras respuestas.

V

Para nosotros, Marx es ante todo el que encontramos tempranamente en sus *Tesis sobre Feuerbach* y, especialmente, en la famosa Tesis XI. Aunque archisabida, vale la pena recordarla, pues no siempre ha sido debidamente comprendida. Esta tesis dice así: “Los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo”. Como puede advertirse fácilmente, esta Tesis XI consta de dos partes claramente delimitadas, pero, a la vez, estrechamente vinculadas entre sí. Aunque en ambas partes encontramos el mismo referente: el mundo (ciertamente, el mundo humano social), lo hallamos a éste en dos perspectivas distintas, si bien no contrapuestas: el mundo como objeto de interpretación y el mundo como objeto de transformación. A cada una de esas perspectivas corresponde un modo de relación del hombre con el mundo: el teórico, o sea, el de su interpretación, y el práctico, es decir, el de su transformación. Ambos, lejos de excluirse, se imbrican, se presuponen mutua y forzosamente. En verdad, Marx no está negando o subestimando —como creen los pragmáticos, tacticistas o practicistas— la necesidad de interpretar o pensar el mundo. Lo que está criticando es limitarse a interpretarlo. O sea, su crítica se dirige al pensar que se encierra en sí mismo, al margen de la práctica indispensable para transformarlo. Pero, por otro lado, para poder cambiar el mundo, hay que pensarlo. Ahora bien, no obstante esta relación mutua insoslayable, lo prioritario y determinante en ella es, para Marx, el momento de la transformación, el de la práctica. Y así lo establece inequívocamente en la segunda parte de la tesis: “de lo que se trata es de transformarlo”. Y justamente porque de ello se trata, porque la transformación del mundo es prioritaria y determinante, Marx critica, en la primera parte de la tesis a los filósofos (o teóricos en general) que “se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo”. Por tanto, esta crítica no apunta a toda teoría, sino a la hasta ahora dominante: la que se limita a interpretar y, por tanto, a la que, por esta limitación, contribuye a dejar el mundo como está.

Hay, pues, en Marx una centralidad de su transformación; o sea, de la praxis, entendida, de acuerdo con la “Tesis XI sobre Feuerbach”, como una actividad que es al mismo tiempo subjetiva y objetiva, teórica y práctica. Y la praxis es central precisamente por que —citemos una vez más— “de lo que se trata es de transformarlo” (el mundo). Consecuentemente, hay que rechazar el teoricismo que encierra a la teoría en sí misma, pues cuando se trata de transformar el mundo no basta la teoría, aunque se necesite de ella, forzosamente, para transformarlo. Por consiguiente, el marxismo que se remite a este Marx de la “Tesis XI”; el que en él se inspira y de él se nutre —sin canonizarlo— puede caracterizarse como una “filosofía de la praxis”. Y tal caracterización es la que ha pretendido fundamentar y desarrollar en mi *Filosofía de la praxis*. Pues bien, teniendo como eje esta centralidad de la praxis, destaquemos cuatro aspectos esenciales del marxismo para ver después cómo entra la moral en cada uno de ellos.

VI

El marxismo es, en primer lugar, una crítica de lo existente y, en particular, del capitalismo: crítica de los males sociales, engendrados necesaria o estructuralmente por este sistema social. Esta crítica —como toda crítica— presupone ciertos valores desde los cuales se hace, valores —morales y no morales— que el capitalismo realmente existente limita, asfixia o niega.

El marxismo es, en segundo lugar, un proyecto, idea o utopía de emancipación social, humana, o de nueva sociedad en la que habrán de desaparecer los males sociales criticados. Se trata, pues, de un proyecto de sociedad (socialista-comunista) en la que los hombres, libres de la explotación y la opresión, y en condiciones de libertad, igualdad y justicia social, así como de dignidad humana, dominen su condiciones de existencia. Un proyecto asimismo necesario, deseable, posible y realizable. *Necesario*, porque si no se llega al socialismo, como alternativa social al capitalismo, la lógica destructiva de su desarrollo conducirá a una nueva barbarie —la de un holocausto nuclear, un cataclismo ecológico o un caos genético—, amenazando así la supervivencia misma de la humanidad. *Deseable*, por la superioridad de sus valores humanistas sobre los económicos que rigen en el capitalismo y por responder al interés y a las necesidades de toda la sociedad. *Posible*, al darse las condiciones históricas y sociales necesarias y, con ellas, la posibilidad de su realización. Y *realizable*, si dada esta posibilidad histórica, los hombres toman conciencia de ella y de la necesidad de actuar para realizarla y, consecuentemente, se organizan y actúan. Por tanto, puesto que todo depende de esta conciencia, organización y acción, ni el capitalismo es eterno, ni el socialismo es inevitable.

El marxismo es, en tercer lugar, pretensión o voluntad de conocer la realidad (el

capitalismo) a transformar; de las posibilidades de transformarla inscritas en ella; de las condiciones necesarias para ella; de las fuerzas sociales que han de llevar a cabo esa transformación, así como de los medios y vías más adecuados para ella. Ciertamente, no basta el conocimiento para alcanzar el objetivo propuesto. Sin embargo, aunque no basta de por sí para su cumplimiento, sí garantiza —al insertarse en el proceso práctico— que el proyecto no se convierta en un simple deseo o sueño, o en una aventura, condenada al fracaso.

Finalmente, el marxismo se distingue por su voluntad de realizar su proyecto de emancipación por su vinculación con la práctica, pues no basta criticar la realidad existente ni proyectar una alternativa social a ella, como tampoco basta —como acabamos de ver— el conocimiento de la realidad a transformar ni el de las posibilidades, condiciones, sujetos y vías o medios necesarios para transformar la realidad. Se requiere el conjunto de actos que constituyen sobre todo la práctica política indispensable para realizar el proyecto de nueva sociedad. Ninguno de los cuatro aspectos señalados puede ser separado de los demás, aunque uno de ellos —la práctica— es determinante, ya que es el eje o gozne en torno al cual giran todos ellos y los mantiene en su unidad.

VII

Considerado así el marxismo, como filosofía de la praxis, volvamos a la cuestión central pendiente: la de las relaciones entre ética y marxismo, o entre marxismo y moral. Podemos abordarla ahora teniendo presente los cuatro aspectos del marxismo que acabamos de mostrar: como crítica, proyecto, conocimiento y práctica transformadora (o política revolucionaria). Con referencia a cada uno de estos aspectos, trataremos de determinar si en el marxismo —como teoría y como práctica— hay un lugar, o un vacío, para la moral.

Veamos, en primer lugar, esta cuestión con respecto al marxismo como crítica. Reconozcamos, de entrada, que hay en él una crítica del capitalismo que no es necesariamente moral, como la que se le hace por no satisfacer las necesidades vitales de la inmensa mayoría (el 80%) de la humanidad. O sea, por considerar que este sistema no ha logrado ofrecer los bienes materiales y sociales necesarios (alimentación, salud, vivienda, educación, seguridad y protección social, etc.) no ya para la “vida buena” de que disfruta una minoría privilegiada, sino para que la inmensa mayoría viva en las condiciones materiales y sociales indispensables. El capitalismo es criticable, en consecuencia, por no proporcionar los bienes no morales (materiales y sociales) correspondientes. Pero el capitalismo de ayer y, con mayor razón, el de hoy, puede y debe ser criticado por la profunda y creciente desigualdad social en el acceso a la riqueza social; por las injusticias sociales que derivan de ella; por la negación o limitación de las

libertades individuales y colectivas o por su reducción —cuando las reconoce— a un plan retórico o formal; por su tratamiento de los hombres, en la producción y el consumo, como simples medios o instrumentos; por su transformación de toda actividad humana —deshumanizándola— en mercancía, y por los millones de vidas humanas que sacrifica con sus guerras, su política económica de hambre y miseria y por sus represiones y genocidios. Todo lo cual entraña la negación de los valores correspondientes: igualdad social, libertad, dignidad humana y vida. Por consiguiente, el capitalismo puede y debe ser criticado desde el punto de vista moral, teniendo presentes esos valores. Y Marx, ciertamente, lo critica moralmente al poner de manifiesto, en sus escritos de juventud, la enajenación a la que el obrero se ve sujeto en su trabajo; al poner de relieve en sus obras de madurez la explotación de que es objeto al verse forzado a vender su fuerza de trabajo al capitalista y al apropiarse éste de la plusvalía que el obrero crea con su trabajo excedente no pagado. Hay, pues, en Marx y el marxismo, una crítica del capitalismo no sólo por no proporcionar los bienes materiales (no morales) indispensables a la inmensa mayoría de la población, sino también porque niega cada día, en la vida real, con sus injusticias y desigualdades, así como con sus atentados contra la libertad la dignidad humana y el derecho a la vida, los valores morales correspondientes.

Estos valores morales, que el sistema capitalista niega y asfixia, y desde los cuales el marxismo critica a ese sistema, son asimismo los que impregnan el proyecto de nueva sociedad como alternativa al capitalismo. Son los valores propios de una sociedad libre de la explotación del hombre por el hombre, tales como las libertades reales, individuales y colectivas de sus miembros, la igualdad social entre ellos, así como el de la justicia distributiva que se destaca claramente en la *Crítica del Programa de Gotha*. En este texto, Marx postula que los bienes producidos en la sociedad se distribuyan conforme al trabajo aportado por sus productores, en la primera fase de la sociedad comunista, y de acuerdo con las necesidades de cada individuo en la segunda fase, superior, o propiamente comunista. Distribución esta desigual, tomando en cuenta las necesidades desiguales de los individuos. Así, pues, para el marxismo, la moral es un componente esencial de su proyecto de emancipación social, humana.

VIII

En cuanto al marxismo como conocimiento, o con vocación científica, ya hemos reconocido que la moral entra en él como objeto de su reflexión, de su ética en su sentido explicativo; es decir, como teoría de este comportamiento humano específico, individual y colectivo, que es el moral. En ella se plantean los problemas suscitados por su naturaleza ideológica, histórica y social. Y, justamente por esta naturaleza, la ética marxista o de inspiración marxiana se distingue —al abordar los problemas morales

fundamentales— de las éticas individualistas, formales o especulativas que pretenden resolverlos al margen de la historia, la sociedad y los intereses de los grupos y clases sociales. Pero la moral no sólo entra en el marxismo como objeto a explicar, sino también como la moral que, no existiendo aún, se propone para una nueva sociedad, justificando racionalmente su necesidad, deseabilidad y posibilidad.

Hay, pues, en el marxismo un lugar para la moral realmente existente como objeto de su conocimiento y, por consiguiente, para una ética en sentido explicativo, como lo hay también para la moral que se postula para una nueva sociedad y, por tanto, hay lugar para una ética en sentido normativo.

Por último, si el marxismo se concibe como “filosofía de la praxis” y, consecuentemente, con una vocación transformadora y, especialmente, por su vinculación con la práctica política, necesaria para transformar el mundo en una dirección liberadora, emancipatoria, este marxismo tiene que afirmar el lugar de la moral en esa práctica, lugar que descubre en los siguientes planos o aspectos de esa práctica política:

Primero: en el contenido moral de los fines y valores que aspiran a realizar con la correspondiente práctica política, a saber: igualdad y justicia social, libertades reales individuales y colectivas, dignidad humana y autorrealización del hombre como fin. Se trata de fines y valores morales, aunque esta práctica persiga también otros fines no propiamente tales, vinculados con la calidad de vida o condiciones de existencia (trabajo, salud, vivienda, alimentación, protección social, etc.).

Segundo: en el significado moral del uso de los medios necesarios para alcanzar esos fines y valores, ya que si han de ser juzgados por su eficacia, han de serlo también por criterios morales que invalidan su uso repulsivo o aberrante.

Tercero: en los valores morales —como los de lealtad, solidaridad, altruismo, coherencia, sinceridad, etc.— que han de darse en los individuos al actuar políticamente, descartando por completo lo que niega esos valores.

Cuarto: por el peso del factor moral en la motivación de la práctica política en situaciones de agudo enfrentamiento con el poder vigente que conllevan altos riesgos y sacrificios, lo que no excluye la motivación por los beneficios que se espera al participar en las acciones para obtener mejores condiciones de la vida.

IX

Llegamos al final de nuestra exposición, respondiendo a la cuestión central que nos habíamos planteado desde el comienzo: la de si hay un lugar o un vacío para la moral y para la ética correspondiente en el marxismo. Y nuestra respuesta, a modo de conclusión, es que sí hay tal lugar. Pero, al afirmar esto, tenemos que precisar o condicionar esta respuesta en los términos siguientes: lo hay si el marxismo se interpreta no en un sentido

determinista, cientifista, objetivista, sino en el sentido praxeológico y humanista de la “filosofía de la praxis”; es decir, como unidad de los cuatro aspectos señalados: crítica de lo existente, proyecto de emancipación social y humana, conocimiento de la realidad a transformar y vocación práctica. Todos ellos articulados en torno a su eje central, la práctica transformadora, pues como dice Marx y citamos de nuevo su *Tesis XI* por última vez: “...de lo que se trata es de transformar el mundo”.

SEGUNDA PARTE

CUESTIONES DE PRINCIPIO Y CUESTIONES CONCRETAS

DEFENSA DE LA FILOSOFÍA EN TIEMPOS ADVERSOS*

SEAN mis primeras palabras para expresar mi más profundo y emocionado agradecimiento al Consejo Universitario de la Universidad de Guadalajara por haberme otorgado la alta distinción de doctor *Honoris causa*, que tanto me honra y con la cual siento reverdecer los estímulos, los afectos y las consideraciones que hace ya largos años recibí a mi paso por las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de esta universidad. Mi efusivo agradecimiento lo extiendo al rector del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, doctor Durán Juárez, y al rector general, licenciado Trinidad Padilla, por las cálidas palabras con las que tan lúcida y generosamente han enaltecido una vida consagrada a la docencia y a la investigación en el campo de la filosofía.

Pero este reconocimiento, que tanto aprecio y agradezco, tiene también para mí un significado que rebasa el estrictamente personal, pues lo interpreto como el reconocimiento de una actividad, de un quehacer, de un modo de encararse racionalmente con la realidad y con las ideas, con el mundo existente y con un mundo ideal o deseado; con lo que es y con lo que debe ser: En suma, reconocimiento de lo que Kant llamaba “filosofar” y de lo que llamamos asimismo filosofía. Y este reconocimiento, así interpretado, es tanto más significativo cuanto que se otorga en tiempos difíciles, y más bien adversos, para la filosofía, y no sólo a escala provincial o nacional, sino —a tono con el sistema mundial en que vivimos— a escala global.

Y no es que haya faltado la atención a la filosofía. Por el contrario, aunque no se proclamara abiertamente, el Estado y las clases dueñas de él nunca han sido indiferentes a la filosofía que reflexiona sobre las relaciones morales, políticas o sociales que el poder estatal pretende controlar. A este respecto, bastaría poner algunos ejemplos de las relaciones armónicas o conflictivas que el Estado ha mantenido con la filosofía, más exactamente con ciertos filósofos. De las primeras —las armónicas— citaremos las de la monarquía prusiana alemana con Hegel y, en nuestra época, las del Estado nazi con Heidegger; en cuanto a las segundas —las conflictivas—, recordemos las que mantuvo Sócrates y el Estado ateniense, en el Renacimiento las de Giordano Bruno y el poder vigente, ambas selladas con la muerte de uno y otro filósofo.

Pero al hablar ahora de los tiempos adversos para la filosofía no nos referimos al hecho, reiterado a lo largo de su historia, del rechazo, por parte del Estado, de determinada filosofía, sino al rechazo actual, por parte de la sociedad, o un sector de ella, de la filosofía en general y, por tanto, no de ésta o aquella filosofía, aunque esto siga dándose desde el poder vigente. Y este hecho, o la tendencia que en él se manifiesta, lo encontramos recientemente en México, como botón de muestra, en las declaraciones de

un alto funcionario del gobierno que deplora el “excesivo” número de filósofos cuando tanto se necesitan los profesionales vinculados con la producción, el mercado y el comercio. Pero en la prensa hemos leído también encuestas con preguntas orientadas a obtener la respuesta deseada: que la filosofía “no sirve de nada”.

No podemos ignorar que esta percepción negativa de la filosofía se da, sobre todo, en los amplios sectores sociales que se alimentan ideológicamente de los medios audiovisuales de comunicación. Pero hemos de reconocer que esta actitud, que se extiende también a las ciencias sociales y a las humanidades en general, no es nueva, pues, en verdad, la idea de la inutilidad de la filosofía es tan vieja como la filosofía misma. En efecto, ya en el siglo VII antes de nuestra era aparece esta idea asociada a uno de los primeros filósofos griegos, Thales de Mileto. Se cuenta que su empleada doméstica no pudo contener la risa cuando su patrón, absorto en sus reflexiones, cayó en un pozo. Esta anécdota legendaria ejemplifica la percepción común y corriente que, desde un punto de vista práctico-utilitario, egoísta, se tiene de la filosofía. Desde él, ciertamente, no se ven las ventajas que pueda tener la reflexión filosófica. Como no podía verla tampoco la madre de Carlos Marx al decirle a su hijo que más le valdría hacerse de un capitalito, en lugar de escribir *El capital*. En la actitud que se revela en estos dos casos, lo práctico, lo ventajoso, se entiende como aquello que conviene al interés personal en su sentido más estrecho. Y, claro está, en este sentido, la filosofía es inútil y el filósofo es el hombre más impráctico del mundo.

Sin embargo, habría que reconocer que ese mismo hombre o mujer común y corriente que así juzga a la filosofía tiene cierta idea sobre el sentido de la vida y la muerte, sobre la finitud o la inmortalidad de la existencia, sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo digno y lo indigno, etc. Y tiene estas ideas aunque no haya llegado a ellas por la vía de la reflexión, sino aspirándolas en el medio social e ideológico en que vive, como el aire que respira. Así, pues, ese mismo y sencillo ser humano que rechaza por inútil la filosofía, tiene también, porque la necesita, una filosofía para andar por casa. Gramsci decía por ello que todo hombre es filósofo.

Pero al hablar de la percepción negativa de la filosofía nos referimos ahora a su significado social; es decir, al que es propio y peculiar de una sociedad, como la nuestra, en la que todas las actividades humanas y sus productos se convierten en mercancías; una sociedad en la que los valores más nobles —la justicia, la belleza, la dignidad humana— se supeditan al valor de cambio; en la que el lucro, la ganancia, mueve las aspiraciones y la conducta de los hombres, y en la que la competencia, el egoísmo y la intolerancia hacen de la sociedad —como decía Hegel— un campo de batalla. En esta sociedad lucrativa, competitiva y mercantilizada, la filosofía —como las ciencias sociales y las humanidades— no son rentables. Y de ahí que en la enseñanza media y superior se aspire —como aspira nuestro alto funcionario —a recortar las alas a la filosofía para que

vuelen a sus anchas las disciplinas gratas al mercado. Y a esta aspiración responde la mayor parte de las universidades privadas y, en general, las empresariales que se fundan exclusivamente para satisfacer las exigencias del mercado. Pero cierto es también que las universidades públicas no escapan, aunque con la resistencia que cada vez debe ser más intensa, a esa tendencia productivista, mercantilista.

Y, para justificar esta tendencia, se arguye descaradamente que la filosofía no es productiva o práctica. Y, en verdad, no lo es en el sentido mercantil, capitalista. Estamos, pues, ante una actitud, aspiración o tendencia que responde a un sistema económico-social neoliberal, en el que con la globalización del capital financiero, la mercantilización de todo lo existente alcanza —tanto a escala nacional como mundial— un nivel jamás conocido.

Tenemos así dos tipos de percepción negativa de la filosofía; uno, del hombre común y corriente que no ve ninguna utilidad personal en ella, y otra, la del capitalista o sus voceros, que niega su utilidad económico-social por no ser rentable en el mercado.

Ahora bien, a esta doble percepción negativa de la filosofía —y al descrédito correspondiente de ella— contribuyen también ciertos filósofos que se llaman a sí mismos “posmodernos” o del “pensamiento débil”. Estos filósofos la descalifican por proponer, en la actualidad, lo que la filosofía, desde Platón a John Rawls, ha propuesto más de una vez: una sociedad justa o una vida humana buena. Los posmodernos interpretan el incumplimiento del proyecto emancipatorio de la Modernidad o el fracaso histórico del “socialismo real” que, realmente, nunca fue socialismo, como el fin de las causas emancipatorias o de los “grandes relatos” según su terminología, que la filosofía de la Ilustración y el marxismo han propuesto. Despejan así el camino al desencanto, a la decepción y a la desconfianza en la filosofía, con el agregado de que, con ello, pierde sentido todo compromiso con los valores, ideales o causas que muchos filósofos, desde Sócrates, han asumido.

A estas percepciones de la filosofía hay que contraponer la reivindicación de su importancia, necesidad y función social. Y no sólo en el sentido teórico-práctico, de contribuir con sus reflexiones a elevar y dignificar al hombre, sino también en el práctico de influir en sus actos, contribuyendo así a dignificarlo, a humanizarlo en la realidad.

Así, pues, si bien la filosofía es inútil, juzgada con un estrecho criterio, egoísta, individual, y si es improductiva, no rentable, al aplicarle el criterio productivista, mercantilista, sí es, por el contrario, productiva, práctica, rentable, en un sentido verdaderamente humano y vital, como la atestiguan momentos clave de su historia: al forjar la moral y la política del ciudadano de la *polis* ateniense; al impulsar en el Renacimiento y en la Modernidad la liberación del individuo de los grilletes del despotismo y de la Iglesia; al inspirar al pueblo francés con los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad en la Revolución francesa de 1789 y en las revoluciones de

independencia en América Latina; al denunciar, desde Rousseau a la escuela de Francfort, el torcido y perverso camino que tomaba el progreso científico y tecnológico y, finalmente para no alargar los ejemplos, al plantearse con Marx y Engels la necesidad y posibilidad de transformar el mundo de la explotación del trabajo por el capital.

Y si nos preguntamos hoy dónde está la importancia, y la utilidad, de la filosofía habrá que responder a ello situándonos en el mundo en el que se hace la pregunta: un mundo injusto, abismalmente desigual; insolidario, competitivo y egoísta; un mundo en el que una potencia —los Estados Unidos— se burla del derecho internacional y recurre a la forma más extrema de la violencia contra los pueblos: la guerra preventiva y a la más bárbara y repulsiva práctica contra los individuos inocentes: la tortura; un mundo en el que la dignidad personal se vuelve un valor de cambio y en el que la política —contaminada por la corrupción, el doble lenguaje y el pragmatismo— se supedita a la economía.

No es posible callar, ser indiferente o conformarse con este mundo que, por ello, tiene que ser criticado y combatido. Pero su crítica presupone los valores de justicia, libertad, igualdad, dignidad humana, etc., que la filosofía se ha empeñado, una y otra vez, en esclarecer y reivindicar. Pues bien, ¿puede haber hoy algo más práctico, en un sentido vital, humano, que este esclarecimiento y esta reivindicación por la filosofía de esos valores negados, pisoteados o desfigurados en la realidad?

Ahora bien, este mundo actual, justamente por la negación de esos valores exige otro más justo, más libre, más igualitario, y otra vida humana más digna, exigencia que desde la *República* de Platón a la sociedad comunista de Marx y Engels ha preocupado a la filosofía. Pero, el cambio hacia ella ¿es posible? Pregunta inquietante a la que la ideología dominante responde negativamente alegando una inmutable naturaleza humana egoísta, insolidaria, agresiva, intolerante. Toca a la filosofía salir al paso de esta operación fraudulenta de convertir los rasgos propios del *homo economicus* de la sociedad capitalista en rasgos esenciales e invariables de la naturaleza humana. Con ello la filosofía presta un servicio no sólo a la verdad, sino a la esperanza en el cambio hacia un mundo alterno con respecto al injusto y cruel en que vivimos. Y necesitamos también de la filosofía para deshacer los infundios de los ideólogos que proclaman que la historia ya está escrita o ha llegado a su fin con el triunfo del capitalismo neoliberal, “democrático”, hegemonizado unilateralmente por los Estados Unidos. Pero, la historia, puesto que la hacen los hombres, ni está ya escrita ni es inevitable. Y puesto que en estas cuestiones se halla en juego el destino mismo de nuestras vidas y de nuestra acción, nada más vital y práctico que el papel esclarecedor de la filosofía con respecto a ellas, así como su intervención en cuestiones tan vitales como las del progreso científico y técnico cuando éste se vuelve contra el hombre; las relaciones entre política y moral cuando la política se corrompe o se vuelve “realista”; la del dominio del hombre sobre la naturaleza, cuando,

guiado sólo por el lucro, mina la base natural de la existencia humana y, finalmente, la del imperio que destruye la convivencia pacífica entre los pueblos.

Ahora bien, no hay que caer en el ciego optimismo que ve en la filosofía respuestas o certezas para todos los interrogantes. La filosofía no tiene, por ejemplo, respuestas definitivas para asegurar la armonía entre lo universal (los derechos humanos) y lo particular (la diversidad de tradiciones y culturas). Pero, en contraste con los infundios de la ideología dominante, del delirio de los fanáticos políticos o religiosos o de la siembra corrosiva de los renegados, la filosofía nos ofrece, con su crítica y argumentación racional y sus diseños meditados de una vida más humana, la vía más confiable para navegar hacia un buen puerto, aunque no seguro.

Se hace, pues, necesaria, en tiempos de confusión e incertidumbre, reivindicar la filosofía justamente por su importancia y utilidad humana, práctica, vital.

Y, de acuerdo con esta necesidad, acepto sumamente complacido el grado de doctor *Honoris causa* que me concede la Universidad de Guadalajara, porque si bien esta alta distinción mucho me honra personal y académicamente, honra aún más humana y socialmente a la filosofía.

* Discurso pronunciado en la Universidad de Guadalajara al ser investido con el grado de doctor *Honoris causa*, Guadalajara, Jalisco, 1º de junio de 2004.

EL HUMANISMO HOY*

I

Empecemos nuestras reflexiones precisando lo que entendemos por humanismo. Pero, al hacerlo, advertimos en seguida que no existe el HUMANISMO, así con mayúsculas, en abstracto, sino los humanismos que han surgido y predominado en situaciones históricas concretas.

Tracemos, pues, aunque sea esquemáticamente, el itinerario de los humanismos históricos. Tenemos, como un primer hito en el camino, el humanismo clásico de la Grecia antigua, que exalta la vida teórica, contemplativa, como la verdadera propiamente humana. Lo humano carece aquí de un alcance universal; sólo se da en los hombres “libres”, propietarios de esclavos o ciudadanos de la *polis*, de la que quedan excluidos — en la Atenas clásica— dos tercios de la población.

En el humanismo cristiano que le sucede, a diferencia del humanismo clásico, la cualidad humana no sólo se halla por encima de las diferencias de raza, sino también por encima de las diferencias territoriales y sociales. Tiene por ello una dimensión más universal, ya que reconoce la dignidad humana en todos los hombres. Pero lo propiamente humano, que en este mundo terreno sólo conoce la finitud, la imperfección y la desdicha, se alcanza más allá de “este valle de lágrimas” en una vida sobrenatural.

El humanismo moderno que surge y se desarrolla con la sociedad burguesa pone al hombre como centro y fin. Lo humano se presenta con una dimensión universal aquí en la tierra, en virtud de la naturaleza o esencia humana común a todos los individuos, por encima de sus diferencias sociales o culturales. Y lo humano se da propiamente cuando el hombre es tratado —como postula Kant— como un fin y no como un medio. Pero esta dimensión universal, abstractamente igualitaria, no toma en cuenta las desigualdades reales de la sociedad dividida en clases ni la enajenación del hombre como obrero al convertirse en simple medio o instrumento de producción.

Las sociedades que, en nuestra época, después de la Revolución rusa de 1917, pretendían construir una nueva sociedad, un humanismo socialista, por causas complejas que no podemos examinar ahora, este humanismo no se ha alcanzado realmente en las sociedades del llamado “socialismo real”.

II

En todos estos humanismos históricos, nos encontramos con humanismos limitados. Limitado a los hombres “libres” en el humanismo clásico; limitado al plano espiritual en el mundo terreno o reservado a un mundo ultraterreno, sobrenatural; reducido al plano

formal, abstracto del hombre como ciudadano y, por último, limitado a la realidad, como el humanismo socialista en los países europeos del Este, ya que en ellos el “socialismo real” era irreal como socialismo.

Es la realidad social en la que surgen los diferentes humanismos la que les impone su limitación a sectores sociales dominantes o privilegiados, la que le imprime un carácter formal a su universalidad o la que lo pone en contradicción con el ideal socialista que proclama. Pero, cualquiera que sea la forma en que se manifieste históricamente el humanismo, éste se presenta como una actitud filosófica que afirma el valor de ser hombre. El hombre es la medida de todas las cosas, dice Protágoras en la Antigüedad; el hombre es un fin en sí mismo, sentencia Kant en los tiempos modernos; “la raíz del hombre —afirma el joven Marx— es el hombre mismo”.

En el humanismo clásico, el valor del hombre se asienta en la razón; en el humanismo moderno, burgués, se reafirma su racionalidad y ésta, desplegada en la ciencia y la técnica, convierte al hombre, al desarrollar inmensamente las fuerzas productivas, en amo y señor de la naturaleza. En el humanismo socialista de inspiración marxiana, el hombre se desarrolla histórica y socialmente como ser humano, y al transformar a la naturaleza se transforma a sí mismo. Pero, trátase del humanismo clásico o moderno, del teórico o práctico, con unas u otras limitaciones históricas, de clase, el humanismo entraña cierta reivindicación de lo humano o la exaltación del hombre como un valor, o valor supremo. Esta reivindicación o exaltación lleva aparejada una protesta —en diversos planos, de distinto alcance de acuerdo con la forma de humanismo— contra lo que hay de inhumano o antihumano en las relaciones entre los hombres (de dominio y servidumbre, de explotación y opresión).

III

Sin embargo, no siempre el humanismo se ha reivindicado. Desde los tiempos modernos, y particularmente en nuestra época, el humanismo ha sido impugnado desde diversos ángulos, ya sea porque se le considere utópico o bien un ideal irrealizable. En este doble sentido, cabe hablar de un antihumanismo teórico en el plano del pensamiento, y de un antihumanismo práctico en la vida real.

Ya en el siglo XVIII, en plena Ilustración; es decir, cuando campea la confianza en el poder de la razón como instrumento de emancipación, de humanización, Rousseau sostiene que la cultura y la técnica pueden volverse contra el hombre, degradándolo o corrompiéndolo. Rousseau pretende así vacunar a sus contemporáneos contra el optimismo ilustrado, racionalista.

Por otra parte, la absolutización del comportamiento negativo del hombre —egoísta, agresivo— hace imposible el humanismo. Es lo que vemos ya antes del ginebrino en la

filosofía política de un Hobbes, en el siglo XVII, ya en la modernidad burguesa. El hombre —afirma— es, por su naturaleza, “un lobo para el hombre” y en su “estado natural” sólo puede estar en una constante “guerra de todos contra todos”. Sólo la sociedad fundada en un “contrato social” impide este aniquilamiento mutuo. Este antihumanismo *avant la lettre* lo hallamos también dos siglos más tarde en la economía política inglesa, en la que subyace una concepción del hombre como individuo egoísta que convierte a la sociedad —como dice Adam Smith— en un campo de batalla. Aunque David Ricardo y Adam Smith proponen ese egoísmo como un rasgo de la “naturaleza humana” y, por tanto, universal y ahistórico, sus ojos de economistas están puestos en la sociedad moderna burguesa de su tiempo, cuya inhumanidad consideran cínicamente como algo dado, natural y, por consiguiente, inevitable e insuperable.

Este antihumanismo implícito, larvado, de la economía política inglesa pasa, en las primeras décadas del siglo XIX, a la concepción hegeliana de la sociedad civil, esfera que él concibe también —siguiendo a Adam Smith— como un campo de batalla en el que los individuos y los grupos sociales (o “corporaciones”) entran en conflicto, ya que sólo se guían por sus intereses particulares, egoístas. Lo propiamente humano sólo se da, para Hegel, en los hombres como miembros de la comunidad política o Estado. Es ahí donde al guiarse por altos intereses del Espíritu, de la Razón, se concilian o resuelven los conflictos irreconciliables en la sociedad civil.

Ya en nuestra época, particularmente en el periodo que se abre con la derrota del nazismo en la segunda Guerra Mundial, y como reacción ante los monstruosos crímenes nazis contra la humanidad, surge la necesidad de poner en el centro de la atención los valores y derechos humanos brutalmente hollados. El auge del existencialismo en los años cuarenta y cincuenta se explica por esta reacción humanista. El título de un texto de Sartre de la época: *El existencialismo es un humanismo*, indica claramente el giro humanista de esta filosofía. Por otro lado, los *Manuscritos de 1844* del joven Marx, apenas divulgados hasta entonces, permiten redescubrir y revalorar el lado humanista de su pensamiento. Este humanismo marxista se refuerza aún más al denunciarse —en los años cincuenta— al estalinismo, que se revela como la antítesis del proyecto socialista de emancipación humana y, en definitiva, como antihumanismo práctico, real.

Podemos decir, por ello, que la extensión de los aspectos negativos, antihumanistas de la sociedad contemporánea explican la extensión en el plano filosófico del humanismo, que se encarna sobre todo en el existencialismo y en el marxismo que reivindica el contenido humanista del pensamiento de Marx. Pero, al mismo tiempo que encontramos afirmado este humanismo teórico, o más exactamente filosófico —como reacción al antihumanismo real—, tenemos también un antihumanismo teórico. No se trata ya del antihumanismo larvado, implícito de la filosofía política de Hobbes con su idea del hombre como “lobo del hombre”, o de la concepción de la sociedad civil como “campo

de batalla” o “guerra de todos contra todos”, que sustentan los economistas ingleses y Hegel, sino que estamos ante un antihumanismo explícito, abierto. Se contrapone así al humanismo, fundado teóricamente, lo que uno de sus exponentes, Louis Althusser — otro exponente del que nos ocuparemos brevemente a continuación es Heidegger— llama precisamente el “antihumanismo teórico”. Porque el humanismo, a juicio suyo, carece de títulos teóricos que lo legitimen.

IV

Heidegger es uno de los filósofos más importantes de nuestra época. Su nombre ha vuelto a ocupar el primer plano en estos años no sólo por razones filosóficas sino también políticas: al esclarecerse y probarse su vinculación con el nazismo. El problema filosófico fundamental que le interesa es el viejo problema metafísico del Ser, pero su novedad consiste en abordarlo desde el análisis de la existencia del único ente que se pregunta por el Ser: el hombre. Pero, a juicio suyo, lo que define su filosofía no es el hombre, sino el Ser, o más exactamente la búsqueda del Ser. Por ello, rechaza que su filosofía sea existencialista. Por otra parte, si se entiende por humanismo poner al hombre en el centro, como sujeto, porque hay un fundamento para ponerlo, el humanismo está en crisis. En cuanto que para Heidegger el Ser no puede concebirse como *Grund*, o fundamento, el hombre no puede ocupar la posición de “centro” de la realidad, que ese fundamento debiera asignarle. Ahora bien, sigue argumentando Heidegger, no hay humanismo posible si el hombre no puede apelar a un fundamento trascendente. El humanismo es insostenible porque el hombre no puede apelar a ese fundamento. El antihumanismo de Heidegger presupone, pues, una conexión entre crisis del humanismo y negación de un principio o fundamento trascendente, negación que en Nietzsche se expresa como “la muerte de Dios”. Se podría oponer a la conclusión de Heidegger una consecuencia de signo opuesto, como la que postula el joven Marx: justamente porque no hay tal principio trascendente, el hombre ha de encontrar ese fundamento en sí mismo, o dicho con sus propias palabras: “la raíz del hombre es el hombre mismo”. De este modo, el humanismo pone al hombre en el centro de la realidad, sin necesidad de que un principio o fundamento exterior o trascendente le asigne ese puesto.

V

El antihumanismo fue sostenido también abiertamente por el filósofo marxista francés Louis Althusser, al caracterizar todo humanismo como ideológico, pues, a juicio suyo, carece de fundamento científico. Althusser niega por ello la validez teórica del

humanismo marxista, ya que —según él— se apoya en un concepto ideológico de hombre: el concepto que gira en torno al eje de la enajenación en los *Manuscritos del 44* del joven Marx.

De este modo, al homologar infundadamente —a nuestro modo de ver— ese concepto marxiano con el especulativo, abstracto, de Feuerbach, Althusser extirpa un aspecto esencial del marxismo: su lado humanista, como proyecto de emancipación, o lo reduce a pura ideología sin valor teórico, científico. Introduce así en el seno mismo del marxismo una escisión científicista, positivista entre ideología y ciencia; o sea, entre su lado humanista, como proyecto de emancipación humana, y su lado científico, como conocimiento de la realidad que hay que transformar para poder realizar ese proyecto. La premisa althusseriana de que todo concepto de hombre es ideológico (en el sentido peyorativo de falso, distorsionado) puede refutarse con un concepto de hombre real, histórico y social, que es a su vez el de individuo concreto inseparable de las relaciones sociales. Con base en esta concepción del hombre, el humanismo se concibe no ya como una simple aspiración o ideal utópico, sino como un proyecto necesario y deseable, cuya realización ha de tomar en cuenta las posibilidades reales que el conocimiento objetivo, científico, descubre en la propia realidad.

VI

Ciertamente, mucho más grave y peligroso que el antihumanismo teórico es el antihumanismo real, práctico. Formas extremas de ese antihumanismo que se da a lo largo de toda la historia humana son —en nuestra época— el nazismo y el estalinismo con sus prácticas aberrantes y criminales contra el hombre. Pero el antihumanismo se hace presente no sólo en la persecución, la tortura o el crimen, sino también en formas menos visibles pero no por ello menos degradantes para los seres humanos. Si por humanismo se entiende toda actitud hacia el hombre o toda conducta humana en la que el ser humano debe ser tratado como un fin y no como un simple medio o instrumento, y si por humanismo hay que entender también la elevación del hombre como hombre; o sea, el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creador, así como las relaciones entre los hombres en las que unos y otros se reconocen y afirman como seres humanos, el humanismo no sólo hay que buscarlo en el comportamiento de los individuos sino también en las instituciones, sistemas o relaciones que lo hacen posible. Por el contrario, el antihumanismo podrá encontrarse cada vez que del hombre se hace un medio, un instrumento o una mercancía; es decir, en todo aquello que lo rebaja o degrada o que detiene o limita el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creador.

El antihumanismo, pues, es asunto teórico y práctico. Y la práctica nos dice que, en

nuestro tiempo, no sólo sigue dándose en las formas tradicionales de la persecución, la tortura y el crimen sino también en la vida cotidiana, en la que calladamente se imponen las exigencias de instituciones, sistemas y relaciones antihumanistas.

El antihumanismo impregna el sistema económico y social capitalista, en el que impera como ley suprema el lucro y la ganancia, en el que el trabajo humano se convierte en mercancía, y en el que las relaciones entre los hombres se cosifican o deshumanizan. Este proceso de impersonalización o deshumanización se extiende de la esfera del trabajo, de la producción, al consumo e invade todas las relaciones humanas. El universo kafkiano cada vez más fielmente refleja la deshumanización de la realidad social. El capitalismo, estructuralmente, por llevar en su entraña semejante cosificación y deshumanización, es hostil al humanismo.

VII

Pero el antihumanismo no sólo se manifiesta al ser tratados los hombres y los pueblos simplemente como medios y no como fines, sino también en actividades que, no obstante su potencial humanista, emancipatorio, se vuelven —en las condiciones sociales contemporáneas— contra el hombre. Me refiero ahora a la ciencia y a la tecnología basada en ella. Nadie puede negar el inmenso progreso que ha significado y significa el desarrollo científico y tecnológico al crear las condiciones —primero con el trabajo maquinizado y más tarde con el automatizado— para ampliar el “tiempo libre” y, con él, para realizar las posibilidades creadoras del hombre. Sin embargo, en las condiciones sociales en que domina la apropiación privada de los medios de producción, éstos, lejos de estar al servicio de las necesidades del hombre, se alzan contra él: *a)* al incrementar el desempleo y la miseria, y con ello las condiciones inhumanas de existencia; *b)* al convertir el dominio del hombre sobre la naturaleza en destrucción de la base natural de su existencia; *c)* al incrementar el potencial destructivo de las armas bélicas hasta el punto de amenazar la supervivencia misma de la humanidad, y *d)* propiciar, con los avances de la ingeniería genética, la posibilidad de manipular con fines antihumanos el patrimonio genético de los hombres.

Vemos, en suma, que cierto uso de la ciencia y la técnica, en nuestros días, tanto más peligroso cuanto más acelerado en su progreso, se vuelve contra el hombre. Por último, el humanismo sufre en nuestra época los embates cotidianos de los medios de comunicación de masas, en cuanto que éstos contribuyen a vaciar espiritualmente a sus destinatarios, a limitar su capacidad de reflexión, crítica y decisión, y a estandarizar sus gustos, ideales y valores. Los medios de comunicación de masas contribuyen así a justificar, como un hecho natural e inevitable —e incluso deseable—, la cosificación y deshumanización que impera efectivamente, así como los efectos destructivos del

progreso científico y técnico.

VIII

El cuadro que acabamos de trazar del ser humano en la sociedad contemporánea no debe llevarnos a un pesimismo de la voluntad o de la inteligencia, para valernos de expresiones conocidas de Gramsci. Sería caer en un fatalismo histórico de signo negativo, opuesto a otro de signo positivo que también debe ser rechazado: el progresismo lineal, inexorable. La historia la hacen los hombres y en sus manos está tanto el degradarse como el elevarse en ella. Lo que prueba que el antihumanismo práctico, al que nos hemos referido, no significa la derrota de todo proyecto humanista. Pero sí plantea, como una tarea vital y actual, la necesidad apremiante de rescatar, desarrollar y consolidar un humanismo que responda a las exigencias, posibilidades y condiciones de nuestra época.

Pero el humanismo de hoy tiene que dejar a un lado una idea central del humanismo de ayer: aquélla que viene de la Ilustración y que Descartes formuló categóricamente: la del hombre como dueño y señor de la naturaleza. Una idea que incluso Marx hace suya, aunque poniendo ese dominio al servicio no de una clase, sino de toda la sociedad.

Pero hoy sabemos muy bien que el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, lejos de servir al hombre, se vuelve contra él al destruir la base natural, indispensable de su existencia.

El humanismo hoy exige, por todo ello, no sólo una nueva relación entre los hombres, sino también una nueva relación del hombre con la naturaleza. Ha de ser, por tanto, no sólo social —más exactamente socialista—, sino también ecológico, o más precisamente ecologista.

* Conferencia de clausura del X Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Morelia, Michoacán, en noviembre de 2005.

RAZONES Y SINRAZONES DE LA TOLERANCIA*

TOLERANCIA e intolerancia: dos modos de vivir los individuos y los pueblos su relación con el otro. Dos modos antagónicos de relacionarse mutuamente, pues el espacio que uno ocupa no deja lugar para el otro. Históricamente, en esa relación, la intolerancia hasta hoy ha pesado más que la tolerancia. Han tenido que pasar siglos, muchos siglos, para que la conciencia de la necesidad de ser tolerantes comenzara a iluminarse. Y ha sido precisamente en la época de las Luces o de la Ilustración, ya avanzada la Modernidad, y justamente después de darse la intolerancia en la forma extrema de las guerras de religión, cuando Locke reivindica la tolerancia en esa esfera. Y, poco más tarde, el mismo Locke, seguido por Voltaire y Rousseau, extenderán esa reivindicación al campo de la política. Y, más tarde aún, ya en el siglo XIX, en las sociedades burguesas que hacen suyos los principios libertarios, igualitarios y fraternales de la Revolución francesa, la tolerancia aflorará en la vida política y, por estrechos senderos, se irá abriendo paso en la vida cotidiana.

Por estos logros, limitados, pero indudables, los orígenes de la tolerancia suelen ser asociados exclusivamente a la cultura occidental, en tanto que la intolerancia se vuelve patrimonio de la cultura premoderna o no occidental. Con la exaltación de las expresiones de tolerancia en Occidente desde la Modernidad, se ha tendido un tupido velo sobre las manifestaciones de la intolerancia occidental tan extremas como las conquistas, guerras de rapiña, colonizaciones e invasiones. Con ese velo se ha sustraído a la memoria histórica lo que, en contraste con esa intolerancia occidental, se ha dado —ciertamente, no como regla— fuera de Occidente o antes de la Modernidad. Baste mencionar, a título de ejemplo de ese contraste, que en el reino árabe del Al-Ándalus, en la España árabe-andaluza y en un terreno tan fructífero para la intolerancia como el de la religión, hubo una tolerancia que se expresaba en la convivencia y el respeto mutuo de las convicciones y prácticas religiosas entre musulmanes, cristianos y judíos. Pero es innegable que, históricamente, tanto en Occidente como fuera de él, tanto en la Antigüedad como en la Modernidad y hasta el siglo XX, con los ejemplos sin precedentes de Auschwitz, Hiroshima y el Gulag, la balanza se inclina decididamente hacia el platillo de la intolerancia. Ahora, bien, esta tremenda verdad histórica no debe llevar a la conclusión, a la que fácilmente se llega de acuerdo con cierta concepción esencialista, ahistórica de la naturaleza humana, de que la intolerancia está inscrita en ella como un rasgo esencial e inmutable. Pero el hombre no es tolerante o intolerante por naturaleza, aunque sí está en ella la posibilidad de ser lo uno o lo otro, posibilidad que, tanto para darse como para realizarse, requiere una serie de circunstancias, condiciones o

mediaciones, fundamentalmente sociales. Así, por ejemplo, en una sociedad capitalista como la nuestra, regida por el principio del lucro y de la rentabilidad, en la que —como ya decían Adam Smith y Hegel— impera “la guerra de todos contra todos” y en la que se exalta como virtudes la competitividad y la afirmación de uno a costa del otro y, por tanto, el egoísmo, el terreno queda perfectamente abonado para que fructifique la intolerancia.

En términos generales, abstractos, la tolerancia y la intolerancia se presentan como los polos positivo y negativo, respectivamente, de una relación mutua. Ahora bien, ¿qué razones o sinrazones justifican la positividad y negatividad de una y otra? Y este valor o disvalor en uno u otro caso, ¿es relativo a absoluto? Responder a estas dos cuestiones presupone precisar la naturaleza y el alcance de la tolerancia y de la intolerancia, así como determinar hasta qué punto mantienen —no en un plano general, abstracto, sino histórico, concreto— su identidad o naturaleza propia. Se impone, pues, la necesidad de definir lo que entendemos por tolerancia y, consecuentemente, su reverso: la intolerancia. Sólo así podremos ver si, en situaciones concretas, se mantiene o rebasa el marco conceptual de su definición. Se trata, por tanto, de determinar si las razones y sinrazones están sólo, y permanentemente, de un lado o si, por el contrario, el lugar de ellas, en situaciones determinadas, pudiera intercambiarse en una dialéctica peculiar de la tolerancia y la intolerancia.

Veamos, pues, y en primer término, qué entendemos por tolerancia.

Se trata, en primer término, de una relación entre sujetos individuales o colectivos en posiciones diferentes. Sus diferencias pueden ser de intereses, convicciones, gustos, preferencias, tradiciones, culturas o modos de vida. Se trata, en segundo término, de diferencias que, por su carácter, nos importan, ya que nos afectan en un sentido u otro, razón por la cual no podemos permanecer indiferentes ante ellas. En tercer término, estas diferencias, medidas por el patrón con que las juzga el sujeto tolerante, no pueden ser compartidas por él y, por consiguiente, las rechaza. Sin embargo, aunque no las comparta y rechace, las tolera. Es decir, las respeta, al reconocer el derecho del otro a tenerlas y mantenerlas. Empero —y éste sería un cuarto rasgo distintivo de la tolerancia—, aunque respete y tolere la diferencia correspondiente, esto no significa que renuncie al empeño de que el otro la modifique, asimilándola a su posición propia. Pero todo ello con estas dos condiciones sin las cuales dejaría de ser tolerante: primera, que su empeño de que el otro modifique su posición discurra por la vía de la persuasión, de la argumentación racional y del diálogo. Y segunda, que admita, asimismo, que el otro pueda mantener su posición y que, por esta vía discursiva, pueda hacerle cambiar la suya. O sea, que la posibilidad de superar la diferencia se espere no sólo del otro, sino también de uno mismo. Ahora bien, el consenso, independientemente de que se alcance o no, presupone el respeto al disenso; vale decir, el derecho a mantener la diferencia de que se trate.

Tales son, a nuestro modo de ver, los rasgos distintivos de la tolerancia. Admitidos éstos, resulta fácil perfilar, por contraposición, los rasgos propios de la intolerancia. Pero, previamente, hay que subrayar que una y otra se dan en un terreno común: el de la diferencia, para añadir de inmediato que lo que enfrenta radicalmente la tolerancia y la intolerancia es la actitud diametralmente opuesta hacia la diferencia correspondiente.

Aunque en una y otra actitud median diferencias que importan, que no se comparten y se rechazan, el sujeto intolerante no las respeta ni acepta el derecho del otro a mantenerlas. Por el contrario, se empeña en reducir lo ajeno a lo propio; o sea, en disolver la diferencia del otro en la identidad de uno. Pero mientras que con la tolerancia, como ya hemos señalado, no se renuncia a superar las diferencias modificando, por la vía de la razón, las posiciones ajenas, así como las propias, la intolerancia sólo admite esa modificación si la lleva a cabo el otro y, además, por la vía de la imposición o la coerción. Consecuentemente, la tolerancia presupone lo que la intolerancia niega, a saber: la libertad del otro. Por esta razón, se trata de un modo de relación entre sujetos libres y como tal constituye una condición indispensable para la convivencia pacífica entre los individuos y los pueblos. La tolerancia, por todo ello, es imprescindible en una sociedad verdaderamente democrática que aspira a superar las diferencias por el consenso de la mayoría; pero, a su vez, para evitar la tiranía de ésta, respeta las diferencias al reconocer el derecho de individuos, grupos o minorías a mantenerlas con su disenso.

Así, pues, la tolerancia es un valor asociado a la libertad, al respeto mutuo, a la convivencia pacífica y a la democracia real. Por ello, es necesaria y deseable en las relaciones entre los individuos y los pueblos, aunque esta necesidad y deseabilidad tiene que enfrentarse en la realidad, en determinadas circunstancias, a la intolerancia efectiva. En verdad, como ya hemos señalado, históricamente, la intolerancia no sólo se ha hecho presente, sino que ha prevalecido una y otra vez, no obstante los espacios que le ha arrancado la tolerancia.

Pues bien, en esta confrontación a la que se ve forzada la tolerancia ¿puede mantenerse ésta como un valor absoluto, incontaminado, de tal manera que las razones que la justifican sean válidas en cualquier situación o enfrentamiento con la intolerancia? Dicho en términos tajantes: ¿se debe tolerar todo? Y con esta pregunta estamos apuntando a una cuestión que, obviamente, no es pragmática o a un cálculo de sus ventajas o beneficios en determinadas circunstancias, sino a una cuestión fundamentalmente moral como se desprende de ese “debe” de la pregunta. Insistamos en ella: ¿se debe tolerar todo, incluso lo intolerable? Si la tolerancia es una relación entre sujetos libres, ¿se debe tolerar la intolerancia; es decir, que el reconocimiento recíproco de la libertad sea desplazado por la imposición y coerción que destruya la autonomía y la libertad del otro? Si la tolerancia exige que el otro sea respetado y tratado dignamente, como un fin, ¿se puede admitir la intolerancia del que trata al otro como simple medio o

instrumento? En suma, ¿hay razones que justifiquen, en ciertas situaciones concretas, poner límites a la tolerancia? Ahora bien, cuando hablamos de límites de la tolerancia, no nos referimos a los que imponen, sin razón alguna, ciertas diferencias en determinados campos. Así, por ejemplo, Locke sostenía la necesidad de la tolerancia en materia de religión, pero la limitaba, dentro de ella, a los creyentes, pues no aceptaba —es decir, no toleraba— la libertad de los ateos o de los no creyentes. Al limitar así la tolerancia, dejaba abierta las puertas de par en par a la intolerancia. Pero las diferencias en materia de religión no justifican que se ponga semejante límite a la tolerancia. Como no se justifica tampoco en el terreno del pensamiento (en las ciencias o la filosofía), de las artes o la literatura, de las preferencias sexuales, etc. Y no se justifica racionalmente esa limitación puesto que la tolerancia, como hemos sostenido, entraña el reconocimiento y respeto de las diferencias.

Pero volvamos a la cuestión central antes planteada: ¿se puede tolerar todo de tal manera que, cualesquiera que fuesen las circunstancias, la tolerancia no tendría límites y, por tanto, se mantendría siempre fiel a sí misma, pura e incontaminada, incluso ante la intolerancia? Y nuestra respuesta es negativa. Ciertamente, no se puede tolerar todo; la tolerancia tiene límites tanto en el terreno del pensamiento como en el de la acción; no se puede tolerar la apología del terrorismo, del racismo o la xenofobia, como tampoco, en la práctica, las agresiones o invasiones de pueblos, el nacionalismo excluyente, las persecuciones por motivos religiosos, ideológicos, étnicos o sexuales, o la violación de los derechos humanos. El catálogo de lo que no debe tolerarse es, lamentablemente, muy amplio y no se agota, por supuesto, con los casos mencionados.

Tolerar la intolerancia en todos ellos entrañaría contribuir a la limitación o destrucción de los valores asociados a la tolerancia: libertad, respeto mutuo, dignidad humana, convivencia pacífica, democracia real. Y significaría, asimismo, hacerse cómplice —voluntaria o involuntariamente— de los males, sufrimientos, indignidades que en esos casos la tolerancia acarrea a los individuos y a los pueblos.

En nuestros días aún quedan testigos de las trágicas consecuencias que tuvo, en los años treinta del siglo pasado, para millones de seres humanos la intolerancia tolerada o no tolerada a su debido tiempo. Los campos de exterminio nazi, con sus horrores sin precedentes, constituyen el ejemplo extremo de la intolerancia a la que condujo el sistema totalitario en Alemania por haber sido tolerado en su génesis y desarrollo. En verdad, fue tolerado; primero, internamente por la República de Weimar que le permitió legal, democráticamente, llegar al poder y, tolerado más tarde, exteriormente, por las complacientes potencias “democráticas” occidentales que podían haberlo frenado cuando aún era posible. Tolerarlo condujo al exterminio o genocidio que, como encarnación del mal absoluto, simbolizó Auschwitz, y condujo, asimismo, al espantoso costo en vidas humanas que representó para los pueblos europeos, y particularmente para el pueblo

soviético, la segunda Guerra Mundial.

Así, pues, no obstante su valor, su necesidad y deseabilidad, la tolerancia tiene límites en determinadas circunstancias, sobre todo cuando está en juego el destino mismo de la tolerancia y de los valores —libertad, respeto mutuo, dignidad humana— asociados a ella. Ciertamente, ser intolerante en esas circunstancias significa practicar lo opuesto a la tolerancia y recurrir incluso a la forma más indeseable de la intolerancia como es la violencia misma.

En conclusión, el problema de la relación entre tolerancia e intolerancia no puede plantearse en abstracto, como si se tratara de una relación entre dos términos fijos, inmutables. Por el contrario, se trata de una relación que, en ciertas situaciones concretas, obliga a invertir la posición de uno de los términos, convirtiéndose en su opuesto, al no tolerarse lo intolerable. En esas circunstancias, la tolerancia no sólo tiene límites, sino que debe negarse a sí misma, y transformarse en su contrario, justamente para poder negar la intolerancia. Ciertamente, la tolerancia, de acuerdo con la definición que hemos dado de ella, es un bien necesario y deseable para asegurar la convivencia pacífica y el respeto mutuo entre los individuos y los pueblos, y ésta es la razón fundamental que la justifica. Pero, en determinadas circunstancias, precisamente para salvarse a sí misma y salvar los valores que entraña, tiene que dejar de serlo y, en consecuencia, la intolerancia también se hace necesaria y deseable por las razones que la justifican. Así, pues, en este plano concreto, histórico y social, hay razones y sinrazones para una y otra.

- * Ponencia presentada en la mesa redonda “Figuras y símbolos de la tolerancia”, organizada por el Instituto de Filosofía, CSIC, de Madrid, España, durante el Congreso Interamericano de Filosofía y el Congreso Iberoamericano de la Sociedad de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Lima, Perú, 12-16 de enero de 2004.

POR QUÉ SER MARXISTA HOY*

LA DECISIÓN del Consejo Universitario de la Universidad de La Habana de otorgarme el grado de doctor *Honoris causa* me ha conmovido tan profundamente, que la expresión de mi agradecimiento resultaría pobre e insuficiente. Pero no puedo dejar de decir que tan alta y honrosa distinción la aprecio, sobre todo, por provenir de una institución universitaria que, junto a sus elevadas contribuciones académicas, tanto ha dado al realce y a la realización de los valores que más podemos estimar: la verdad, la justicia, la dignidad humana, así como la soberanía nacional, la solidaridad, la convivencia pacífica y el respeto mutuo entre los pueblos.

Pero a este agradecimiento institucional, quisiera agregar el personal por la fraternal, lúcida y bella *Laudatio* de Roberto Fernández Retamar, de quien me siento desde hace ya casi cuarenta años no sólo compañero de ideas y esperanzas y admirado lector de su admirable obra poética, sino también persistente seguidor de su conducta intelectual y política al frente de una institución tan consecuente con la digna e inquebrantable política antiimperialista de la Revolución cubana como la Casa de las Américas, a la que tanto debemos los intelectuales de este continente y del Caribe por su defensa ejemplar y constante enriquecimiento de la cultura latinoamericana.

I

A continuación, voy a dedicar mi discurso de investidura a la obra que tan generosamente se reconoce con el grado de doctor *Honoris causa*. Y, por supuesto, no para juzgarla, pues yo sería el menos indicado para ello, sino para reivindicar el eje filosófico, político y moral en torno al cual ha girado toda ella: o sea, el marxismo. Pero no sólo el marxismo como conjunto de ideas, sino como parte de la vida misma, o más exactamente de ideas y valores que han alentado la lucha de millones de hombres, que han sacrificado en ella su tranquilidad y, en muchos casos, su libertad e incluso la vida.

Ahora bien, ¿por qué volver, en estos momentos, sobre este eje, fuente o manantial teórico y vital? Porque hoy, más que en otros tiempos, se pone en cuestión la vinculación entre sus ideas y la realidad, entre su pensamiento y la acción.

Cierto es que el marxismo siempre ha sido no sólo cuestionado sino negado por quienes, dado su interés de clase o su privilegiada posición social, no pueden soportar una teoría crítica y una práctica encaminadas a transformar radicalmente el sistema económico-social en el que ejercen su dominio y sus privilegios. Pero no es ése el cuestionamiento que ahora tenemos en la mira, sino el que cala en individuos o grupos sociales, ciertamente perplejos o desorientados, aunque no están vinculados

necesariamente con ese interés de clase o privilegiada posición social. Esta perplejidad y desorientación, que se intensifica y amplía bajo el martilleo ideológico de los medios de comunicación de masas, sobre todo desde el hundimiento del llamado “socialismo real”, constituye el caldo de cultivo del cuestionamiento del marxismo, que puede condensarse en esta lacónica pregunta: ¿se puede ser marxista hoy? O con otras palabras: ¿tiene sentido en el alba del siglo XXI pensar y actuar remitiéndose a un pensamiento que surgió en la sociedad capitalista de mediados del siglo XIX?

Ahora bien, para responder a esta pregunta habría que tener una idea, por mínima que sea, de lo que entendemos por marxismo, dada la pluralidad de sus interpretaciones. Pues bien, teniendo esto presente, y sin pretender extender certificados de “pureza”, se puede entender por él —con base en el propio Marx— un proyecto de transformación del mundo realmente existente, a partir de su crítica y de su interpretación o conocimiento. O sea, una teoría y una práctica en su unidad indisoluble. Por tanto, el cuestionamiento que se hace del marxismo y se cifra en la pregunta de si se puede ser marxista hoy afecta tanto a su teoría como a su práctica, pero —como trataremos de ver — más a ésta que a aquélla.

II

En cuanto teoría de vocación científica, el marxismo pone al descubierto la estructura del capitalismo, así como las posibilidades de su transformación inscritas en ella, y, como tal, tiene que asumir el reto de toda teoría que aspire a la verdad: el de poner a prueba sus tesis fundamentales contrastándolas con la realidad y con la práctica. De este reto el marxismo tiene que salir manteniendo las tesis que resisten esa prueba, revisando las que han de ajustarse al movimiento de lo real, o bien, abandonando aquellas que han sido invalidadas por la realidad. Pues bien, veamos, aunque sea muy sucintamente, la situación de algunas de sus tesis básicas con respecto a esa triple exigencia.

Por lo que toca a las primeras, encontramos tesis que no sólo se mantienen, sino que hoy son más sólidas que nunca, ya que la realidad no ha hecho más que acentuar, ahondar o extender lo que en ellas se ponía al descubierto. Tales son, para dar sólo unos cuantos ejemplos, las relativas a la naturaleza explotadora, depredadora, del capitalismo; a los conceptos de clase, división social clasista y lucha de clases; a la expansión creciente e ilimitada del capital que, en nuestros días, prueba fehacientemente la globalización del capital financiero; al carácter de clase del Estado; a la mercantilización avasallante de toda forma de producción material y espiritual; a la enajenación que alcanza hoy a todas las formas de relación humana: en la producción, en el consumo, en los medios de comunicación de masas, etcétera.

En cuanto a las tesis o concepciones que habría que revisar para ajustarlas al

movimiento de lo real, está la relativa a las contradicciones de clase que, sin dejar de ser fundamentales, tienen que conjugarse con otras importantes contradicciones en la sociedad actual: nacionales, étnicas, religiosas ambientales, de género, etc. Y por lo que toca a la concepción de la historia hay que superar el dualismo que se da en los textos de Marx entre una interpretación determinista e incluso teleológica, de raíz hegeliana, y la concepción abierta según la cual “la historia la hacen los hombres en condiciones determinadas”. Y que, por tanto, depende de ellos, de su conciencia, organización y acción, que la historia conduzca al socialismo o a una nueva barbarie. Y están también las tesis, que han de ser puestas al día acerca de las funciones del Estado, así como las del acceso al poder, cuestiones sobre las cuales ya Gramsci proporcionó importantes indicaciones.

Finalmente entre las tesis o concepciones de Marx y del marxismo clásico que hay que abandonar, al ser desmentidas por el movimiento de la realidad, está la relativa al sujeto de la historia. Hoy no puede sostenerse que la clase obrera sea el sujeto central y exclusivo de la historia, cuando la realidad muestra y exige un sujeto plural, cuya composición no puede ser inalterable o establecerse *a priori*. Tampoco cabe sostener la tesis clásica de la positividad del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, ya que este desarrollo minaría la base natural de la existencia humana. Lo que vuelve, a su vez, utópica la justicia distributiva, propuesta por Marx en la fase superior de la sociedad comunista con su principio de distribución de los bienes conforme a las necesidades de cada individuo, ya que ese principio de justicia presupone una producción ilimitada de bienes, “a manos llenas”.

En suma, el marxismo como teoría sigue en pie, pero a condición de que, de acuerdo con el movimiento de lo real, mantenga sus tesis básicas —aunque no todas—, revise o ajuste otras y abandone aquellas que tienen que dejar paso a otras nuevas para no quedar a la zaga de la realidad. O sea, en la marcha para la necesaria transformación del mundo existente, hay que partir de Marx para desarrollar y enriquecer su teoría, aunque en el camino haya que dejar, a veces, al propio Marx.

III

Ahora bien, reafirmada esta salud teórica del marxismo, hay que subrayar que éste no es sólo ni ante todo una teoría, sino fundamental y prioritariamente una práctica, pues recordemos, una vez más, que “de lo que se trata es de transformar el mundo” (“Tesis XI sobre Feuerbach” de Marx). Pues bien, si de eso se trata, es ahí, en su práctica, donde la cuestión de si tiene sentido ser marxista hoy ha de plantearse en toda su profundidad.

Ciertamente, considerando el papel que el marxismo ha desempeñado históricamente, desde sus orígenes, al elevar la conciencia de los trabajadores de la necesidad y

posibilidad de su emancipación, y al inspirar con ello tanto sus acciones reivindicativas como revolucionarias, no podría negarse fundadamente su influencia y significado histórico universal. En verdad, puede afirmarse sin exagerar, que ningún pensamiento filosófico, político o social ha influido, a lo largo de la historia de la humanidad, tanto como el marxismo en la conciencia y conducta de los hombres y de los pueblos.

Para encontrar algo semejante habría que buscarlo fuera de ese pensamiento, no en el campo de la razón, sino en el de la fe, propio de las religiones como el budismo, cristianismo o islamismo, que ofrecen una salvación ilusoria de los sufrimientos terrenales en un mundo supraterráneo. Para el marxismo, la liberación social, humana, hay que buscarla aquí y desde ahora con la razón y la práctica que han de conducir a ella.

Aunque sólo fuera por esto, y el “esto” tiene aquí una enorme dimensión, el marxismo puede afrontar venturosamente su cuestionamiento en el plano de la práctica encaminada a mejorar las condiciones de existencia de los trabajadores, así como en las luchas contra los regímenes autoritarios o nazifascistas o por la destrucción del poder económico y político burgués. Los múltiples testimonios que, con este motivo, podrían aportarse favorecen esta apreciación positiva de su papel histórico-práctico, sin que este signifique, en modo alguno, ignorar sus debilidades, sombras o desvíos en este terreno, ni tampoco las aportaciones de otras corrientes políticas o sociales: demócratas radicales, socialistas de izquierda, diferentes movimientos sociales o de liberación nacional, anarquistas, teología de la liberación, etcétera.

IV

La cuestión se plantea, sobre todo, con respecto a la práctica que, en nombre del marxismo, se ejerció después de haberse abolido las relaciones capitalistas de producción y el poder burgués, para construir una alternativa al capitalismo: el socialismo. Ciertamente, nos referimos a la experiencia histórica que se inaugura con la Revolución rusa de 1917, que desembocó en la construcción de la sociedad que posteriormente se llamó el “socialismo real”. Un “socialismo” que se veía a sí mismo, en la ex Unión Soviética, como la base, ya construida, del comunismo diseñado por Marx en su *Crítica del Programa de Gotha*.

Sin entrar ahora en las causas que determinaron el fracaso histórico de un proyecto originario de emancipación al pretender realizarse, puede afirmarse: primero, que no obstante los logros económicos, sociales y culturales alcanzados, condujo a un régimen económico, social y político atípico —ni capitalista ni socialista—, que representó una nueva forma de dominio y explotación. Segundo, que ese “socialismo” significó, no obstante, un dique a la expansión mundial del capitalismo, aunque es evidente también que, con su derrumbe, la bipolaridad en la hegemonía mundial dejó paso a la

unipolaridad del capitalismo más depredador, concentrada en el imperio de los Estados Unidos. Y tercero, que la opción y las esperanzas en la alternativa social del socialismo quedaron sumamente reducidas o cegadas, así como las del marxismo que las inspiró y fundamentó. A ello contribuyó decisivamente la identificación falsa e interesada del “socialismo real” con todo socialismo posible y la del marxismo con la ideología soviética que lo justificó.

V

Puesto que no es tan fácil negar el carácter liberador, emancipatorio, del pensamiento de Marx y del marxismo clásico, los ideólogos más reaccionarios, pero también más perspicaces del capitalismo, tratan de sostener la imposibilidad de la realización del socialismo. Y para ello recurren a diversas concepciones idealistas del hombre, la historia y la sociedad. Unas veces apelan a una supuesta naturaleza humana inmutable —egoísta, competitiva—, propia en verdad del *homo economicus* capitalista, incompatible con la fraternidad, solidaridad y cooperación indispensable en una sociedad socialista. Otras veces se valen de la concepción teleológica de la historia que decreta —muy hegelianamente— la inviabilidad del socialismo al llegar aquella a su fin con el triunfo del capitalismo liberal, o más exactamente neoliberal.

También se recurre a la idea fatalista de que todo proyecto emancipatorio, al realizarse, se degrada o desnaturaliza inevitablemente. Y, por último, se echa mano del “pensamiento débil” o posmoderno para el cual la falta de fundamento o razón de lo existente invalida toda causa o proyecto humano de emancipación.

Como es fácil advertir, en todos estos casos se persigue o alimenta el mismo fin: confundir las conciencias, desmovilizarlas y cerrar así el paso a la organización y la acción necesarias para construir una alternativa social al capitalismo y, por tanto, a todo pensamiento que —como el marxista— contribuya a ella.

VI

Ahora bien, aún reconociendo la falsedad de los supuestos ideológicos en que se apoyan estos intentos descalificadores, así como los intereses de clase que los promueven, es innegable que, a raíz del hundimiento del “socialismo real”, se da un descrédito de la idea de socialismo y un declive de la recepción y adhesión al marxismo. Y ello cuando la alternativa al capitalismo, en su fase globalizadora, se ha vuelto más imperiosa no sólo porque sus males estructurales se han agravado, sino también porque al poner el desarrollo científico y tecnológico bajo el signo del lucro y la ganancia amenaza a la humanidad con sumirla en la nueva barbarie de un holocausto nuclear, de un cataclismo

ecológico o de la supeditación de los logros genéticos al mercado.

De tal manera que, en nuestros días, el agresivo capitalismo globalizador hegemonizado por los Estados Unidos, al avasallar, con sus “guerras preventivas”, la soberanía y la independencia de los pueblos, al hacer añicos la legalidad internacional, al volver las conquistas de la ciencia y la técnica contra el hombre, y al globalizar los sufrimientos, las humillaciones y la enajenación de los seres humanos, atenta no sólo contra las clases más explotadas y oprimidas y contra los más amplios sectores sociales, sino también contra la humanidad misma, lo que explica el signo anticapitalista de las recientes movilizaciones contra la guerra y de los crecientes movimientos sociales altermundistas en los que participan los más diversos actores sociales.

La emancipación social y humana, que el marxismo se ha propuesto siempre, pasa hoy necesariamente por la construcción del dique que detenga esta agresiva y antihumana política imperial norteamericana. Pues bien, en la construcción de ese dique al imperialismo que tantos sufrimientos ha infligido al pueblo cubano, está hoy sin desmayo como siempre, y fiel a sus orígenes martianos, la Revolución cubana.

VII

Llegamos al final de nuestro discurso con el que pretendíamos responder a la cuestión de si se puede ser marxista hoy. Y nuestra firme respuesta al concluir, es ésta: puesto que una alternativa social al capitalismo —como el socialismo— es ahora más necesaria y deseable que nunca, también lo es, por consiguiente, el marxismo que contribuye —teórica y prácticamente— a su realización. Lo cual quiere decir, a su vez, que ser marxista hoy significa no sólo poner en juego la inteligencia para fundamentar la necesidad y posibilidad de esa alternativa, sino también tensar la voluntad para responder al imperativo político-moral de contribuir a realizarla.

Por último, reitero mi más profundo agradecimiento a la Universidad de La Habana, porque con la alta distinción que me otorga me da un vigoroso impulso para continuar, en su tramo final, la obra que ha tenido y tiene como eje teórico y vital al marxismo.

* Discurso pronunciado al ser investido doctor *Honoris causa* por la Universidad de La Habana, Cuba, 16 de septiembre de 2004.

¡PRAXIS A LA VISTA!*

I

De nuestra extensa obra de investigación en diversos campos del pensamiento filosófico y social: estética y teoría del arte, ética, marxismo y filosofía política y social, seleccionaremos como la aportación que consideramos más original, innovadora y relevante al conocimiento filosófico y científico-social, nuestra concepción de la praxis como actividad práctica humana, transformadora de la realidad, en torno a la cual gira, a la vez, nuestra interpretación del marxismo como “filosofía de la praxis”.

II

Las circunstancias concretas históricas y culturales, personales y sociales que me condujeron a tener la praxis a la vista y convertirla en objetivo central de mis tareas en el terreno de la investigación fueron, en primer lugar, como estudioso de la filosofía, involucrado a la vez en una práctica política emancipatoria, la ausencia de esa categoría conceptual en el pensamiento filosófico del pasado, ausencia que se advertía también en el presente.

Aunque no se podía dejar de reconocer que no faltaban referencias esporádicas o tratamientos parciales de ella, tanto en el pasado como en el presente, de los estudios filosóficos y sociales, lo cierto era que no existía una investigación sistemática de la praxis, lo que sólo podía hacerse al asignarle —tanto en la teoría como en la práctica— un lugar central.

Ahora bien, si la praxis se entendía así, y así se la tenía a la vista, era comprensible que, a lo largo de la historia de la filosofía estuviera ausente, dado que lo que había prevalecido en ella era —en un plano abstracto, especulativo— como problema fundamental un problema, tan alejado de la vida real y, por tanto, de la actividad práctica humana, como el del Ser del mundo, de lo que es, ya fuera como Idea, Espíritu o Materia.

Menos comprensible para mí —que me consideraba marxista en el pensamiento y en la acción— era que la mencionada ausencia de esa categoría se diera en una teoría —como la marxista— nacida justamente con el Marx de la “Tesis XI sobre Feuerbach” con la vocación práctica de transformar el mundo existente.

El problema filosófico fundamental para el marxismo dominante —en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, y aún después— era el viejo problema ontológico o metafísico de si en la explicación de lo que es, del Ser, la prioridad corresponde al pensamiento, al Espíritu o a la Materia. Los filósofos se habían limitado —como se dice

en la “Tesis XI” de Marx antes citada— a interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

Fue precisamente este vacío o ausencia de la praxis no sólo en el pensamiento filosófico tradicional y contemporáneo, sino también en el marxismo de la época, lo que me hizo sentir la necesidad de estudiar histórica y sistemáticamente esa categoría filosófica para esclarecer su naturaleza y sus formas, sus niveles y su importancia teórica y práctica, y llegar a la conclusión de que constituía el eje o categoría filosófica fundamental, central de la filosofía.

III

Así, pues, a satisfacer esa necesidad me dediqué con el trabajo de investigación correspondiente. Esto fue a mediados de los años sesenta. Previamente había publicado el libro *Las ideas estéticas de Marx*, con el que la concepción del arte como trabajo creador y expresión del hombre —como ser de la praxis— y de su capacidad práctica creadora despejaba el camino para el estudio sistemático y general de la praxis. Este estudio lo inicié con mi tesis doctoral, de 1966, “Sobre la praxis”, que reelaborada poco después dio lugar a la obra *Filosofía de la praxis* (1ª ed., 1967), revisada y ampliada en su segunda edición de 1980.

La tarea que me proponía con esta investigación era ambiciosa, pues significaba aportar, en el desierto teórico en que se encontraba, una concepción inexistente y, por tanto, nueva, original, de la praxis, y con ella una nueva e innovadora interpretación del marxismo, aunque reconociendo entre los antecedentes de ella en el propio Marx, de Lukács en *Historia y conciencia de clase*, del Lenin de *Cuadernos filosóficos* y de Gramsci en *Cuadernos de la cárcel*. Lo cual significaba, asimismo, la tarea crítica de demoler la concepción del marxismo ontológico —y a la vez dogmático—, que dominaba en aquellos años.

IV

Nuestra aportación al conocimiento filosófico y científico-social consiste en nuestra concepción de la praxis como actividad práctica transformadora, a la vez subjetiva y objetiva, ideal y material, teórica y práctica. Y, con base en ella, una interpretación original, innovadora, del marxismo como “filosofía de la praxis”.

En la obra, ya citada, en la que se presenta nuestra concepción de la praxis, ésta se estudia en dos planos: el histórico y el sistemático.

En el primero, y primera parte del libro, se exponen sucesivamente —como fuentes fundamentales para su estudio—, las concepciones de Marx, Hegel, Feuerbach y Lenin.

Se trata de un estudio y enfoque original puesto que, descartando a Marx, en los tres pensadores restantes no hay precedentes de que se hubiera examinado —con sus logros y limitaciones— su aportación al estudio de la praxis.

La segunda parte del libro, sobre problemas de la praxis, exigía una originalidad e innovación aún mayores que la primera, ya que se desarrollaba en un terreno poco explorado, al menos sistemáticamente. En ella se empieza por definirla, destacándose su unidad de teoría y práctica, de pensamiento y acción, descartando por tanto su reducción a un plano u otro: al subjetivo, reflexivo, con la intervención de la conciencia, o al objetivo, práctico, material.

V

Tomando en cuenta la diversidad de la materia o realidad a transformar, proponemos distinguir diversas formas de praxis, entre ellas la praxis productiva o trabajo, la artística, la científico-experimental, y la praxis social, y dentro de ésta, la praxis política que, en su forma revolucionaria, alcanza su más alta expresión como actividad práctica transformadora. Distinguimos, asimismo —y esto es también original—, dos niveles de la praxis, de acuerdo con los criterios correspondientes. Un criterio, el del grado de creatividad o de alta o baja presencia de ella, nos permite hablar respectivamente, tanto en el arte, el trabajo, la experimentación científica o la práctica política, de una praxis creadora, innovadora, o de una praxis repetitiva, imitativa o, en la vida social y política, de una praxis burocratizada. Otro criterio, el de la intervención o baja presencia de la conciencia en la acción, nos lleva a distinguir en las diversas formas de praxis y, particularmente, en la política, una praxis reflexiva y otra espontánea.

Esta relación entre conciencia —o teoría— y espontaneidad es de gran importancia en la praxis política y con respecto a la forma revolucionaria de ésta ha dado lugar a viejos y agudos debates que se cerraron al imponerse, en el movimiento obrero revolucionario, la doctrina leninista del predominio de la conciencia de clase, de la teoría, que la clase obrera no puede adquirir espontáneamente y que sólo tiene acceso a ella al introducirla el Partido. Esta doctrina la rechazamos abiertamente en la segunda edición de nuestra *Filosofía de la praxis*.

VI

El problema de la relación entre la conciencia, o teoría, y la acción lo hemos abordado también en la historia y, con este motivo, hemos propuesto una dialéctica de las acciones intencionales e inintencionales de los individuos que actúan colectivamente como sujetos de la praxis histórica.

Aunque los individuos actúan siempre intencionalmente, esto no significa que la acción colectiva y sus resultados tengan un carácter intencional. No lo tuvo, por ejemplo, en las acciones que condujeron al tránsito del feudalismo al capitalismo. Lo tuvieron, en parte, en las de la Revolución francesa y, en mayor grado, fue intencional la praxis que desembocó en la Revolución rusa de 1917, y hoy es intencional la praxis que busca deliberadamente una alternativa social al capitalismo. Esta dialéctica de lo intencional y lo inintencional en la praxis histórica se opone a toda concepción determinista o fatalista de la historia, que no deja lugar a la intención o voluntad de quienes, en definitiva, la hacen: los hombres.

Tal es, en sus rasgos esenciales, nuestra aportación al conocimiento con la concepción de la praxis que hemos esbozado. Y, como consecuencia, una nueva interpretación del marxismo como “filosofía de la praxis” al hacerlo girar en torno a esa categoría central; del marxismo entendido, a la vez, como unidad indisoluble de cuatro aspectos: crítica de lo existente y, en particular del capitalismo; proyecto de una alternativa social a este sistema; conocimiento de la realidad a transformar, y vinculación con la práctica para realizar esa transformación o praxis que constituye el eje que articula a todos los demás aspectos.

VII

¿Qué repercusiones o consecuencias tuvo, tiene o pensamos que tendrá la aportación que hemos descrito? Las ha tenido no sólo en los medios académicos, sino también más allá de ellos en los sectores sociales interesados en transformar prácticamente el mundo existente, y no sólo en México sino fuera de sus fronteras. En México propició, en las facultades de humanidades de la UNAM, el rechazo del marxismo dogmático y tuvo cierta influencia en las aspiraciones humanistas, emancipatorias de un sector del movimiento estudiantil del 68. Fuera de nuestro país, testimonian su repercusión la existencia de dos tesis doctorales en Alemania sobre la *Filosofía de la praxis* y la traducción de esta obra al inglés, el portugués y el serbo-croata. Y la prueban, asimismo, los círculos de estudio y seminarios en torno a esa obra, algunos de los cuales se desarrollaron en condiciones de clandestinidad e incluso en las cárceles en España y Chile en los años de las dictaduras respectivas.

Pensamos que nuestra aportación sigue teniendo y tendrá repercusiones en cuanto que se mantiene —y creemos que se mantendrá— el interés por la obra en la que se da esa aportación, como lo demuestra la reciente reedición de ella en Siglo XXI y la próxima aparición de un volumen con estudios sobre “la filosofía de la praxis” de diversos autores nacionales y extranjeros.

En cuanto a mi apreciación personal de lo que he ofrecido con mi estudio sobre la praxis llego a las siguientes conclusiones, reconociendo las limitaciones que tiene siempre el juicio de un autor sobre su propia obra:

Primera. Se trata de una aportación al conocimiento filosófico y científico-social de esta categoría, dada la ausencia de estudios sistemáticos sobre ella.

Segunda. Se trata, asimismo, de una aportación necesaria, no sólo por la necesidad teórica de colmar ese vacío, sino por la necesidad práctica de esclarecer el sentido, la naturaleza y la significación del comportamiento práctico de los hombres empeñados — con su praxis— en transformar el mundo existente.

Tercera. La acogida, así como las repercusiones de la obra *Filosofía de la praxis*, en la que se ofrece nuestra aportación, permite apreciar a ésta no sólo por contribuir a satisfacer la necesidad teórica, sino también la práctica mencionada.

- * Respuesta a un cuestionario del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) sobre la principal aportación de los filósofos y científicos mexicanos al conocimiento respectivo en el siglo XX, septiembre de 2005.

ACTUALIDAD DEL REPUBLICANISMO*

EL COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE REPUBLICANISMO se desarrolla, ciertamente, en un medio académico, pero se relaciona con un conjunto de problemas tan vivos, tan actuales y tan inquietantes que su temática rebasa con mucho los muros del Aula Magna de esta facultad, y los rebasa precisamente por los problemas e interrogantes a los que intenta responder.

El pensamiento político del republicanismo es de larga tradición. Sus antecedentes se remontan a la Antigüedad clásica y vuelven a recobrar importancia por las revoluciones inglesa, francesa y norteamericana en los siglos XVI y XVIII. En nuestros días, se reaviva justamente en una situación como la actual, que reclama su intervención, una situación en la que la democracia traducida a su carácter formal representativo limita la participación de los ciudadanos, cuyas mentes y voluntades se hayan, en cierto modo, colonizadas por el poder absorbente de los medios de comunicación. Su participación se reduce, en definitiva, a depositar de cuando en cuando su voto en las urnas electorales. Esta situación lleva a los ciudadanos a perder la confianza en la democracia y en los partidos políticos, que debieran ser precisamente los vehículos de la participación ciudadana. Y no sólo se pierde la confianza en los partidos políticos, sino incluso en la política misma, en tanto que los partidos hacen depender el respaldo de los ciudadanos no tanto del consenso que pueden adquirir y que deben adquirir en la plaza pública, sino en el que pueden o desean lograr a través de los medios de comunicación de masas, con lo cual se contribuye al descrédito de la política misma, colonizada por esos medios de comunicación. Esta crisis de la democracia confirma una vez más la tesis del marxismo clásico de que para llegar a una democracia real, efectiva, que pueda liberarse de este sojuzgamiento de los medios de comunicación de masas, es necesario erradicar las condiciones de propiedad que aseguran ese monopolio de los medios de comunicación.

En relación justamente con los ciudadanos ante esta situación, tenemos la apatía que se pone de manifiesto en los altos índices de abstención electoral, lo que no significa de modo alguno la desaparición de los ciudadanos, ya que su actividad se canaliza a través de los diversos movimientos sociales y las diversas movilizaciones que hemos encontrado recientemente. La gran manifestación contra el desafuero de López Obrador vendría, en cierto modo, a confirmar que los ciudadanos siguen gozando de un pulso vital, saludable, justamente ante este desfallecimiento de los partidos políticos.

Ante esta situación, el pensamiento político actual no puede escapar, ya que el liberalismo asociado a esta democracia limitada poco tiene que aportar, aunque el marxismo, que ciertamente sigue siendo vigente en cuanto a las soluciones que ofrece a este problema, tiene que pagar las consecuencias de haberse identificado con el falso

socialismo. Un pensamiento político de larga tradición, como decíamos antes, se propone dar una respuesta a estos interrogantes, nos referimos precisamente al republicanismo, que pretende plantear una respuesta en la medida en que su crítica a esta democracia puramente formal y representativa del liberalismo centra su atención en la intervención política, que conlleva justamente la participación más allá de una democracia formal o puramente representativa. Aunque, a mi modo de ver, si no se cuestionan también las relaciones de producción que condicionan precisamente el carácter limitado y formal de esta democracia, no se podrá avanzar lo necesario hacia una verdadera democracia real. Hasta qué punto, por tanto, podemos preguntarnos, la respuesta del republicanismo, no obstante su solvencia intelectual, teórica, contribuye justamente a dar una respuesta verbalmente satisfactoria. Esto es precisamente lo que habremos de leer en los diferentes textos que se comunicaron durante este coloquio, aunque solamente fuera por eso, por el intento de dar una respuesta a través del republicanismo a estos grandes problemas que se presentan en nuestros días, estaría perfectamente justificada la razón de ser de nuestro coloquio.

- * Prólogo al libro *La vigencia del republicanismo*, que recoge los trabajos presentados en el Coloquio Internacional sobre Republicanismo, México, D. F., septiembre de 2004.

ENTRE NACIONALISMOS E INTERNACIONALISMOS*

CON RESPECTO al tema general escogido, hemos procurado permanecer fieles al espíritu de las jornadas anteriores de São Paulo y Buenos Aires de enfrentarse, desde una perspectiva académica, a cuestiones actuales que interesan a todos, más allá de nuestros recintos académicos. Por ello, se ha pretendido además abordarlas no en un plano abstracto, general, sino en el de la concreción que aportan a sus diversas manifestaciones particulares al despuntar el siglo XXI y, a mayor abundamiento, la tonalidad que adquiere esta concreción sobre todo después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.

Tenemos, pues, en el centro de la atención al imperio. Ciertamente, aunque se trata de una categoría histórica que puede aplicarse a diversos sistemas de dominación de épocas lejanas, como los imperios español, británico, otomano o francés e, incluso, a los de épocas tan remotas como el Imperio romano, cuando hoy hablamos de imperio tenemos en la mira al que actualmente ejerce la dominación mundial, o sea, el Imperio norteamericano. Se trata de un imperio que, si bien no tiene una historia tan larga como los del pasado, supera a todos ellos en su rasgo común: el dominio mundial. Se trata, a su vez, de un imperio que tanto han sufrido —y que siguen sufriendo— los pueblos latinoamericanos. Ciertamente, esta historia imperial —imperialista— de los Estados Unidos surgió precisamente en nuestro continente, vinculada con la doctrina monroísta del “Destino Manifiesto”, con la que se justifica su expansión en América Latina y, particularmente, en México. Pero en esa historia imperial hay dos tendencias o dos épocas, claramente delimitadas, antes de entrar en la tercera o actual.

La primera, la propiamente americana, es la de la expansión territorial en nuestro continente, sufrida tan duramente por México. Ya esta expansión se justificaba invocando el destino o misión que la Divina Providencia asigna a los Estados Unidos. Pero, a finales del siglo XIX, con la guerra contra España y la sujeción de Cuba y Filipinas para “liberarlas”, los Estados Unidos inician su fase de proyección o expansión mundial. Justamente, por entonces, en 1904, pueden escucharse las palabras del presidente Teodoro Roosevelt, que hoy nos son tan conocidas en boca del presidente Bush. Son las palabras con las que Roosevelt proclama —cito literalmente— “el derecho a intervenir ante las fuerzas del mal y el derecho a determinar qué pueblos ‘se portan bien’”.

Las “fuerzas del mal” o el “eje del mal” —como dice Bush— han cambiado históricamente. En el siglo pasado fue el comunismo, pero después del derrumbe de la Unión Soviética y del llamado “campo socialista”, el gobierno de los Estados Unidos se quedó sin un enemigo definido y expreso. Por otra parte, el denominado “síndrome de Vietnam”, provocado por la impresión que producía en la opinión pública norteamericana

el costo en vidas humanas que imponía la heroica resistencia vietnamita, paralizó un tanto el intervencionismo norteamericano, aunque no dejó de expresarse en diferentes formas —no directamente militares— y, sobre todo, en nuestro continente, en Guatemala, Chile y Nicaragua.

Pero, después de algunos años de no poder invocar el “peligro comunista”, los ideólogos neoconservadores y los estrategas del Pentágono buscan un nuevo objetivo: el terrorismo y la necesidad de combatirlo a escala mundial, y en los atentados del 11 de septiembre encuentran definido este objetivo: el terrorismo al identificarlo, según ellos, con las fuerzas o el “eje del mal”, encarnados por Irán, Corea del Norte y, especialmente, por Iraq. Los más burdos e improbados pretextos, como pudo advertirse desde el primer momento y se vio claramente después, se utilizaron para la guerra contra el pueblo iraquí: sus vínculos con Al-Qaeda, la amenaza de empleo de armas de exterminio en masa y la instauración de la “democracia”.

Ahora bien, como demuestran estos episodios recientes, la categoría histórica de imperio, que tiene antecedentes tan lejanos como los que señalamos y que, en los tiempos modernos, se inserta en la lógica de expansión incesante del capitalismo, tan claramente expuesta y denunciada por Marx hace más de siglo y medio, adquiere rasgos propios en nuestros días con el nuevo orden imperial norteamericano.

Se trata, en primer lugar, de un imperio que, a diferencia de los del pasado, no conoce retos de otros imperios, pues su poderío militar supera al de todos los rivales juntos que pudieran existir.

En segundo lugar, este imperio no reconoce los límites que pudieran imponerle las naciones que trataran de defender y afirmar su soberanía. Por otra parte, aunque el imperio no renuncia a destruir por la vía militar a una nación que inscribe en el “eje del mal”, como en el caso de Iraq, la soberanía de las naciones —formalmente mantenida— queda recortada o anulada al supeditarse su economía a las instancias supranacionales, hegemonizadas por el Imperio norteamericano.

En tercer lugar, el imperio tampoco encuentra límites a su dominio, ya sea internos o externos, en el derecho. El pisotear, por un lado, los derechos de los ciudadanos de su propio país, como lo demuestra la Ley Patriótica que autoriza los interrogatorios y las detenciones secretos; y, por otro lado, no reconoce límites no sólo al pisotear la legalidad internacional, sustraerse a las decisiones del Tribunal Internacional y asegurarse incluso la impunidad de sus militares en los delitos contra la humanidad, sino convirtiendo en un trasto inútil a la Organización de las Naciones Unidas ante su política de guerra, aunque ahora la considera útil si avala y comparte militarmente la ocupación de Iraq.

Tal es el Imperio norteamericano en su fase actual. Pero, como en el pasado, no puede hablarse de él sin ponerlo en relación con lo que sojuzga, domina o hegemoniza la nación que, lejos de desaparecer, sobrevive para servirle mejor. Ahora bien, aunque

definido territorialmente —el de los Estados Unidos— este imperio es propio de un sistema económico y social —el capitalismo— hegemónico por las transnacionales de ese país y, por ello, se expande y domina mundialmente movido no por los principios religiosos o democráticos que invoca, sino por la tendencia a la expansión económica que está en la entrada de su sistema. Por ello, su invasión a Iraq despide un fuerte olor a petróleo. Pero la nación que, hoy por hoy, encarna más plenamente ese expansionismo propio del sistema en su fase de globalización, o sea, con esta nueva y perversa forma de internacionalismo, es también fuente de un exasperado nacionalismo. De este modo, el internacionalismo repulsivo de la globalización —hegemónica por los Estados Unidos— se conjuga con un histérico nacionalismo o patriotismo norteamericano.

Pero el internacionalismo del que estamos hablando es el propio del mercado y del capital financiero y, en cuanto que en él se proyecta mundialmente el imperio, es sinónimo de imperialismo. Frente a este internacionalismo actual se hace necesario —como en el pasado— un internacionalismo de los pueblos sojuzgados y oprimidos. Pero, desaparecidos los internacionalismos representados por las internacionales de los partidos y sindicatos obreros que, durante siglo y medio, se opusieron al internacionalismo del capital, hemos tenido durante los últimos decenios un vacío desolador. Hemos tenido, sí, y cada vez en mayor escala, la internacionalización del capital, pero no la de las luchas liberadoras de los oprimidos y explotados. Ahora bien, sin caer en infundados optimismos, cabe registrar que esta situación —ese desolador vacío— comienza a cambiar con la aparición de un nuevo, y todavía incipiente, internacionalismo como alternativa a la dominación mundial del imperio. Se trata de las manifestaciones contra la Organización Mundial de Comercio en Seattle en 1999, hasta llegar a los foros sociales mundiales contra la globalización y, últimamente, las masivas movilizaciones en muchos países contra la monstruosa guerra de Iraq. Con estas acciones contra el poder mundial de los Estados Unidos, va surgiendo un nuevo internacionalismo opuesto al que —como la globalización— hegemónica el Imperio norteamericano. Por este doble y antagónico plano de dominación mundial y resistencia a ella a nivel internacional, hablamos —en nuestra convocatoria— de internacionalismos (en plural) en el siglo XXI y, por ello, hablamos también —teniendo como referente a la nación— de nacionalismos en plural, pues, ciertamente, hay un nacionalismo que, en nombre de los valores propios de la nación, de la tierra, de la identidad, de la tradición o de un destino manifiesto, es excluyente o incompatible con el reconocimiento de los valores, tradiciones o culturas de otras naciones, lo que, por tanto, hace imposible la convivencia pacífica entre los pueblos.

Este nacionalismo excluyente tiene siempre en su base cierto fundamentalismo —ya sea éste étnico, religioso o racial— que hace sentirse a quienes lo comparten no sólo diferentes del otro, sino superiores a él. La Alemania nazi sería un ejemplo extremo de

este nacionalismo. El fundamento que invocaba para proclamar la grandeza y superioridad de la nación alemana era la raza aria. Otras veces ha sido y es la religión.

En la actualidad, vemos cómo se atiza el fuego patriotero en los Estados Unidos alegando la superioridad de su modo de vida y la amenaza que el terrorismo internacional significa para él.

En todos estos casos, el denominador común es la exclusión no sólo interna, en el seno mismo de la nación, de los que no comparten el fundamentalismo que se invoca, sino también la exclusión externa hacia otros pueblos por tener otros valores, culturas o modos de vida. Este nacionalismo es incompatible con un sano internacionalismo, pero no lo es —como lo demuestra hoy el patrioterismo estadounidense— con su forma más repulsiva de internacionalismo, o sea, el imperialismo.

Ahora bien, frente al nacionalismo excluyente está el de los pueblos que encuentran en sus mejores tradiciones y en sus raíces históricas y culturales la afirmación de su ser nacional. Es el nacionalismo que, a lo largo de su historia contemporánea, ha permitido a los pueblos latinoamericanos resistir la voracidad del Imperio del Norte. Se trata de un nacionalismo que, si bien es incompatible con todo nacionalismo excluyente y con toda forma globalizadora de internacionalismo, no lo es con el sano nacionalismo de otros pueblos, con los que puede convivir pacíficamente, ni tampoco con el internacionalismo que asegura precisamente esa convivencia.

Llegamos así al final de nuestra presentación. Hemos pretendido, con ella, trazar el marco temático general que nos ha llevado a convocar estas jornadas bajo el rubro “Imperio y nación: internacionalismos y nacionalismos en el siglo XXI”, considerando estos términos en su pluralidad y en sus relaciones cruzadas.

Confiamos en que la celebración de estas Terceras Jornadas de Teoría y Filosofía Política, al ser proyectadas posteriormente más allá de la academia, una vez publicados sus trabajos, contribuirán a esclarecer una cuestión tan viva y actual como la de las relaciones entre imperio y nación, así como entre los internacionalismos y nacionalismos de nuestros días.

- * Presentación de las Terceras Jornadas de Teoría y Filosofía Política (Puebla-México, D. F., 23-26 de septiembre de 2003) organizadas por las facultades de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla y de la Universidad Nacional Autónoma de México, junto con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), con sede en Buenos Aires, Argentina.

CONTRA LA GUERRA “PREVENTIVA” DE BUSH*

COMO profesores eméritos de nuestra facultad participamos en este acto contra la injusta guerra que pretende desencadenar el gobierno norteamericano, porque consideramos que el alto reconocimiento que, en su día, nos otorgó nuestra universidad nos compromete con la alta responsabilidad de alzar nuestra voz para todos: como universitarios, como mexicanos y, simplemente, como hombres y mujeres porque es una guerra contra toda la humanidad.

Nos compromete como universitarios porque si la universidad y, especialmente, su Facultad de Filosofía y Letras, tiene como deber impulsar y acrecentar la fuerza de la razón, con la guerra que nos amenaza se tiende, por el contrario, a imponer y privilegiar la razón de la fuerza, o la voluntad del más fuerte en las relaciones internacionales, convirtiendo así en realidad la aspiración del Calicles platónico de hace 25 siglos.

Nos compromete, asimismo, como mexicanos porque si este ejercicio, incontrolado y absoluto, de la fuerza queda en manos del poder imperial, que tantos males ha causado a México a lo largo de su historia, nada bueno cabe esperar ateniéndonos a las más dolorosas lecciones de ella.

Y nos compromete, finalmente, como seres humanos, como miembros de la comunidad humana universal, porque su destino está hoy en juego y porque en un mundo tan firmemente “mundializado” —valga la expresión— es imposible sustraerse a las consecuencias económicas, políticas e ideológicas de un acontecimiento bélico exterior. Y menos aún, cuando ese acontecimiento entraña la destrucción de principios, instancias y derechos internacionales.

Ahora bien, si estamos aquí ante todo como universitarios unidos por un rotundo no a la guerra, no se trata sólo de reaccionar ante ella con el rechazo emotivo y la indignación que merece, sino de pronunciarnos con las armas de la razón, de la crítica, para así contribuir a ampliar las acciones y movilizaciones contra la guerra que ya tan venturosamente se vienen dando. Se trata, por nuestra parte, de hacer frente al tejido de falacias y mentiras, de engaños y supercherías, con que los promotores de esta guerra y sus cínicos voceros, pretenden justificarla y atraerse a la opinión pública —sobre todo de los Estados Unidos— al mismo tiempo que se recurre a toda clase de presiones sobre gobiernos —como el nuestro— para que no se dejen llevar por el mandato de sus pueblos.

Pues bien, ¿cuáles son los puntos nodales de ese tejido de falacias, de mentiras, sobre esta guerra monstruosa que está ya decidida y planeada para ser desencadenada a toda costa?

Primero se presentó —a partir de los lamentables y condenables atentados del 11 de septiembre— como una batalla contra el terrorismo y, en nombre de ella, invocando mesiánicamente a Dios, al Bien, como una batalla contra el “eje del Mal”, en el que desde el primer momento se incluyó a Iraq. Nunca se ha podido demostrar la alianza del satanizado Sadam Hussein —que, ciertamente, no es un ángel— con los terroristas de Al-Qaeda y su jefe, Bin Laden. Pero ya sabemos que probar, demostrar sus acusaciones, no es algo que interese a los “halcones” norteamericanos en su pregonada batalla contra el terrorismo universal.

Pero aquí habría que detenerse un momento para clarificar este término. Si por terrorismo se entiende una política que recurre, ante todo, al terror para alcanzar sus objetivos, terror que sufren, sobre todo, víctimas inocentes, ¿qué mayor terrorismo que esta guerra que, según los expertos, traerá entre sus “daños colaterales” la muerte de miles y miles de inocentes, particularmente mujeres, niños y ancianos?

Esta supuesta batalla contra el terrorismo no es sino la aplicación de métodos terroristas, a una escala masiva, para alcanzar no los fines que se proclamaban, sino otros indefendibles y, por ello, inconfesables. ¿Y qué fines son éstos, si en definitiva no se reducen a castigar a los terroristas del 11 de septiembre, pues ya casi no se habla de Bin Laden y sólo se apunta a Sadam Hussein?

Ahora —nos dicen— se trata de salvar los valores occidentales como la libertad, la democracia, los derechos humanos— todo ello entendido al modo norteamericano —frente al tirano Sadam Hussein— que los pisotea y que constituye por ello una maldición para su pueblo, al que hay que liberar, y una amenaza para los demás y, en particular, para los Estados Unidos.

Reconozcamos, una vez, más que Sadam Hussein es un tirano —aunque no sólo en el sentido que interesa a Bush—, pero agreguemos que enseguida que este tirano, como tantos otros: Franco en Europa, los de Afganistán, Indonesia y Pakistán en Asia, o los Somoza, Castillo Armas y Pinochet en América Latina, para no retrotraernos al siniestro Huerta de nuestra historia, no sólo contaron con la bendición y el apoyo de los Estados Unidos, sino que algunos —como el de Iraq en su guerra contra Irán— contaron con las armas norteamericanas, incluso con las químicas y biológicas que hoy se le reclama. Así, pues, la existencia de los tiranos no sólo no ha inquietado a los gobiernos yanquis, sino que por el contrario, como en los casos de Franco, los Somoza o Pinochet, han podido mantenerse con su ayuda y apoyo.

¿Con qué autoridad moral, política y legal pueden pretender Bush y sus “halcones” desarmar a Iraq y, además, por la vía de la guerra? La imagen de un democrático Tío Sam “cazador de tiranos” es tan inimaginable como es insostenible la patraña de que el tirano iraquí constituye hoy un peligro para los Estados Unidos y para el llamado “mundo libre”. Este pretendido argumento carece del más mínimo fundamento, pues Iraq, desde

la guerra del Golfo, de 1991, es un país devastado, arruinado económicamente, maniatado por las sanciones y, por todo ello, sin capacidad militar para poder inquietar el poderío de los Estados Unidos. Y, sin embargo, se insiste en que ese peligro existe tomando en cuenta la supuesta permanencia de un armamento químico y biológico; químico que, por cierto, fue proporcionado por los Estados Unidos, así como la sospecha, convertida en certeza por el Pentágono, de que Iraq dispone de armas atómicas. De todas maneras se insiste y se acepta como un imperativo que Iraq debe ser desarmado, por la vía pacífica —hasta ahora— según el Consejo de Seguridad de la ONU, o por la vía de la guerra, con la ONU o sin ella, según los Estados Unidos.

Cabría, sin embargo, hacerse esta pregunta inocente: ¿por qué exigir el desarme atómico a un país que sólo hipotéticamente dispone de ese armamento y no a países como Israel o Pakistán que sí disponen efectivamente de él y, sobre todo, por qué no se exige ese desarme a los Estados Unidos —que cuenta con un inmenso arsenal de armas atómicas y no sólo están dispuestos a utilizarlas, sino que ya las han utilizado en Hiroshima y Nagasaki en uno de los mayores crímenes contra la humanidad que registra la historia? Y no sólo no se hallan sujetos a ningún control ni limitación, sino que se atribuyen el monopolio de controlar o negar el derecho a disponer de ese armamento a unos países o a concederlo a otros.

Pero dejemos por ahora esta pregunta inocente, y volvamos al imperativo de que Iraq debe ser desarmado porque la decisión sobre el uso de su armamento químico, biológico o nuclear —si es que existe— se halla en manos de un tirano. ¿Es la guerra la única vía para lograr ese desarme? Una guerra, por otra parte, cuyas consecuencias terribles serían entre otras los sufrimientos inauditos del pueblo iraquí con sus centenares de miles de muertos, heridos y desaparecidos, y el hambre, las enfermedades, el desempleo, y la pérdida de sus hogares para millones de inocentes —la destrucción si se impone el unilateralismo de la potencia imperial o un falso “unilateralismo” obtenido bajo presión —; tendríamos, además, la destrucción de los organismos internacionales como la ONU, la Unión Europea y los tribunales internacionales, ya que estas organizaciones —aunque se mantuvieran formalmente— saltarían hechas añicos al dinamitarse su fundamento: el derecho internacional. En lugar de éste, lo que tendríamos sería la “ley de la selva” o el derecho del más fuerte, ejercido por los Estados Unidos.

Piénsese lo que esto significaría, no ya para países relativamente fuertes —como los europeos— a los que tal vez se les permitiera ladrar al nuevo amo universal, sino para un país relativamente débil, y además vecino, como México.

Ciertamente, no se justifica en modo alguno una guerra de consecuencias tan espantosas para todos los pueblos, para toda la humanidad, cuando existen —si se trata realmente de desarmar a Iraq— las vías pacíficas para alcanzar ese objetivo, empezando por las inspecciones del Consejo de Seguridad, que ya están dando frutos. ¿Cómo se

explica entonces que Bush y sus “halcones” se empeñen en seguir aferrados al objetivo que se proclama: desarmar a Iraq, rechazando de antemano —y cualesquiera que sean los resultados— todo lo que por otra vía, como la pacífica, se logre o pueda lograrse para alcanzar ese objetivo? La explicación es obvia: porque ese objetivo que se proclama: desarmar a Iraq no es, en modo alguno, el del gobierno norteamericano. Su objetivo es la ocupación de un país, Iraq, que por su riqueza fundamental —el petróleo— y por su situación geopolítica es clave para imponer su dominio imperial no sólo en el Medio Oriente, sino para poner de rodillas a la vieja Europa y cercar en un futuro no tan lejano a China. Este dominio mundial, que la guerra de Iraq vendría a garantizar militar y económicamente, corresponde, en el plano ideológico, a la vieja idea tan conocida por los latinoamericanos del “Destino Manifiesto” o misión providencial de los Estados Unidos con respecto a los demás pueblos, o sea, en el plano mundial.

Hace unos años, un ideólogo del Departamento de Estado, Fukuyama, sentenció que la historia había llegado a su fin al imponerse victoriosamente el capitalismo liberal; en verdad, quería decir el capitalismo hegemónico de los Estados Unidos. Ahora nos dice Bush, con el corto alcance de sus ideas, que lo que ha llegado a su fin es la historia escrita, hasta ahora, por otros, pero que la historia sigue, sólo que de ahora en adelante escrita únicamente por los norteamericanos.

Llegamos así al punto decisivo en que se encuentra la amenaza de guerra por parte del Imperio yanqui en estos momentos. Y el punto, la situación, es la siguiente: con el objetivo proclamado de desarmar a Iraq, complementado con traer al pueblo iraquí toda clase de bendiciones y ocultando, por tanto, como hemos advertido, sus verdaderos objetivos de dominio mundial, los Estados Unidos —ciertamente no su pueblo, sino Bush y sus “halcones”— reafirman su voluntad unilateral de hacer la guerra; o sea, de sumir a Iraq en un océano de sangre, y de hacerla con la ONU o sin la ONU. Ciertamente, no obstante, su voluntad unilateral, su desprecio por la ONU, prefieren hacerla con el aval de su Consejo de Seguridad, y no sólo para cubrir las apariencias sino también para que los gastos de la guerra —esos sí— sean multilaterales. Y de ahí las presiones e incluso amenazas para obtener en el Consejo de Seguridad los votos necesarios para avalar su aventura criminal.

¿Cómo se alinearé México en el momento decisivo, dentro de unos días, en el Consejo de Seguridad? ¿Con un voto que como los de los vasallos Blair y Aznar den carta blanca a los “halcones” yanquis para emprender su guerra monstruosa? ¿Con una abstención cobarde, que encubre una supuesta “neutralidad” ante el crimen, ante la indignidad, ante la injusticia? ¿O con un voto en contra que significará que, si Estados Unidos emprende esta guerra espantosa, no podrá hacerla con el aval de la representación más alta de la comunidad internacional?

La opción de México, su voto, debe responder a la exigencia de seguir la vía pacífica

en los conflictos internacionales consagrada por su Constitución, así como a su tradición política exterior. Una tradición de la que forman parte, como momentos estelares, la condena de la invasión de Abisinia por Italia, de la agresión a la República española por el fascismo interno con la ayuda de la Alemania nazi y de la Italia fascista, así como de la condena de la anexión de Austria por los nazis. Y de esa tradición forman parte también la solidaridad de México con los pueblos de Chile, Guatemala, Panamá y Cuba, agredidos por el imperialismo yanqui.

México ha guiado siempre su política exterior por los principios de respeto a la soberanía y autodeterminación de los pueblos, a la vez que por la supremacía de la vía pacífica y del derecho en las relaciones internacionales. Y ha seguido esta política arrojando los desafíos, riesgos o daños que haya podido ocasionarle.

Sin embargo, no faltan hoy voces —muy pocas por cierto— de los que, ante el reto que enfrenta México con la votación en el Consejo de Seguridad, se inclinan por votar a favor de los Estados Unidos; es decir, a favor de la guerra. Y arguyendo que, dado que la guerra es inevitable, ante los costos que para México traería contrariar el belicismo de nuestros vecinos, habría que votar de acuerdo con nuestros intereses; o sea, habría que sacrificar los principios en aras del “interés nacional”, entendido por supuesto en un sentido estrecho, pragmático y con un tufillo empresarial.

Se trataría de aplicar en este caso la *real politik* o la doctrina de la llamada “elección racional”, de acuerdo con la cual hay que o decidirse en política tomando en cuenta no los principios morales, sino los costos o beneficios que la opción puede reportar.

Con respecto al dilema —paz o guerra— que está en juego en el Consejo de Seguridad, ya hemos visto la impresionante decisión de los pueblos a través de sus multitudinarias manifestaciones de días pasados y particularmente en los países —Estados Unidos, Inglaterra, España e Italia— cuyos gobiernos están más comprometidos con el belicismo yanqui. Pues bien, ¿cuál es la opción por la que debe inclinarse México en el Consejo de Seguridad: por la política de guerra de Bush y sus “halcones”, seguida servilmente por Blair y Aznar, o por la política de paz que, hasta ahora, propugnan en el Consejo Francia, seguida con mayor o menor firmeza por Rusia y China? O también: ¿se trata de optar por los costos y beneficios, en nombre de una cierta concepción estrecha del “interés nacional”, o se trata, por el contrario, de atenerse a la Constitución y a los principios aplicados en la política exterior de México, lo que conduciría al *no a la guerra* de Estados Unidos?

Ciertamente, entre una y otra opción no hay lugar para una abstención cobarde que, de hecho, favorecería a la opción bélica. Para el gobierno mexicano, no hay más opción que la de la paz. Lo cual, por otro lado, está lejos de contradecir los intereses nacionales, pues nada más falso que esta supuesta contradicción entre principios e intereses nacionales. Unos y otros convergen necesariamente cuando se trata de asegurar la

soberanía, la propiedad nacional sobre los recursos energéticos, las libertades y los derechos humanos.

De aquí que el ¡no a la guerra! sea en estos momentos un mandato de nuestro pueblo al gobierno de Vicente Fox para que lo atienda a la hora de optar en el Consejo de Seguridad, pues sólo obedeciendo podrá ser fiel a los principios consagrados en la Constitución y al verdadero interés nacional.

* Intervención en el acto contra la guerra organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 5 de marzo de 2003.

EL DESAFUERO DE LA POLÍTICA Y LA MORAL*

I

Desde hace ya meses una palabra, “desafuero”, martillea nuestros oídos. Y, por asociación con ella, la que designa lo que se priva, el fuero, el desaforar. Pues bien, tanto se han usado o malusado estos dos términos que, con frecuencia, de buena o de mala fe se ha perdido o tergiversado su verdadero significado. Por ello, no estará de más recordarlo.

El fuero y el desafuero se aplican a ciudadanos elegidos por la voluntad popular para cumplir determinadas funciones ejecutivas o legislativas. El fuero le garantiza al representante popular la libertad y autonomía necesarias para el desempeño de su función. Pero esta libertad y autonomía tienen un límite: el que les impone el desafuero cuando se presume, fundadamente, que el representante ha cometido un delito. Con el desafuero se le pone en condiciones, como a cualquier ciudadano, de ser juzgado. El desafuero tiene, por tanto, un fin propio, preciso: el de despejar el camino de la justicia que el fuero impediría, convirtiéndose en sinónimo de impunidad. Presupone, pues, la comisión de un delito y la fijación en un código del castigo correspondiente.

Tal es el desafuero en su estado “puro”, con su sustancia jurídica propia claramente establecida por su fin: garantizar el ejercicio de la justicia. Y tal es, ciertamente, el desafuero sin las “impurezas” que pueden darse en su aplicación. “Impurezas” que lo pervierten o desnaturalizan y que pueden manifestarse: *a)* cuando el desafuero se pone al servicio de un fin ajeno al propio, estrictamente jurídico; *b)* cuando se ejerce selectivamente; *c)* cuando resulta incongruente o arbitrario tomando en cuenta fallos anteriores en casos análogos; *d)* cuando el delito que se presume no se prueba o está fundado insuficientemente, y *e)* cuando no está definida la penalidad del delito que se imputa.

En todos estos casos, las “impurezas” en la aplicación del desafuero lo pervierten o desnaturalizan. Pues bien, teniendo presentes estas consideraciones, veamos la aplicación del desafuero en el caso concreto de Andrés Manuel López Obrador.

II

Aunque en principio ningún representante popular tiene —valga la expresión— fuero contra el desafuero, no se puede dejar de considerar, en el caso que nos ocupa, el ciudadano al que apunta y las circunstancias en que se promueve. Ciertamente, se trata del ciudadano que es jefe del gobierno del Distrito Federal, que no sólo marcha

holgadamente a la cabeza de las preferencias electorales en la carrera presidencial, sino que además representa una opción alternativa a la de los dos partidos —Acción Nacional y PRI— que, en una perspectiva bipartidista, pretenden ocupar el poder.

Es difícil, y un tanto ingenuo, no compartir la sospecha, generalizada, de que el desafuero de López Obrador no persigue otro objetivo que el de su inhabilitación política para dejarlo fuera de la contienda electoral y, de este modo, eliminar la amenaza que representa para el bipartidismo. Toda una serie de hechos que involucran a la Presidencia de la República, a la PGR, a dirigentes y representantes de Acción Nacional y del PRI vienen a hacer de la sospecha, tan extendida entre los ciudadanos, una escandalosa realidad: que se trata de una maniobra política para alcanzar el fin ya señalado; es decir, excluir al presidenciable más incómodo y favorecido electoralmente.

Aunque se fuera tan ingenuo como para dejarse llevar por la falacia de los promotores y valedores del desafuero, de que se trata de un asunto estrictamente jurídico, eminentes juristas como Ignacio Burgoa Orihuela, José Luis Soberanes y Diego Valadés, en los que podemos confiar por su autoridad moral y profesional, se han encargado de cuestionar que tenga el sustento jurídico indispensable. Y así lo acreditan las “impurezas” que se ponen de manifiesto al impulsarlo y que antes hemos señalado como posibles: 1) al estar al servicio de un fin ajeno, el político; 2) al ser selectivo entre miles de casos pendientes; 3) al ser arbitrario tomando en cuenta antecedentes de casos análogos, y 4) por no estar definida la penalidad correspondiente. Pero, sobre todo, lo que pervierte y desnaturaliza el desafuero de López Obrador como hecho jurídico es hacer de él un medio o instrumento al servicio de un fin político tan aberrante como es excluir a un presidenciable del proceso electoral.

III

Se trata, pues, de una maniobra política que de consumarse tendría graves consecuencias políticas y sociales, que sólo la irresponsabilidad de sus promotores, obsesionados por el poder, pueden pasar por alto.

La eliminación de un presidenciable por la vía judicial dañaría a tal grado el proceso electoral de 2006 —cualquiera que fuera su resultado— que frenaría drásticamente todos los avances logrados en años recientes para garantizar el respeto a la voluntad popular, retrotrayéndonos a los tiempos, felices para el PRI, en los que la elección presidencial y la de los legisladores se *cocinaba* y decidía antes de llegar a las urnas. De este modo, todo lo alcanzado de manera penosa para respetar el voto de los ciudadanos, generando la confianza correspondiente, se vendrá abajo abruptamente y nos situará de nuevo en el pasado, no tan lejano, en el que el PRI usurpaba con “apego a la ley”, a su ley, la voluntad de los ciudadanos.

El desafuero en este caso, con el que la obsesión por el poder no repara en medios — por aberrantes que sean— para alcanzarlo, entraña asimismo el desafuero de la política, entendida en su justo sentido, el originario, el que le dieron los antiguos griegos, como participación colectiva de los ciudadanos en la decisión —directa o mediada por sus representantes— para resolver los grandes problemas de la comunidad. Y este desafuero de la política se pone de manifiesto al privarla —o desaforarla— de su propia sustancia, la participación cívica, hasta el punto de poner el destino de la carrera presidencial no en manos de los ciudadanos, sino de jueces. El desafuero, en este caso, al servicio de una política obsesionada por el acceso al poder, entraña una “judicialización” —palabra tan horrible como su contenido— de la política. Y, con ello, quedaría desaforada, privada de su sustancia propia, pues, ciertamente, se trataría de una política que recurre a la vía judicial para servir sus fines. Se trata, a su vez, de una política que por su “realismo” y pragmatismo, al apelar a cualquier medio, por aberrante que sea, prescinde de los principios y valores que exige, para servir a la comunidad, la participación de los ciudadanos. Se trata, pues, de una política sin moral. Y, por ello, porque la priva de los principios y valores, sobre todo los morales que la impregnan, el desafuero, en este caso, lo es también de la moral, indisolublemente vinculada con esa política.

IV

Por todo lo anterior, porque el desafuero con el que se viene acosando a López Obrador es una maniobra política que se sirve inmoralmemente de un medio judicial, y porque con ello estamos ante un desafuero de la política que el país necesita y, a la vez, ante un desafuero de la moral que la vivifica, estamos contra esa acción que promueven de forma abierta el PAN y, de manera sinuosa, el PRI. Y compartiendo el anhelo de millones de ciudadanos, exhortamos a la sección instructora de la Cámara de Diputados a reflexionar sobre los fines, medios y consecuencias del desafuero de López Obrador que se propone y a descartarlo categórica y definitivamente.

* Artículo publicado en *La Jornada*, México, 18 de marzo de 2005.

EL COMPROMISO POLÍTICO-INTELLECTUAL DE MARÍA ZAMBRANO*

I

Nos proponemos presentar y examinar una faceta de la vida y la obra de María Zambrano en la que se pone de manifiesto su compromiso político-intelectual. Una faceta que, hasta este congreso, ha sido un tanto olvidada en contraste con la amplia y legítima atención que se ha prestado, en estos últimos años, a su escritura y su filosofía. Ahora bien, esa faceta ha de ser traída a nuestra memoria no sólo porque brilla intensamente en un periodo —breve, pero crucial— de su vida, sino también porque de ese compromiso, asumido con tanta lucidez y pasión, arranca el hilo conductor que habrá de recorrer todo su pensamiento al fundir —en su razón poética— razón y vida. Se trata del compromiso político que María Zambrano asume en los últimos años de la dictadura del general Primo de Rivera, los de la República, la Guerra Civil y, ya fuera de España, en el exilio, en el que su compromiso trasciende su carácter político para ser sobre todo moral, humano. En esas diversas circunstancias, María Zambrano le hace suyo respectivamente como estudiante, profesora de filosofía y, finalmente, como escritora y filósofa al margen de toda vida académica.

De acuerdo con la diversidad de las circunstancias, varía el alcance de su compromiso, con quién o quiénes se compromete y varía, asimismo, la modalidad que la realidad impone a su ejercicio. Pero siempre se trata de un compromiso intelectual que, cuando es político, lo es en el amplio sentido que, para ella, tiene la política desde su primer libro, *Horizontes del liberalismo*. No es el suyo el compromiso que exige un partido político a sus miembros, pues María Zambrano nunca militó en ninguno. Y en la única ocasión en que estuvo a punto de militar en una organización política, no llegó a ello, porque —como veremos más adelante— ella misma la disolvió antes de que el embrión tomara cuerpo. Pero el hecho de que no militara no significa que María Zambrano, en los años anteriores a la Guerra Civil y durante ésta, no tuviera relaciones con los partidos republicanos y con el Partido Socialista, así como con destacados miembros de ellos como los socialistas Fernando de los Ríos y Jiménez de Asúa, así como con militantes y simpatizantes comunistas, entre ellos Rafael Alberti, Emilio Prados, Herrera Petere y Miguel Hernández. Y, lo que es más significativo, María Zambrano participó en la fundación de una asociación política, la Liga de Educación Popular, en los años de la dictadura de Primo de Rivera e intervino en diversos actos públicos de ella.

Es, pues, innegable que, en las circunstancias mencionadas, María Zambrano se compromete políticamente y que, con sus escritos e intervenciones en la plaza pública,

actúa en consecuencia. Y ya en las primeras manifestaciones de su compromiso político, bajo la dictadura de Primo de Rivera, lo asume en el marco de una concepción política que expone en su libro juvenil, *Horizontes del liberalismo*, publicado en septiembre de 1930. En él da a la política un sentido tan amplio como para decir “que se hace política siempre que se piensa en dirigir la vida”. Y ya en estas primeras expresiones de su compromiso, la política no es para ella una actividad humana entre otras, sino “tal vez — escribe— la actividad más estrechamente humana”. Esta actividad la pone en relación necesaria con la sociedad, la historia, el futuro y, sobre todo, con lo que va a ser la base misma de todo su pensamiento: la vida. La política —escribe también— es reforma, entendida ella como creación y, por eso, al no caer en la clásica contraposición de una y otra, la entiende asimismo como revolución. Ahora bien, aunque María Zambrano parece generalizar demasiado al hablar de “toda política”, sin embargo, matiza su expresión al distinguir política “conservadora” y “revolucionaria”, pues mientras la primera la asocia a los “dogmatismos de la razón” o de la “suprarrazón”, la política revolucionaria “creerá más en la vida”. Aquí nos encontramos con esta referencia a la razón y la vida que será constante al aliarse en su pensamiento. Y justo es subrayar que en esta doble referencia María Zambrano da la preeminencia a la vida sobre la razón, como propia de la política revolucionaria.

Desde esta perspectiva, anticipa ya en 1930 lo que Gramsci escribirá desde la cárcel, en 1937, al contraponer el “pesimismo de la inteligencia” y el “optimismo de la voluntad”, ya que María Zambrano había contrapuesto el “optimismo vital” al “pesimismo cognoscitivo”. Pero, tanto María Zambrano como Gramsci, optan por la vida sobre la razón. Para ella, la política, o más exactamente la política revolucionaria, es inseparable de la vida, pues no es un apéndice de la razón ni de la “suprarrazón” y, por ello, está comprometida con la vida misma. Y, a su vez, por esta asociación entre política y vida que, a nuestro juicio, está en la base del compromiso político, el intelectual no comprometido es el “intelectual inactivo”, que María Zambrano caracteriza citando estas palabras de la novela *Niebla* de Miguel de Unamuno, como aquél para el que “todo era teoría. Gentes sin pasión política, de invernadero”.

II

Y ¿cuál es la posición ideológico-política que en el libro citado sostiene su autora y que le inspira como “intelectual activo” en los últimos años de la dictadura de Primo de Rivera? Es el liberalismo o, más exactamente, el nuevo liberalismo, que introduce en el liberalismo clásico un importante correctivo en el plano social, pues sin él ese viejo liberalismo se estanca por su vinculación con el capitalismo. A ese nuevo liberalismo llega María Zambrano a través de una crítica del sistema capitalista que, por su radicalidad,

podría hermanarse con la que siempre le ha hecho el marxismo. “El liberalismo —dice— se asienta sobre la esclavitud y sólo sobre ella puede alcanzar sus postulados.” Pero ¿a qué esclavitud alude María Zambrano? No, ciertamente, a la jurídica de la Antigüedad, ni tampoco a la esclavitud política que, con las revoluciones modernas, burguesas, ha sido abolida al establecerse “la igualdad de los hombres ante la ley”. Se trata de la esclavitud “disimulada cristianamente... en las sociedades liberales modernas”.

De acuerdo con la crítica que María Zambrano hace del liberalismo y con su propuesta de otro nuevo, cabe deducir que para ella se trata de la esclavitud económica, propia de la moderna sociedad capitalista, en la que ve la negación misma y efectiva de la libertad y de los “derechos humanos” que postula el liberalismo. En verdad, para María Zambrano, el liberalismo es “el mejor fundamento de la socialización de la economía[...] puesto que la necesita para la realización de sus postulados...” O sea, para realizar la verdadera liberación del hombre, se necesita —agrega— una nueva estructura económica”, vale decir, la socialización de la economía, distinguiendo así claramente su liberalismo del económico, capitalista, que niega su humanismo. Y, con este motivo, dice también: “Porque hoy el liberalismo de muchos es el liberalismo capitalista, el liberalismo económico y no el humano”.

Podríamos decir que ese liberalismo que propone María Zambrano y que apunta, como ella dice, a la liberación del hombre y no de una clase, equivale —no obstante sus críticas al marxismo y a la Revolución rusa de 1917— al proyecto emancipatorio de Marx. Digamos, también por nuestra cuenta, que estas críticas de María Zambrano, dirigidas a cierto marxismo —el dogmático dominante—, así como al “socialismo” que, ya en los años treinta del siglo pasado, en la Unión Soviética, pasaba, usurpándolo, por ser el socialismo, nos parece que daban en el blanco. Con ellas, además, María Zambrano se adelanta a las críticas que, en los años sesenta del siglo XX, harán algunos intelectuales marxistas en Occidente, rompiendo con la ortodoxia que les llegaba de los países del Este.

En suma, para salvar al liberalismo, su “amor al hombre” y “a sus valores”, hay que renunciar —dice María Zambrano— a la economía liberal. De este modo, se llegará al “nuevo liberalismo” que ella propone. Pero éste no es sólo asunto de teoría, sino también de acción, de vida, y de ahí la necesidad del “intelectual activo”, comprometido, en la vida real en unas circunstancias históricas concretas. Y éstas son, entre los años 1928 y 1930, las propias de una España anacrónica, postrada, decadente, que desfallece y se consume. En esos años, María Zambrano no es sólo el intelectual que piensa la política, sino también el que la vive apasionadamente, compartiendo su pasión con una joven generación estudiantil. Con ella, María Zambrano se distancia de los “mayores”, cuya tibieza no satisface sus aspiraciones.

No podemos detenemos ahora en el tenso y amplio arco de la actividad política que se lleva a cabo en el candente periodo que precede a la proclamación de la República en 1931. Basta recordar que, en el transcurso de esos años, María Zambrano desempeña un importante papel en el movimiento estudiantil, organizado por la recién fundada Federación Universitaria Escolar (FUE), que contribuirá decisivamente a la caída de la dictadura y la instauración de la República. La actividad política de María Zambrano en ese periodo es tan variada como intensa. El 11 de febrero de 1930 dirige una carta a su maestro Ortega y Gasset, con palabras tan convincentes que influyen en el cambio de su tibia posición política al inclinarse ésta a favor de la República en su famoso artículo “Delenda est Monarchia”. Y pone asimismo todo su ardor republicano en sus entrevistas con los “mayores”: Valle-Inclán, Azaña y Marañón, a la vez que redacta la respuesta a la valiente “Carta a los estudiantes” de Unamuno. Colabora, asimismo, en periódicos madrileños orientados por su liberalismo de contenido social, funda —como ya señalamos— la Liga de Educación Popular e interviene en diversos actos públicos de esta organización. Y sólo suspende por varios meses tan intensa actividad acosada por la enfermedad —la tuberculosis—, que la obliga a recluirse en su casa. Pero es tan profundo el compromiso que ha asumido que, desde su forzoso retiro, no deja de colaborar en la redacción de cartas y manifiestos de la FUE.

María Zambrano participa en todas esas actividades con su “optimismo vital”, con su alegría y la carga de esperanzas con la que recibe y festeja la proclamación de la República, en la Puerta del Sol, el 14 de abril de 1931. En sus recuerdos de esos años en su espléndido libro, por profundo y bello, *Delirio y destino*, escrito en su exilio cubano, a comienzo de los cincuenta y publicado 25 años después, María Zambrano califica ese periodo de su vida como un “tiempo feliz”. Y, refiriéndose a sus compañeros de lucha, escribe: “Querían servir, como la conciencia sirve a la vida, recogiénola, unificándola; por eso habían pensado ir a los centros obreros a hablar con simpatía y respeto”, como ella fue efectivamente a la fábrica de tabacos a hablar con sus cigarreras. Nada más alejado del elitismo de los intelectuales consagrados que, a la sombra de las ideas de Ortega, sólo se preocupaban de cultivar su propio jardín. Y más adelante precisa la naturaleza de ese servicio como compromiso: “Servir —escribe— es comprometerse con lo que se sirve. Y este servicio libremente asumido por aquellos jóvenes estaba impregnado de alegría”. Y agrega: “Estaban de acuerdo en la alegría de servir a otros, a todos”, pero, en primer término, a “los que han tenido hambre y sed de justicia y de pan”. Para ellos, como para María Zambrano, las esperanzas estaban puestas en el acontecimiento que esperaban ansiosamente: la llegada de la República. Y sigue recordando María Zambrano: “La república era el vehículo, el régimen, la realidad, era la

Nación...” En esta articulación de nación y República cifraban sus esperanzas, ella y sus compañeros de generación. Y con esas esperanzas, teñidas de alegría, esos jóvenes — como la mayor parte de la sociedad española— esperaban todo de una República que, ya antes de llegar, mostraba el rostro de la utopía.

IV

Y el 14 de abril de 1931, la utopía baja del cielo a la tierra, y pronto, convertida en la República liberal, burguesa, también llamada “de los intelectuales”, se ve tocada y aguijoneada por la áspera realidad. Aunque como tal República liberal proclama las libertades y los derechos políticos de los ciudadanos e insta una democracia representativa, sin embargo, al tratar de mitigar “la sed y el hambre de justicia y de pan”, de los que hablaba María Zambrano, la República se topa con una dura realidad. Pues sus tímidas e insuficientes reformas —agraria y social— son suficientes para exasperar a las fuerzas sociales más reaccionarias: el Ejército, la Iglesia, el gran capital y los grandes terratenientes, así como para provocar el descontento de los más desfavorecidos en la ciudad y en el campo. De tal manera que la República pronto se ve acosada por el fuego cruzado de la derecha, a la que le parecía que el nuevo régimen, con sus reformas, iba demasiado lejos, y de la izquierda radical y las organizaciones obreras y campesinas, para las cuales sus reformas se quedaban cortas. Esta situación tan compleja y contradictoria no deja de influir en los medios intelectuales y, dentro de ellos, como veremos, en María Zambrano. ¿Qué es en estos años del “optimismo vital”, de la alegría y del republicanismo de su “tiempo feliz”? Antes de responder a esta pregunta, echemos una mirada al paisaje intelectual de la época.

En él podemos distinguir un amplio sector de intelectuales entre los cuales se encuentran Azaña, Besteiro, Fernando de los Ríos, Antonio Machado, José Gaos, Enrique Díez-Canedo y Joaquín Xirau, que se identifican con la República realmente existente.

Pero podemos distinguir también un sector reducido de intelectuales, no menos eminentes, entre ellos Unamuno, Ortega y Gasset, Azorín, Baroja y Marañón que, poco a poco, se van distanciando de la República, llegando en algunos casos a la hostilidad hacia ella. Otro sector también reducido, y de mucho menos talla intelectual, encabezado por Giménez Caballero, seducido por la retórica política del fascismo italiano, se pronuncia abiertamente contra la República. Está también un amplio sector de jóvenes escritores, entre ellos Alberti, Prados, Sender, Arconada y Miguel Hernández, y de artistas plásticos, como Renau, Rodríguez Luna, Alberto y Miguel Prieto, que se hacen eco de los hambrientos de pan y sedientos de justicia en la ciudad y en el campo. Y en este variopinto paisaje faltan algunos escritores como Benjamín Jarnes, Jorge Guillén y

Juan José Domenchina que procuran salvar su creación de la “contaminación política”. Ahora bien, con la vuelta de la derecha al poder en el llamado “bienio negro” (1933-1935), las diversas posiciones políticas de los intelectuales como, en general, las de la sociedad española se polarizan en torno a dos posiciones antagónicas, en una nueva versión de las dos Españas: las de la derecha al unificarse en la CEDA y las de la izquierda al aliarse en torno al Frente Popular.

V

¿Cómo situar a María Zambrano en este diverso paisaje intelectual, particularmente desde la proclamación de la República (1931) a la vuelta de la derecha al poder (1933)? En verdad, no encaja en ninguno de los sectores mencionados, pues aunque sigue siendo fiel a sus convicciones republicanas, no se identifica con la República que realmente existe; pero esto no le lleva, en modo alguno, a sumarse a los que la hostilizan o combaten más o menos abiertamente. Tampoco comparte el radicalismo revolucionario de otro sector, ni se deja seducir por los cantos a la “pureza” del quehacer poético o a la asepsia intelectual. ¿Qué queda, pues, en esos años, de su “optimismo vital”, de su alegría y del esperanzado republicanismo de su “tiempo feliz”? Digamos que en esos años, hasta la revolución de los mineros asturianos que, en octubre de 1934, se enfrentan a la derecha en el poder, se registra en María Zambrano un déficit de su actividad política, teórica y práctica, que contrasta notablemente con la intensa actividad de su “tiempo feliz”. En estos años no incursiona en la teoría política, como lo había hecho antes con su libro *Horizontes del liberalismo* ni escribe artículos propiamente políticos, pues sus colaboraciones en *Revista de Occidente*, *Cruz y Raya* y *Hojas Libres* no tienen relación directa con la política. Y su actividad práctica, de este carácter, es casi inexistente, con una excepción de la que inmediatamente, y por fortuna, se arrepentirá. Se trata de su participación en la fundación del Frente Español, al que se pretende dar vida a la sombra de algunas ideas de Ortega y Gasset. No obstante, algunas diferencias filosóficas con él, particularmente con su concepto de “razón vital”, que ya afloran y que le valen una reprimenda de su maestro, Ortega sigue ocupando el centro de sus admiraciones. En el manifiesto fundacional del Frente Español, firmado por María Zambrano, se filtran algunos rasgos fascistas que se alimentan, o pretenden alimentarse, de la filosofía de Ortega. Pronto debió de advertir María Zambrano que el contenido político de aquella organización era incompatible con su nuevo liberalismo y, por tanto, que había cometido un enorme error político. Se comprende, por ello, que antes de que la criatura viera la luz, ella misma, porque podía hacerlo, decidiera la disolución de aquel Frente Español, al que quiso sumarse, sin que María Zambrano lo permitiera, el que habría de ser fundador de Falange Española, José Antonio Primo de Rivera.

Después de esta frustrada y deplorable experiencia política, el entusiasmo de María Zambrano se ablanda y deja paso a cierto desánimo y desconfianza abriéndose un paréntesis en su actividad política, que sólo se cierra al recuperar el ánimo perdido y apasionarse de nuevo a raíz de la revolución de los mineros asturianos y de la represión que sigue a ella. Como la mayor parte de sus compañeros de generación y como otros jóvenes escritores amigos suyos, hasta entonces no comprometidos políticamente, María Zambrano se suma abiertamente al Frente Popular que habrá de triunfar en las elecciones de febrero de 1936. María Zambrano sale nuevamente a la plaza pública, participando en diversos mítines. Y se compromete así con su palabra encendida, consciente de la tragedia que se avecina con la sublevación militar que se está gestando desde el día mismo de la victoria del Frente Popular en las urnas.

VI

La sublevación estalla en la península el 18 de julio del 36 y un día antes en Marruecos. María Zambrano asume en Madrid, desde ese mismo día, su compromiso con la República agredida, recurriendo tanto a la palabra escrita u oral como a la acción. Y así lo testimonian su participación en la redacción del manifiesto fundacional de la Alianza de Intelectuales en Defensa de la Cultura; sus entrevistas con eminentes intelectuales y, en particular, con su admirado maestro Ortega y Gasset, para que firmaran un escrito de apoyo a la República. Aunque logró obtener la firma de Ortega, sin embargo, ya fuera de España, éste diría que había firmado bajo presión, cosa inconcebible tratándose de María Zambrano. Testimonian también su incansable actividad su labor como miembro de la redacción de la revista *Hora de España*; su participación en la organización del II Congreso de Escritores en Defensa de la Cultura (Valencia-Madrid, 1937) y en la ponencia colectiva de los redactores de *Hora de España*; sus intervenciones en diversos actos en Valencia y Barcelona, defendiendo la causa republicana. Y como un testimonio ejemplar de su compromiso político, libremente asumido, está su decisión de volver a España desde Chile en contraste con los esfuerzos de los intelectuales medrosos que pugnaban por expatriarse a toda costa. Pero su compromiso político se manifiesta también, como corresponde a su condición intelectual, en sus escritos de la Guerra Civil, recogidos en su libro *Los intelectuales en el drama de España*. Estos escritos tienen que ver con el carácter de la guerra, el significado nacional y universal de la lucha del pueblo español, el papel de los intelectuales en ella, su crítica de la actitud tibia u hostil de algunos intelectuales y, finalmente, tienen que ver también con su esperanza en una España viva, soñada, y con el hombre nuevo en ella.

Así, pues, tanto en sus actos como en su escritura, tanto en su pensamiento como en su acción, y desde el 18 de julio de 1936 hasta el 25 de enero de 1939, en que se ve

forzada a cruzar la frontera, María Zambrano asume y cumple firme e incondicionalmente su compromiso político.

VII

Entendido ese compromiso en su más amplio sentido, y no en el partidista, aunque legítimo, cabe preguntarse: ¿contra qué, con qué, con quién o quiénes y de qué modo se compromete María Zambrano en la Guerra Civil? Respondamos a esta cuestión desgranando, respectivamente, las respuestas.

¿Contra qué se compromete? Contra el fascismo que ha desencadenado la guerra. Para María Zambrano está claro, desde el primer momento, el carácter fascista del “Movimiento nacional” aunque teniendo claro también la especificidad que le impone la realidad española. Antes que en España —recuerda— el fascismo nace y se desarrolla en Europa, engendrado por el capitalismo, como fruto de “la desesperación ante una situación imposible de salvar por una clase socialmente entonces directiva: la burguesa...” Ahora bien, España —agrega— es una país sin gran capital ni burguesía, escindido entre la España viva y la oficial. De esta última procede la entrega a “ejércitos del fascismo hambriento que quiere la riqueza de nuestro sol y de nuestras minas”. Y precisamente por este carácter fascista que ha conducido “a la traición de hoy —dice también— se está en pie de guerra” contra la falsa España, contra la máscara de la España viviente y verdadera”. En suma, María Zambrano se compromete contra el fascismo, lo que, en la circunstancia española de escisión de las dos Españas, significa comprometerse contra la España oficial, anacrónica, que ha conducido a la tragedia de la Guerra Civil, y “contra su pasado de pesadilla”.

¿Con qué se compromete? Justamente con esa España viva que con la República comenzaba a levantarse y que, desde el 18 de julio de 1936, ha sido agredida por el fascismo nacional y extranjero.

¿Con quién se compromete? Tomando en cuenta el medio intelectual en el que ejerce su compromiso, podríamos decir que María Zambrano se compromete con los intelectuales que, en la guerra, están con la República. En verdad, sus actos —como ya hemos visto— se dan sobre todo en ese medio, aunque sin descartar por ello sus intervenciones en la plaza pública. Pero su compromiso es, ante todo, con el sujeto principal de este momento histórico: el pueblo español. Ya antes de la guerra, y con motivo de la revolución de los mineros asturianos, María Zambrano había destacado “la grandiosa presencia del pueblo español”, pero es en la guerra donde reivindica esa grandeza que su admirado Antonio Machado —como recuerda María Zambrano— había puesto de relieve al vincular pueblo y nación.

En conclusión, ¿contra qué, con qué y con quién se compromete María Zambrano?

Podemos responder a esta triple pregunta con sus propias palabras: “Yo estoy ligada con la lucha de *independencia* de España, contra la degeneración y perversión más grande que han conocido los siglos y con mi pueblo en el que cree al par con Dios”.

VIII

Podría pensarse que al vincular pueblo y nación se cae en un nacionalismo popular de vía estrecha, pero éste no es su caso, pues para María Zambrano lo nacional es inseparable de lo universal, del destino de otros pueblos. Como los marinos de guerra republicanos que gritan ¡Viva España!, María Zambrano siente “la verdad tangible, la evidencia que nada podrá destruir, de que nuestro pueblo lucha por todos los pueblos del mundo y ellos mismos lo saben”. Y esto es así porque lo que está en juego en esta guerra no se encierra en su contenido nacional, sino en lo que tiene de humano. Y, por ello, dice también María Zambrano: “Es ahora el pueblo español quien con su heroísmo infinito increíble ante las feroces fuerzas del fascismo, nos alumbra un nuevo hombre, una nueva realidad que antes no había...” “Y es España —agrega— el lugar de tal parto dolorosísimo”. Así, pues, lejos de encerrarse en un nacionalismo excluyente, María Zambrano reconoce: “A la luz de esta visión de lo nuevo que aflora en el pueblo español, el proyecto de vida comunista cobra su total sentido hasta hoy sólo a medias esbozado cuando no maltratado y malentendido”.

El compromiso de María Zambrano, que hemos precisado en su triple vertiente de contra qué, con qué y con quién se compromete, es siempre un compromiso político. Como lo es el de todos los españoles que actúan contra el fascismo y por la República, ya sea combatiendo en el frente, ya sea trabajando en la retaguardia. Ahora bien, y ésta es la cuarta pregunta que faltaba responder: ¿cómo se compromete María Zambrano?, pues aunque ella comparte su compromiso político con el pueblo, del que forma parte, lo cumple en su condición de intelectual; valga la redundancia: intelectualmente. Pero aquí conviene precisar el significado del término “intelectual”, pues se da el caso del intelectual que, desdoblándose a sí mismo en intelectual y ciudadano, considera que su compromiso político, si es que lo asume, lo tiene sólo como ciudadano. Y, en el mejor de los casos, reducido a depositar su voto, de cuando en cuando, en una urna electoral. Pero no es así como lo asume María Zambrano y, menos aún, en los dolorosos tiempos de la Guerra Civil. Lo cumple justamente en su condición de intelectual, poniendo su palabra escrita en ensayos y artículos y la oral en la plaza pública al servicio de la noble causa con la que se ha comprometido. Porque comprometerse es —como ella ha dicho— servir. Y comprometerse intelectualmente es servir mediante la palabra y el ejercicio de la razón vinculada a la vida. Y con este ejercicio racional, así entendido, es como sirve mejor el intelectual a la causa con la que se compromete. Y tal es el compromiso

político-intelectual de María Zambrano que, por el significado humano, universal de la causa con que se compromete, tiene una dimensión no sólo política, sino moral.

Este compromiso que le impone la vida en las más trágicas circunstancias es —insistimos—, para ella, inseparable de la razón y, por ello, el intelectual que, como el fascista, se sustrae a ella, se niega a sí mismo —dice María Zambrano— como intelectual. Pero el intelectual que se abstrae de la realidad y que sólo tiene ojos para la idea se vuelve estéril. Y de ahí su crítica al idealismo y su inclinación por ese materialismo que, a juicio suyo, encarna lo mejor de la literatura y del pueblo español. Y, por ello, exalta también “el amor a la materia” de Pablo Neruda.

Ahora bien, el compromiso político, sea intelectual o no, es asunto de la práctica, de la realidad, y cuando ésta es la de la España en guerra “la inteligencia —escribe María Zambrano— también tiene que estar en guerra”; es decir, tiene que “ser también, combatiente”, estar armada como lo estuvo en su nacimiento en Grecia, sin que por ello tuviera una condición inferior. Y desde esa razón armada, combatiente, María Zambrano se lanza “contra aquellos que, en el trance terrible de España, pretendieron sustraerse a su conmoción, alegando su condición suprastral de pensadores o artistas como si la condición humana pudiera eludirse”.

En suma, lo que María Zambrano está rechazando es la escisión entre razón y vida, que aparta al intelectual de la realidad en que vive y lo encierra en sí mismo, haciendo imposible su comunicación con el pueblo. En contraste con esto, es la fusión de razón y vida la que le mantiene lejos de ese amurallamiento en las ideas y cerca de la realidad y, con ello, en comunicación con el pueblo.

Así, pues, para concluir nuestro examen del papel del “intelectual —María Zambrano— en el drama de España”, reafirmamos que su compromiso político contra el fascismo, por la República y con su pueblo, tanto cuando lo cumple con su palabra como con sus actos, es un compromiso intelectual. Y lo es desde los primeros días de la sublevación militar hasta el día en que se ve forzada a abandonar España, mezclada con su pueblo, iniciando así el doloroso exilio que habrá de durar, para ella, 44 años. Los primeros 12 en países de lengua española: México, Cuba y Puerto Rico, y los restantes en Europa: Francia, Suiza e Italia.

IX

¿Qué queda en ese largo exilio de su compromiso político? Antes de responder a esta pregunta, habrá que hacer algunas consideraciones sobre el exilio del 39 y las posibilidades e imposibilidades que ofrece para hacer política y, consecuentemente, para asumir el compromiso correspondiente. Pues, aunque por sus causas y su propio carácter es un exilio político que por su dimensión masiva no tiene precedentes, esto no significa

que en todo exiliado se dé la disposición a actuar políticamente, ni tampoco las condiciones necesarias para ello. La disposición del exiliado a decidirse a actuar dependerá en primer lugar de cómo conciba, sienta o viva el exilio. Si lo siente, lo vive, como lo conceptualiza José Gaos —como un “transtierro” o trasplante o prolongación de una tierra a otra, sin esperar otra vida: la que se daría con la vuelta a la patria perdida, carecería de sentido la esperanza en esa vuelta y, por tanto, la actividad política encaminada a contribuir a ella. Pero si el exilio se vive, como lo vivió la inmensa mayoría de los exiliados, como destierro; es decir, como una pérdida de la tierra propia que la ajena no puede compensar —aunque la acogida en ella sea generosa como fue en México—, entonces sí tiene sentido la acción política para recuperar la patria perdida y, en consecuencia, comprometerse en ella y por ella.

Ahora bien, si nos referimos al exilio de María Zambrano no encontramos, a la largo de él, en su pensamiento ni en su conducta, ningún indicio de que lo pensara y viviera como un “transtierro”; o sea, integrándose en alguna de las tierras que pisó. Por el contrario, la impresión que le deja, referida al tiempo, es la de un “pasado que se ha quedado quieto”, la de tener “sólo un horizonte: un horizonte sin realidad”, o también la de estar “sin lugar en él [en el mundo], habiendo de vivir sin poder estar” (*Cartas sobre el exilio*, 1961).

El exilio, por tanto, para María Zambrano no es un periodo de su vida que pueda cerrarse, trasplantándose, integrándose, ni tampoco una experiencia vivida que se disuelva al llegar a su fin, pues ella no concibe su vida sin el exilio que ha vivido, ya que como dice a su vuelta a España: “El exilio ha sido como mi patria”. Y quien como ella ha vivido su exilio, sobre todo el europeo, como una sucesión inacabada de carencias, soledades y sufrimientos, dice también: “Amo el exilio”, (título de un artículo en *ABC*, del 28 de agosto de 1989). Ya mucho antes de su regreso a España en sus ya citadas *Cartas sobre el exilio*, María Zambrano se revuelve contra aquéllos para quienes, en España, “el exiliado ha dejado de existir” al sumirle en el olvido. “Se teme de la memoria —agrega— el que se presente para que se reproduzca, es decir, algo de lo pasado que no ha de volver a suceder”. Pero, como escribe también con toda razón: “sólo no vuelve lo pasado rescatado, clarificado por la conciencia”.

El exilio es para María Zambrano algo irrenunciable porque “olvidarlo sería como negar una parte de nuestra historia y de mi historia” (artículo de *ABC*, citado). La desterrada María Zambrano está tan lejos del “transterrado” como para ver en el exiliado la conciencia misma de España. “Tal parece por instantes que hayamos sido lanzados de España para que seamos su conciencia; para que derramados por el mundo hayamos de ir respondiendo de ella, por ella” (*Cartas sobre el exilio*).

Volvamos ahora a nuestra pregunta anterior: ¿qué queda en el exilio de su compromiso político? Queda, ciertamente, los principios y valores republicanos, su fidelidad a la España viva de la que el exiliado —como acabamos de ver— es para ella conciencia, y queda su amor al nuevo hombre. Es decir, queda todo aquello que inspiró su compromiso político durante la guerra y del que nunca se desdice en el exilio. Sin embargo, es verdad que su actividad política en él desaparece. Aunque escribe un excelente libro político, *Persona y democracia*, en el que la democracia, que vertebró su ciudad soñada, se funda en su concepto de persona, en la práctica —terreno propio de la política— ésta es inexistente. Por tanto, no asume el compromiso que tan firme e incondicionalmente había asumido, como intelectual, en el “drama de España”. Y no lo asume porque no puede asumirlo. En primer lugar, porque con el alejamiento físico y temporal del exilio de la España realmente existente no se dan condiciones favorables para la acción política. Y cuando excepcionalmente se dan, como se dieron en México en los primeros años del exilio, la frustración de las esperanzas puestas ilusoriamente en las “democracias occidentales”, así como el efecto demoledor del pacto yanqui-franquista en ellas, acabaron por consumir las energías políticas de los partidos republicanos, desvinculados de la oposición interna, aunque no las de los comunistas vinculados con la lucha clandestina en el interior del país. En segundo lugar, porque la actividad sólo podía darse en las ciudades donde existía una comunidad exiliada.

Refiriéndonos ahora expresamente a María Zambrano, hay que señalar que si bien es cierto que en México, donde ella pasó su primer año de exilio, se dio durante cierto tiempo una intensa actividad política, en la que participaron numerosos intelectuales entre ellos los más renombrados, también lo es que nuestra filósofa, aislada en la bella y tranquila ciudad de Morelia, no podía incorporarse a esa actividad. Y en el resto de su largo, larguísimo exilio, al vivir en ciudades en las que no existía propiamente una comunidad exiliada y, unido a esto, la soledad y los sufrimientos que la acosaban, se volvía imposible la actividad política a la que pudiese haberse incorporado María Zambrano y, por tanto, su compromiso político.

Por todas estas razones se comprende que no pudiera asumir el compromiso político-intelectual correspondiente en el exilio. Pero, si éste no se da, porque no podía darse en las condiciones señaladas, sí se da, y vigorosamente, un compromiso moral con los principios y valores republicanos, con la España viva de la que ella también se siente conciencia. Y se da asimismo un profundo compromiso universal, humano, con esa aurora que ha de llegar alumbrando una nueva ciudad y, en ella, un nuevo hombre.

En cuanto al compromiso político-intelectual que asumió en las más trágicas circunstancias de España y, a su vez, en las más dolorosas vicisitudes personales y colectivas, ese compromiso quedará para siempre como un ejemplo inagotable del intelectual que se compromete sin regateos ni desmayo, lúcida y apasionadamente.

* Conferencia pronunciada en el II Congreso Internacional sobre María Zambrano, Madrid, octubre de 2004.

HACIA UNA REFORMA UNIVERSITARIA*

CUALQUIERA que sea el punto de vista que asumamos con respecto a la reforma universitaria de la UNAM y su congreso que ha de fijar las vías y los medios para llevarla a cabo, tiene que partir de cierta idea de la universidad. Sólo desde ella cobra sentido toda propuesta para reformarla o las soluciones que se ofrezcan en el congreso a los grandes problemas que nos preocupan como universitarios.

Ha habido, y hay, varias ideas de la universidad. Tienen en común, casi siempre, el invocar su universalidad. Sin embargo, el modo como ésta se ha concebido o practicado —ya sea recortando su ámbito, dándole un carácter abstracto o, por el contrario, tratando de llenarla con un contenido concreto— ha variado históricamente en función de determinadas circunstancias históricas y condiciones sociales. Así lo testimonia, por ejemplo, la historia de nuestra universidad desde la Real y Pontificia de la Colonia hasta la Universidad Nacional y Autónoma de nuestro tiempo. Y como esas condiciones y circunstancias cambian, cambian también la relación de la universidad con la sociedad y, a la vez, la prioridad de una u otra de sus funciones, así como el modo de cumplirlas.

La idea de la universidad no es, pues, estática, invariable. Y el hecho de que hoy pretendamos reformar la nuestra significa que en ella está en juego, a debate, su idea, como lo está asimismo —como lo testimonia el título de nuestra mesa— el congreso que ha de diseñar la reforma. No lo está, en cambio, para la gran mayoría de los universitarios, la necesidad del congreso. Ahora bien, con este motivo, hay que reconocer que esta necesidad fue reclamada tenazmente, en el pasado reciente, como una reivindicación fundamental, por el movimiento huelguístico estudiantil.

Pero volvamos a la idea de la universidad para fijar aquélla de la que necesitamos partir y que, a nuestro juicio, ha de estar presente en el debate hacia el congreso y en el congreso mismo.

Decíamos anteriormente que la idea de la universidad no es estática, inmutable. Pues bien, ahora queremos agregar que estamos ante una pluralidad de ellas, o modos de concebir la universidad. Por tanto, la idea que, a nuestro modo de ver, ha de inspirar su reforma, debe ser contrastada con otras que diseñan otros tipos de universidad que se alejan de, o contraponen, a la nuestra.

Veamos, pues, unas y otras. Una de ellas es la idea de la universidad elitista, jerárquica, para la cual la función académica es una función en sí misma, y que, por tanto, la responsabilidad del universitario es puramente académica, sin relación alguna con la sociedad, pues ante ésta sólo sería responsable como ciudadano. En esta concepción, la docencia se ejerce en una relación vertical en la que la actividad se concentra en el profesor y a la que corresponde, consecuentemente, la pasividad del

alumno. En cuanto al gobierno de la comunidad, no sólo descarta al sector estudiantil, sino también —en su mayor parte— al personal académico.

Veamos ahora —y esquemáticamente— otras dos ideas de la universidad que, de un modo u otro, y por razones distintas, no encajan o se contraponen a la manera elitista y jerárquica de concebir la universidad.

Se trata, en primer lugar, de una idea de la universidad que, afortunadamente, pocas veces ha tomado cuerpo en nuestro país. Es la de la universidad populista o universidad-pueblo. En contraste con la anterior, lo académico no es un fin universitario esencial, ni tampoco un medio esencialmente académico. En ella, lo académico desaparece como tal para dar la prioridad a la política, entendida como actividad, que todo lo absorbe, para transformar, supuestamente, la sociedad. Partiendo de la falsa idea de que es posible transformar la sociedad desde la universidad, sin alterar sus bases económicas y sociales, no se cumple —obviamente— ese objetivo, aunque sí se consume, como demuestran algunas experiencias lamentables, la destrucción de la universidad como tal. Esta destrucción se realiza al desaparecer las condiciones de libertad de cátedra, de investigación y de convivencia democrática, indispensables para que la universidad pueda cumplir sus funciones propias, académicas. Ciertamente, aunque las manifestaciones concretas de esa universidad ocupen sólo, en nuestro país, una estrecha franja espacial y temporal, no faltan algunos ilusos que sueñan todavía con hacer de la universidad el instrumento decisivo para transformar la sociedad, transformación que, por otra parte, sigue siendo necesaria en otras condiciones y con otros actores sociales.

Más preocupante es hoy para nosotros otra idea de la universidad que pugna por abrirse espacio en la educación superior. Es la que, si bien no hace un fin en sí de las funciones académicas, sólo las reconoce como medio al servicio del sector privilegiado que encuentra en el lucro y la ganancia su razón de ser. Me refiero, por supuesto, a la idea empresarial de la universidad que, en el ámbito académico, ajusta la siempre cacareada universalidad a sus intereses particulares. Ajuste que se traduce en el sacrificio de las humanidades y de las ciencias básicas en el altar de la rentabilidad económica. Y para encaminar en esa dirección a la docencia, pues la investigación y la difusión cultural no cuentan por no ser “contantes y sonantes”, se fundan las universidades privadas con espíritu empresarial. Y se fundan, precisamente, porque la universidad pública no puede garantizar esa supeditación a los intereses particulares, económicos, de ese sector social privilegiado. Ciertamente, hay una incompatibilidad estructural entre una y otra universidad.

Sin embargo, y esto es lo que ahora conviene subrayar, es que el sector que ejerce, privilegiadamente, el poder económico, a escala nacional y mundial, no se conforma con que sus intereses de lucro y beneficio se satisfagan en el plano educativo sólo en las universidades e institutos privados. De ahí que pugnen por extender la idea de la

Universidad, que tiene por eje la subordinación de lo académico a sus intereses, más allá de la universidad privada. Y a esto responde, por un lado, su empeño en descalificar a una universidad pública como la nuestra y, por otro, sus intentos de privatizar la universidad pública, introduciendo en ella proyectos y prácticas que ya se dan en la universidad privada de corte empresarial.

La tendencia a descalificar la universidad pública no sólo se manifiesta en acusaciones infundadas y disparatadas como las que se lanzaron recientemente contra la UNAM, sino también —desde el paradigma de la eficiencia de la universidad privada— en el cierre del acceso de los graduados de la universidad pública a los puestos de trabajo en las empresas privadas.

A su vez, la tendencia a ganar espacios para la privatización en el seno de la universidad pública se manifiesta en los intentos de recortar lo académico o de ampliarlo en función del mercado y de la rentabilidad, influyendo para ello en diversos aspectos de la vida universitaria: condiciones de ingreso, becas a crédito, contratos con empresas, subsidios, financiación, planes de estudio, formas de gobierno, etcétera.

Esta idea de la universidad empresarial, así como los esfuerzos para impulsar sus objetivos en la universidad pública, se ha venido fortaleciendo en los últimos años con “recomendaciones”, que encuentran cierto eco en las instancias educativas del Estado e incluso —aunque en menor grado— dentro de las propias universidades públicas. Se trata de las “recomendaciones” de organismos internacionales —económicos y educativos— que no dejan de encontrar resistencia, como la que encontró en el movimiento estudiantil de hace dos años en nuestra universidad.

La idea de la universidad privada empresarial, al igual que las dos antes expuestas, no pueden ni deben guiar la reforma de nuestra institución. Pero en ellas no se agotan las ideas de la universidad. Hay una cuarta que, a nuestro juicio, puede y debe presidir la reforma universitaria y, en consecuencia, el congreso que ha de forjarla. No se trata, en modo alguno, de una idea que haya que inventar puesto que, en ciertos aspectos fundamentales, ya tiene vida en nuestra universidad.

Se trata de una idea que, si bien en la UNAM ha de ser reafirmada en sus elementos positivos, requiere ser descargada de sus lados negativos y ser enriquecida con otros aspectos nuevos. Y todo ello es precisamente, a nuestro modo de ver, lo que justifica la necesidad del congreso y de la reforma.

¿Cuál es la idea de la universidad que, a nuestro juicio, debe ser a la vez reafirmada, descargada de su lastre negativo y enriquecida en otros aspectos medulares?

Es la idea de la universidad que veremos, a grandes rasgos, en tres aspectos esenciales: social, académico, y organizativo. El primero es el de la universidad como institución social que existe no por sí y para sí, sino por y para la sociedad. Una institución que surge de ella, que vive en relación con ella y que a ella vuelve para

satisfacer de un modo específico, académico, determinadas necesidades sociales.

Ciertamente, cuando hablamos de esta relación con la sociedad, tenemos presente que no es un todo homogéneo y que, por el contrario, se halla dividida por intereses diversos e incluso opuestos. Pero, a diferencia de la universidad elitista, que pretende aislarla o situarla por encima de esos intereses y, a diferencia también de la universidad populista, que cree servir al pueblo, sacrificando lo académico a cierta política y, finalmente, en contraste con la universidad privada empresarial, que valora sus frutos como mercancías, la universidad que estamos considerando sirve a los intereses generales de la sociedad, que coinciden con los de la mayoría que trabaja y crea.

Ahora bien, la universidad sirve a la sociedad de un modo específico, como institución académica; o sea, cumpliendo los fines que le son propios: transmitir el saber formando los profesionales que la sociedad necesita; enriquecerlo con la investigación y difundir la cultura más allá del *campus* universitario. Y, a la vez, le sirve contribuyendo con sus análisis, estudios y proyectos a la solución de los grandes problemas del país. El cumplimiento de los fines, funciones y compromisos, propios de la universidad, y al más alto nivel de excelencia posible, requiere una serie de condiciones entre las cuales enumeramos las siguientes:

- La aplicación sin concesiones de los principios de libertad de cátedra y de investigación, basados en los de libertad de pensamiento y expresión.
- La defensa del principio de la autonomía universitaria frente a todo intento de supeditar la vida académica a una instancia exterior (trátese del Estado, de los partidos políticos o de cualquier organización social), lo cual no excluye el derecho de esas instancias a pronunciarse sobre la universidad en cuanto que ésta, como institución pública, tiene compromisos con la sociedad.
- El ofrecimiento de las condiciones materiales y académicas necesarias para que el personal académico pueda cumplir, al más alto nivel posible, sus funciones y responsabilidades.
- Por lo que toca a los estudiantes, es indispensable la educación gratuita, entendiendo por ella no sólo la exención de cuotas, sino también la garantía —por parte de la universidad y, sobre todo, por la del Estado— de que todo estudiante apto dispondrá, en el curso de su carrera, del apoyo material cuando lo necesite.
- El acceso, en estas condiciones, al más alto nivel para el mayor número posible de estudiantes, requiere a su vez la aptitud insoslayable al ingresar en la universidad. Esta aptitud debe ser probada sin excepción ni privilegios en las pruebas de ingreso correspondientes.
- Por sus efectos negativos para la docencia y la investigación, debe ponerse fin a la separación existente —e incluso institucionalizada— entre una y otra.
- Finalmente, debe darse mayor atención a la interdisciplinariedad en la docencia y la

investigación y, en consecuencia, deben establecerse vínculos, hasta ahora inexistentes, entre facultades y entre institutos de investigación por áreas comunes de conocimiento.

Veamos, por último, el aspecto organizativo, que también es esencial para el mejor cumplimiento de los fines y funciones propios de la universidad. Tiene que ver ese aspecto con la participación de los diferentes sectores de la comunidad universitaria — profesores, investigadores, estudiantes y trabajadores— en la organización y dirección de la vida de nuestra universidad. Es innegable que, desde que se promulgó, la Ley Orgánica que nos rige contiene rasgos jerárquicos con el consiguiente déficit democrático. Se trata, pues, de asentarla sobre bases democráticas. Y entre éstas hay que destacar la constitución de su órgano supremo de gobierno. Éste debe ser, en nuestra opinión, el Consejo Universitario, pero un consejo verdaderamente representativo, elegido por toda la comunidad —no conforme al principio de un miembro igual a un voto— sino por diferentes sectores —y subsectores—, en una proporción que puede basarse, en lo fundamental, en la que propone el Grupo de Trabajo para la Comisión Especial para el Congreso Universitario, aunque esta propuesta requiere una consulta más amplia.

En la elección del rector, así como de los directores de facultades, escuelas e institutos, el Consejo Universitario, reiteramos, verdaderamente representativo, debe tener la última palabra, pero tomando en cuenta los candidatos más votados por los respectivos sectores de la comunidad.

No podemos extendernos más en este aspecto esencial de nuestra idea de la universidad, aunque sí debemos subrayar que el espíritu democrático no sólo debe manifestarse en la participación electoral antes señalada, sino en la vida cotidiana universitaria al fortalecerse, cada vez más, el respeto mutuo, el diálogo, la convivencia, la tolerancia, el uso de la razón y la exclusión de la fuerza, que la niega.

Pongo punto final a esta consideración de nuestra idea de la universidad —contrastada con las ideas de ella que rechazamos— y afirmada —aunque muy esquemáticamente— en los tres aspectos que hemos destacado de ella: el social, el académico y el organizativo, indisolublemente vinculados entre sí.

* Texto leído en la mesa redonda del Colegio del Personal Académico del Centro de Estudios sobre la Universidad, Ciudad Universitaria, México, 9 de octubre de 2001.



Los encuentros y desencuentros entre ética y política son el eje temático de los diferentes ensayos y conferencias aquí reunidos, escritos, ya en el siglo XXI, por un autor fundamental para entender el pensamiento hispanoamericano del XX. Ante la desvalorización y el rechazo de los partidos y la política en general, Adolfo Sánchez Vázquez reivindica a ésta en su sentido originario: como participación de los miembros de la comunidad en las decisiones sobre los asuntos que interesan a todos. La política así entendida mantiene un nexo indisoluble con la ética, que, sin perder su autonomía, se encuentra con la política al perseguir ésta la realización de fines y valores con un contenido profundamente moral (como justicia, libertad, democracia, igualdad, dignidad humana), y la política se carga de moral no sólo por el contenido de sus fines, sino al impregnar sus medios, la actividad práctica de sus sujetos y las motivaciones que los empujan. Sánchez Vázquez apuesta, así, por una moral que no se quede amurallada en la conciencia individual, y la llama a recuperar el lugar que le corresponde en el escenario propio de la política: la vida pública.

Índice

Nota introductoria del autor	7
Primera parte. ÉTICA Y POLÍTICA. Cinco conferencias	10
Primera conferencia: Moral y política (I)	12
Segunda conferencia: Moral y política (II)	22
Tercera conferencia: La violencia política y la moral	32
Cuarta conferencia: La dimensión político-moral del compromiso intelectual	43
Quinta conferencia: Ética y marxismo	55
Segunda parte. CUESTIONES DE PRINCIPIO Y CUESTIONES CONCRETAS	67
Defensa de la filosofía en tiempos adversos	69
El humanismo hoy	77
Razones y sinrazones de la tolerancia	87
Por qué ser marxista hoy	95
¡Praxis a la vista!	104
Actualidad del republicanismo	112
Entre nacionalismos e internacionalismos	117
Contra la guerra “preventiva” de Bush	124
El desafuero de la política y la moral	133
El compromiso político-intelectual de María Zambrano	139
Hacia una reforma universitaria	154