

Vértices y caras de un marxista lascasiano y leopardiano que amó a Antonio Gramsci y a John Berger

*Para Francisco Fernández Buey y Neus Porta
In memoriam et ad honorem*

Los autores realizan un homenaje a Paco Fernández Buey con un recorrido a través del pensamiento ancho y fecundo de este filósofo multifacético. Amigo y discípulo de Manuel Sacristán, Fernández Buey desarrolló un marxismo humanista imbuido de ecologismo social. Su teoría y su praxis se caracterizaron a la par por la temperancia y el radicalismo, y la coherencia intelectual y personal.

«Al fin y al cabo son los especuladores, los asesinos del pensamiento, los que han conducido a la humanidad a la confusión, al desencanto y a la desesperanza de un futuro suicida». Así reza una nota de César Manrique, fechada en 1979, que Francisco Fernández Buey¹ [FFB] guardaba en un atril de su despacho en la facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Combatir contra “los asesinos del pensamiento”, contra la confusión y pérdidas gnoseológicas, el desencanto cívico y la desesperanza vital fue uno de los ejes esenciales de la vida, obra y praxis del autor de *Marx (sin ismos)*. Durante décadas, casi desde siempre,² desde antes inclu-

Salvador López Arnal es miembro del CEMS (Centro de Estudios de los Movimientos Sociales) de la UPF

Jordi Mir Garcia es profesor de la Facultat d’Humanitat de la Universitat Pompeu Fabra

¹ FFB era hijo de un padre de familia campesina y de una madre de familia de funcionarios castellanos. Su abuelo paterno fue un campesino que emigró a Brasil desde Galicia. Su abuelo materno, funcionario, era además un poeta interesado por las humanidades.

² Cuenta Tamara Djermanovic en «Un humanista rebelde» una anécdota significativa: «[...] De hecho, cuando yo misma entré en la UPF en 1996 con una beca predoctoral, entonces me contó que leyó por primera vez a Dostoievski –mi tema de investigación entonces– en la biblioteca de su ciudad, Palencia, hasta que un día se encontró con la estantería donde estaban los libros del novelista ruso vacía». FFB le explicó lo sucedido: «Pues por lo visto, el cura había dado órdenes de sacarlo como posible literatura subversiva cuando le avisaron que yo devoraba los libros» (véase S. López Arnal y J. Mir García (eds.), *Amor*

so que el amigo y compañero de Manuel Sacristán jugara un papel básico, reconocido por todos, admirado por la inmensa mayoría, en uno de los movimientos democráticos de mayor alcance y compromiso de la lucha antifranquista, el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona.³ No sin consecuencias, por supuesto: violencia de Creix, el torturador, ejercida contra él, detención, expediente académico y servicio militar obligatorio en tierras africanas (donde solían ser desterrados los luchadores comunistas democráticos) en tiempos de represión, silencio impuesto y resistencia que él, Joaquim Boix y otros compañeros aprovecharon para la formación de una excelente y casi imposible biblioteca de ciencias sociales de orientación socialista en un cuartel del Ejército franquista en el Sáhara colonizado.⁴

Pero hay muchos más compases y melodías en la obra y praxis de este luchador –imprescindible como pocos–⁵ hasta el final de sus días. No hay apenas faceta de la cultura humanística (que no excluye, claro está, aristas científicas esenciales)⁶ que le fuera ajena. A FFB –un filósofo de una pieza en el buen sentido (machadiano) de la palabra– le interesaba todo o casi todo: el buen filosofar y la filosofía documentada; el arte y la literatura (la poesía y el teatro especialmente);⁷ las ciencias físicas, la biología y el racionalismo gnoseológico temperado; la economía política y los economistas críticos; la ética y sus asuntos controvertidos; la política, que no la politiquería; el compromiso social de los grandes científicos (Einstein especialmente); la universidad crítica, solidaria y democrática enfrentada a los planes privatizadores del capital y sus servidores; la educación no servil que aspira a instruir y formar a la ciudadanía; la lucha –yendo en serio, no de palabra vacía e inconsistente– por un mundo más humano y más justo; el cine de Fassbinder, Angelopoulos, Pasolini, Lars von Trier, Tarskovski y Visconti;⁸ las utopías socialistas libertarias que nunca han estado dispuestas a aceptar que este –un mundo castrador de deseos, igualdad y vida– fuera el mejor de los mundos posibles o el más excelente de los pensables,

y revolución. Francisco Fernández Buey, in memoriam. <http://www.rebellion.org/docs/156480.pdf>. FFB, que se formó en un instituto público de Palencia, tuvo siempre un buen recuerdo de sus profesores de aquel entonces, especialmente de los de literatura y filosofía. Sus primeros autores de juventud fueron Tolstoi, Dostoievski, Goethe y Shakespeare. Entre los filósofos, Camus, Sartre, más tarde, Marx y posteriormente, Bertrand Russell.

³ Sobre este punto, su imprescindible libro sobre la universidad de ayer y hoy y los intentos por hacerla radicalmente democrática: *Por una universidad democrática. Escritos sobre la universidad y los movimientos universitarios (1965-2009)*, El Viejo Topo, Barcelona, 2009.

⁴ «Entrevista a Quim Boix sobre Francisco Fernández Buey», <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=155346>.

⁵ Sin pasaporte, FFB sólo pudo salir de España a partir de 1976 (antes lo había hecho en dos ocasiones, clandestinamente, a través de la frontera con Francia). Nunca se exilió. Por coherencia moral y política, igual que Manuel Sacristán, siempre pensó que debía permanecer en España luchando contra el franquismo. Al igual que Sacristán, FFB rechazó algunas ofertas para trabajar fuera de España en 1966 y 1967, probablemente en Italia.

⁶ Fue básica su apuesta por la “tercera cultura”. El último libro en el que trabajó (pendiente de publicación por El Viejo Topo en el momento en que escribimos estas líneas), tiene esta temática como motivo central.

⁷ Le hubiera encantado ver la fotografía que Peter Higgs se hizo al lado de Einstein en su visita a Barcelona a principios de noviembre de 2012.

⁸ Entre las películas de estos últimos años, FFB solía citar con admiración y entusiasmo *La mirada de Ulises* y *Dogville*.

etc. Los títulos, los hermosos títulos⁹ de sus libros y sus numerosísimos artículos, sus esperadas conferencias, sus cuadernos, sus cuidadas ediciones, sus traducciones, los autores que más transitó (que fueron muchos y ninguno por moda pasajera), su Marx, su Jenny, su Gramsci, su Kraus, su Levi,¹⁰ su Neurath,¹¹ su Weil,¹² su Brecht¹³ y su Sacristán,¹⁴ sus intervenciones ciudadanas tan esperadas y necesarias en mayos y junios de sequía y apatía y en tiempos de naufragio, son clara muestra de todo ello.

Aproximarse sucintamente a todo este diverso y denso continente, el de uno de los grandes filósofos gramscianos de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, es la finalidad de estas páginas. Hemos centrando nuestro análisis en algunos escenarios esenciales: su marxismo sin ismos y con praxis; su aproximación a las barbaries de unos y de otros; sus singulares y rigurosas reflexiones metahistóricas; su didactismo cinematográfico y su aproximación al lenguaje de los más jóvenes, y su documentado ecologismo social, en diálogo y proximidad con el de Sacristán, Bellamy Foster y Barry Commoner.

La incompletud de nuestra aproximación –nuestras reflexiones no siempre argumentadas con detalle– exige a gritos una recomendación: la lectura sin intermediarios de la rica y profunda obra de este enorme filósofo lascasiano y leopardiano en la que no hay páginas de más ni cansino y asignificativo bla-bla-bla, conscientes, como él mismo dijera de su amigo, compañero y maestro Manuel Sacristán, que también en su caso, Francisco Fernández Buey, nuestro Paco, el Paco de miles y miles de ciudadanos y ciudadanas no sólo españoles fue mucho, muchísimo más que su obra escrita y publicada.¹⁵

⁹ Especialmente *Marx (sin ismos), Ni tribunos, La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado y Discursos para insumisos discretos*.

¹⁰ Entrevistado por M. A. Jiménez González, FFB señalaba: «Levi es, desde mi punto de vista, la gran memoria de la mayor de las barbaridades del siglo XX». Sus obras se podían leer como los informes «de un científico sobre la barbarie humana», unos informes que nos llevaban a la conclusión de que «cuando se empieza por la discriminación entre personas por razones de etnia, sexo, etc., se termina en la barbarie».

¹¹ Sobre el socialista revolucionario neopositivista, véanse las páginas dedicadas por FFB en uno de sus grandes ensayos: *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Crítica, Barcelona, 1991 (2ª edición, 2004).

¹² Su prólogo a Simone Weil, *Escritos históricos y políticos*, Trotta, Madrid, 2007 (traducción de Agustín López y María Tabuyo), pp. 11-31, es, en nuestra opinión, uno de sus mejores escritos.

¹³ «Techo para una noche» era uno de sus poemas preferidos. Sobre el *Galileo* de Brecht, una de sus obras teatrales más estimadas, véase FFB, *Para la tercera cultura*, El Viejo Topo, Barcelona (en prensa; título provisional).

¹⁴ Son tantos –y de tanto interés– los trabajos que FFB dedicó a su amigo y compañero que recogerlos en un volumen parece una tarea imprescindible. Sobre esto último y a título de entrantes, puede verse «Entrevista a FFB sobre M. Sacristán», para los documentales Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, El Viejo Topo, Barcelona, 2006, al igual que «Manuel Sacristán, Spanish marxist: Breaking the Pact of Silence», en *Rethinking marxism*, vol. 10, núm. 2, Nueva York (verano de 1998), pp. 123-138 (en colaboración con Carles Muntaner).

¹⁵ Como todos los grandes, FFB escribió más, mucho más, de lo finalmente publicado. Era muy difícil, salvo en circunstancias muy especiales, que se negara a participar en cualquier demanda ciudadana, especialmente si ésta provenía de colectivos sociales críticos. No por casualidad, en el marco de la Universitat Pompeu Fabra, FFB impulsó la creación de la Cátedra UNESCO de Estudios Interculturales y el Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS).

FFB publicó sus primeros trabajos en la prensa clandestina de la época. No podía ser de otra forma en alguien cuyo filosofar tuvo muy presente el cuidado y desarrollo de la razón pública. Puede sorprender, en cambio, que fuera el análisis de una obra de Martin Heidegger, su *Carta sobre el humanismo*, el asunto del que probablemente fue su primer trabajo no escolar publicado: un artículo que escribió al alimón con Joaquim Sempere –y que firmaron con seudónimo– cuando apenas tenía 21 años.¹⁶

Moral y marxismo

Algunos de sus primeros escritos tienen a grandes nombres de la tradición marxista (o que formaron parte de ella) como asunto central: Engels, Gramsci, Lenin, Togliatti, Bordiga, Guevara, Colletti, Korsch, Della Volpe, Althusser, Gerratana y Mariátegui son algunos de los autores estudiados. El gran clásico, desde luego, fue asidua compañía suya desde muy temprano. En el primer centenario del nacimiento del revolucionario de Tréveris, FFB publicó un artículo en *mientras tanto* que tituló «Nuestro Marx».¹⁷

Tiene interés centrar nuestra atención en un vértice singular de su aproximación a la obra del autor de *El capital*: el papel que jugó la moral en su marxismo, en el marxismo (sin ismos)¹⁸ de FFB. El día 23 de marzo de 1994 escribía una carta personal¹⁹ a uno de los autores de este texto. En ella señalaba:

«Muchas de las 14 preguntas que te haces en el papel titulado *Temas de discusión* (a raíz de la lectura del clásico *Prólogo*) me las he ido haciendo yo también en distintos momentos de la relación con MSL [M. Sacristán] y al hilo de la lectura de sus escritos. No estoy seguro de tener respuesta para todas ellas, pero puedo intentar contestar a algunas (o, al menos, decir lo que pienso al respecto)».

¹⁶ Sacristán había publicado en 1959, en el CSIC, su tesis doctoral sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Hay varias referencias a este ensayo en el artículo «Heidegger ante el humanismo», *Realidad*, año II, núm. 4, noviembre-diciembre de 1964, pp. 21-44 [en colaboración con Sempere y firmado como A. Domènech y J. Bru]. El propio FFB reeditó el libro de Sacristán en 1995, en *Crítica*, acompañado de un interesante prólogo que no tiene ni una palabra de más.

¹⁷ F. Fernández Buey, «Nuestro Marx», *mientras tanto*, num. 16-17, agosto-noviembre de 1983, pp. 57-80. Aparte de notas editoriales y cartas de redacción, fueron numerosos los artículos publicados por él en la revista que ayudó a fundar a finales de los años setenta.

¹⁸ Un paso de un artículo de Sacristán de 1968 –«Corrientes principales del pensamiento filosófico», *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, pp. 393-394– era muy valorado por FFB: «La clasificación de las ideas de los filósofos en *ismos* –como los tres que van a considerarse seguidamente– no puede contar nunca con el aplauso de los autores así clasificados. No es, ciertamente, un procedimiento que pueda dar en general razón de lo que más debe importar al autor filosófico: por muy dentro que se encuentre de una tradición, el filósofo digno de ese nombre escribe precisamente para alterarla en mayor o menor medida, para añadirle temática, o para rectificar puntos del método en ella, o para someter a examen crítico su modo de validez, su capacidad de evolucionar, etc. De no ser así, no habría nunca producción filosófica que no fuera meramente histórico didáctica»– [la cursiva, que acaso FFB hubiera suscrito, es nuestra].

¹⁹ Será depositada, junto con el resto de documentos y papeles del autor, en la biblioteca central de la Universidad Pompeu Fabra, la tercera y última de sus universidades.

La primera de sus respuestas versaba sobre el papel de la moral en el marxismo. Explica en ella lo esencial de su posición en un asunto no siempre bien resuelto. Para el coautor de *Ni tribunales*,²⁰ la inspiración moral era lo primero en Marx y en todos los marxistas importantes. Lo primero en sentido cronológico: «Marx y la mayoría de los marxistas han llegado a sus elaboraciones teóricas desde la pasión moral». Sacristán –como había subrayado su amigo de juventud, Juan Carlos García Borrón– también, añadía FFB.²¹ Era esta inspiración la que fundamentaba casi todo lo que habían producido. En términos filosóficamente más clásicos, el coautor de *Redes que dan libertad* lo expresaba así:

«[...] el marxismo empieza siendo un filosofar sobre la práctica humana, una filosofía moral, la cual, para hacer razonada (o razonable) la justa pasión igualitaria de los de abajo, se va configurando sucesivamente: a) como historia crítica de las ideologías, b) como antropología filosófica con atención a lo económico-social, c) como economía sociohistórica, d) como antropología histórico-filosófica con intención científica».²²

Para Francisco Fernández Buey, la inspiración moral era lo primero en Marx y en todos los marxistas

En esta configuración había tres elementos que se reiteraban: la afirmación materialista, la vocación científica y el punto de vista o estilo dialéctico. Si uno se atenía a lo que verdaderamente había hecho Marx (en lo que dijo, señalaba entre paréntesis FFB, «había tanta racionalización a posteriori de las contradicciones propias como en cualquier otro ser humano»), y dejando aparte la perspectiva cronológica, la conclusión se imponía: en Marx la dimensión moral fue siempre para él tan importante como la vocación científica.

«[...] Y teniendo en cuenta que a lo largo de su vida sólo militó un rato en un partido político y se pasó el resto criticando a las organizaciones realmente existentes en nombre de los principios comunistas o alabando a obreros y asimilados por lo que podríamos llamar coherencia de su comportamiento como comunistas, creo que hay motivos sobrados para valorar la dimensión moral del marxismo en sus orígenes».²³

²⁰ Además de la referencia al verso de la Internacional, este fue el título de una conferencia de Sacristán –dictada el 11 de marzo de 1978– que FFB tuvo en gran consideración.

²¹ Al igual que FFB, añadimos nosotros en este caso.

²² F. Fernández Buey y J. Riechmann, *Redes que dan libertad: introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1995.

²³ *Ibidem*.

Algo muy parecido valía también para los casos de Rosa Luxemburg, Lenin, Gramsci y «para tantos otros».

¿Dónde quedaban entonces las críticas de Marx a la moral, al moralismo y a los moralistas? No había que dejarse engañar por algunos comentarios o por algunas nociones borrosas: eran siempre críticas «a distintas formas de hipocresía realmente existente en su época», si bien FFB admitía que algunas formulaciones imprecisas en las que Marx contraponía «fervor moral y vocación científica» podían engañar a lectores poco atentos. Antes de que Louis Althusser (cuyo *Pour Marx*,²⁴ como Sacristán, siempre reconoció), Lucio Colletti (parte de cuya obra él mismo prologó y tradujo al castellano)²⁵ y buena parte de los marxistas analíticos (por los que nunca se dejó deslumbrar, sin negar méritos ni reconocimientos)²⁶ desbarraran sobre la supuesta científicidad del marxismo, lo que él estaba señalando «era algo de dominio público». «Ciencia *versus* moral» no era en absoluto un lema marxiano.

Además, no había que ser marxista para reconocer lo anterior: con una buena biografía de Marx, la de McLellan por ejemplo, cuya lectura él solía recomendar, era suficiente. Ya no digamos, añadía, si se hablaba de Lenin, de Gramsci o de su admirada Rosa Luxemburg. Tampoco era difícil encontrar en cada uno de esos autores un conjunto de proposiciones, más o menos dispersas, a partir del cual fabricar una “ética marxista” o “una teoría marxista de los valores”.²⁷

Varios marxólogos lo habían hecho. FFB seguía recomendando en este asunto, a pesar de que le había costado «algún que otro disgusto con amigos míos», uno de los primeros y más inteligentes escritos de Ágnes Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*.

Había, efectivamente, otra forma de ver las cosas: preguntarse por la entidad de ese conjunto de acciones morales y proposiciones sobre la moral que podían encontrarse en Marx o en Gramsci «por comparación con la entidad de las éticas de orientación sistemáti-

²⁴ En una entrevista con el profesor Miguel Ángel Jiménez González, economista egresado de la UNAM, señalaba FFB: «...nunca he tenido aprecio alguno por la obra de Althusser, al contrario me considero antialthusseriano, repelo tu punto de vista y el de los marxistas estructuralistas, y es que yo más bien me considero un marxista humanista y no tengo nada que ver con los autores que postulan una historia sin sujeto». Eso sí, FFB admitía que «lo primero que escribié Althusser, *Pour Marx*, es apreciable como lectura de Marx y como pensamiento en continuidad con Marx».

²⁵ *El marxismo y Hegel* (2 volúmenes, Grijalbo, México, 1977) y *La cuestión de Stalin y otros escritos de filosofía y política* (Anagrama, Barcelona, 1977).

²⁶ Especialmente, *Making sense of Elster* (en colaboración con Carles Muntaner), documento de trabajo Monogramh 95-1 Lses/Nimh, publicado por el Department of Health and Human Services del National Institute of Health, Bethesda, Maryland (EEUU), 1996, 24 pp. (mimeo).

²⁷ Traducido por Manuel Sacristán, fue el primer ensayo de Hipótesis de Grijalbo, una inolvidable colección que codirigieron al alimón los autores de *El orden y el tiempo* y de *Leyendo a Gramsci*.

co-normativa» que habían salido entonces, durante las últimas décadas, del mundo académico. Era una pregunta similar, apuntaba –y con idéntica respuesta negativa–, a la que se solía formular en aquellos años sobre la existencia o inexistencia en la obra del gran clásico de una teoría del Estado en sentido propio.

Esta segunda perspectiva señalaba en aquel entonces que el fracaso histórico del comunismo, su transformación –sin más matices ni contextualización– en el último horror de la historia de la humanidad, se había debido, entre otras razones, a la ausencia en el marxismo de una ética normativa sumada a la inexistencia también de una teoría del Estado. Se argumentaba a continuación, proseguía FFB, que si se quería seguir manteniendo la aspiración social-comunista, la aspiración marxista a una sociedad buena, había entonces que construir de manera más o menos sistemática la ética normativa marxiana a la que se había hecho referencia. De ahí se pasaba a una serie de discusiones académicas, sin duda de interés, «sobre la teoría de la justicia de Rawls, el concepto de libertad en Nozick o la acción comunicativa habermasiana» donde cabía todo menos dos cosas que, añadía FFB, por elementales solían considerarse metafísicas o religiosas. Eran las dos siguientes: una, la posición marxiana a favor de los parias, de los desfavorecidos de la tierra (a favor de los «de abajo» y «desde su perspectiva», apuntaría con énfasis FFB en sus últimos años); y dos, la necesidad de superar la división social fija e internacional del trabajo que era característica del capitalismo realmente existente y fuente esencial de la inconmensurable desigualdad social que regía el mundo con mano de hierro e injusticia.

FFB no compartía esta segunda manera de ver las cosas. Las reflexiones neoaristotélicas y neoanalíticas sobre ética normativa y sociedad buena le parecían, en general, respetables, dignas de atención y estudio («seguro que se puede aprender de desarrollos particulares en este ámbito; seguro también que el diálogo con estos desarrollos es interesante y productivo»). Pero siendo respetuoso con esos desarrollos, su posición era algo distinta: «prefiero otra línea correctiva del defecto: la que brota de la sugerencia brechtiana en su poema “A los por nacer”». ²⁸ Le parecía moral marxista en estado puro, una joya para el pensamiento materialista («en el análisis marxista de la tragedia del comunismo») que no se asustaba de sí mismo y que, por tanto, podía adoptar también el nombre, en el sentido apuntado por Einstein, de idealismo moral.

¿En qué sentido, pues? En el formulado por uno de los científicos y filósofos morales más apreciados por él, con motivo del asesinato de Walter Ramerum por los primeros grupos de extrema derecha germánica, los que luego alimentarían generosamente el nazismo alemán: «Ser idealista cuando se vive en Babia no tiene ningún mérito; pero seguir siéndo-

²⁸ Un poema muy apreciado también por Sacristán que tradujo, además, en dos o tres ocasiones.

lo cuando se ha conocido el hedor de este mundo sí que tiene alguno». ²⁹ FFB veía una línea de reflexión moral parecida en los escritos «del marxista inglés trasladado a Suiza, John Berger». ³⁰

El asiduo y agudo lector de Brecht, Hölderlin y Leopardi concluía en su carta su reflexión con un excelente apunte, un FFB en estado puro:

«La preferencia anterior se basa en una teoría de la Metedura de Pata cuyo enunciado principal suena así: cuando se ha metido la pata, y teniendo en cuenta que se trata de la propia, hay que intentar sacarla con suavidad y no meter la otra en otro hoyo tratando de componer el gesto como si no se hubiera metido la primera».

«Lo que define al marxismo es su condición de teoría abierta, de teoría capaz de incorporar un máximo de variables y, en la medida que es capaz de incorporarlas y de apostar a las transformaciones que se operan a través de una fuerza social, es una teoría revolucionaria», escribió José Aricó. ³¹ No nos parece que FFB, tan amante del matiz y el rigor en estos asuntos, tuviera excesivas objeciones a este comentario. Manuel Cañada añadió en una reciente entrevista ³² un apunte que completa el dibujo:

«Me gustaría aprovechar la oportunidad que me brindas para rendir homenaje a Paco Fernández Buey, un militante comunista de los pies a la cabeza. Él jamás se pareció a los “pingos almidonados que colaboran con el poder en cambiar el significado de las palabras”. Fue un intelectual de su pueblo, leal a la clase obrera, que supo condensar en su obra y en su vida, como él mismo dijera refiriéndose al marxismo, “la vocación analítica, el espíritu crítico y la voluntad de emancipación en favor de los explotados y oprimidos”».

Dicen bien Aricó y Cañada. Ese fue el marxismo de FFB, su marxismo de la praxis, la filosofía de la práctica de inspiración gramsciana defendida, desarrollada y abonada por uno de los escritores y filósofos hispánicos internacionalistas más importantes de las últimas décadas, un admirador de Ernst Bloch y de *El principio esperanza* que también fue capaz de pensar sobre un asunto central de su filosofía política, la importancia de los choques culturales y de los etnocidios y genocidios que merodeaban –acechando con fuerza– en sus alrededores.

²⁹ Einstein fue una de las grandes pasiones de FFB. Puede verse especialmente: *Albert Einstein. Ciencia y consciencia*, Los Retratos de El Viejo Topo, Barcelona, 2005. También, *Albert Einstein, filósofo de la paz*, publicaciones del Centro de Información y Documentación para la Paz y el Desarme, Valladolid, 1986 (existe una traducción italiana de Giuliana di Febo: *Albert Einstein filosofo della pace*, Gangemi Editore, Roma, 1989).

³⁰ La expresión marxismo leopardiano proviene del crítico británico, cuya obra fue muy apreciada por FFB, especialmente su trilogía sobre el campesinado europeo. *Puerca tierra* era una de sus novelas preferidas.

³¹ *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, FCE-El Colegio de México, Buenos Aires, 2012, p. 186.

³² Véase <http://www.kaosenlared.net/america-latina/al/brasil/item/29420-entrevista-a-manuel-ca%C3%B1ada-de-%E2%80%99Cla-trastienda%E2%80%9D-sobre-las-acciones-de-m%C3%A9rida.html?tmpl=component&print=1>

Choque cultural

Se podía decir, sin duda, señalaba el autor de *La gran perturbación* que en todo choque cultural importante había siempre un factor de riesgo etnocida. El riesgo era variable y dependía de una gran cantidad de factores.

FFB recordaba que Sacristán había distinguido, en sus notas a la autobiografía de Gerónimo,³³ entre etnocidio *querido* y etnocidio *logrado*. En el marco de las consideraciones histórico metodológicas más generales, discutiendo la construcción teórica de Lévi-Strauss y el punto de vista estructuralista, entonces muy extendido, Sacristán había negado o criticado, por exagerada, la división dicotómica entre «sociedades frías» y «sociedades cálidas» al tiempo que objetaba también la presentación eufórica, «muchas veces hipócrita e interesada», de casos históricos de «adaptaciones rápidas y beneficiosas» de poblaciones cuyas culturas habían chocado con la europea. La población de las islas Hawai era un ejemplo conocido.

La conclusión de Sacristán, que FFB compartía, era que en el choque cultural habían existido y seguían existiendo combinaciones variables que iban desde «el genocidio a la adaptación beneficiosa, pasando por el etnocidio y el genocidio frustrados». En cualquier caso, matizaba el autor de *La barbarie*, no estaba dicho en parte alguna que todo cambio alógeno de una cultura fuera mortal «para ella (o para sus individuos) en el sentido de implicar la pérdida de la consciencia de la continuidad».

Valía la pena recuperar ese punto de vista de Sacristán sobre el choque entre culturas, proseguía el filósofo lascasiano. Esa crítica en paralelo del progresismo estructuralista y de la mala conciencia de los europeos («que ha llegado a la autoatribución de los orígenes de una práctica como la *escalpación*»),³⁴ permitía esbozar algunas interesantes sugerencias filosófico antropológicas.

Una de esas ideas se refería a la corrección existente entre resistencia de la cultura indígena al genocidio y asimilación de las fuerzas e instrumentos de producción de la cultura invasora por parte de la cultura invadida. La hipótesis de Sacristán, que FFB hacía suya, la formulaba en estos términos: «la dimensión del genocidio y del etnocidio ha dependido históricamente no tanto de la bondad o maldad de los individuos de la cultura invasora cuanto de la capacidad de producir muerte inherente a su sistema u organización económico social».

³³ S. M. Barrett (ed.), *Gerónimo: historia de su vida*, Hipótesis-Grijalbo, Barcelona, 1975 [traducción, presentación y notas de M. Sacristán]. Está anunciada la edición de los escritos de Sacristán de este volumen y de documentos complementarios por la editorial El Viejo Topo.

³⁴ Sacristán se refería a ello en una de sus notas, la 18, “*Scalps*”, *ibidem*, pp. 179-180.

La hipótesis abría camino a una concepción «dialéctica, y acaso tal vez trágica, pero no lineal progresista», de la relación entre desarrollo técnico económico y posibilidades civilizatorias en el choque cultural. Al contemplar las fuerzas productivas como potencialmente portadoras *también* de destructividad (el fructífero concepto *fuerzas productivo destructivas* fue acuñado y abonado por Sacristán y FFB al unísono),³⁵ la hipótesis nos acercaba a otras explicaciones:

«[...] por qué, más allá de la bondad o maldad de los miembros de una cultura invasora y de sus ignorancias, ésta ha hecho históricamente más daño, desde el punto de vista etnográfico, cuanto más desarrollado estaba su sistema tecnoeconómico, como se ve en el continente americano».³⁶

Por lo que se refiere a la colonización española en América, la idea de Sacristán permitía –proseguía su amigo y compañero– abrirse camino en esa selva de tópicos que eran las leyendas rosas y negras para dar una explicación razonada plausible de lo que «ya en el último tercio del siglo XVI se empezó a ver como un genocidio tal vez querido pero, en muchos aspectos, frustrado».

Habían sido muchos los casos en la historia de etnocidios queridos y no logrados. La identidad cultural previa tenía una gran importancia en los procesos de aculturación. Lo tenía también «distinguir entre las diversas formas de aculturación vinculadas a la asimilación, integración, mestizaje, complementación». Precisamente el proceso de aculturación anterior a la llegada de los españoles a América, que había afectado a los chichimecas y a la cultura tolteca en los siglos XII y XIII, podía ser analizado como un caso de *transformación sin pérdida de identidad*:

«[...] una cultura guerrera (chichimeca) topa con los restos de otra cultura más organizada (tolteca) que conoce ya la agricultura y es monoteísta, de modo que, a través de ella, acoge, entre otras cosas, el *nahuatl* y la cocción de los alimentos, con lo que consigue, como se ha dicho, dar esplendor a una cultura en decadencia».³⁷

El proceso evangelizador de los españoles, concluía en este punto FFB, habría sido el reverso de la moneda.

Las documentadas y sosegadas tesis que FFB mantuvo en *La gran perturbación y La barbarie*, que acabamos de presentar muy sucintamente,³⁸ no son las únicas pruebas del

³⁵ FFB usaba en ocasiones la expresión «crecimiento destructivo».

³⁶ *La barbarie, de ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 97.

³⁷ *Ibidem*, p. 98.

³⁸ El interés de FFB por la temática y por la figura de Las Casas siguió vivo hasta el final de sus días. Véase por ejemplo: «Bartolomé de Las Casas en la controversia de Valladolid (1550-1551)», en A. Mondragón y F. Piñón (coords.), *Bartolomé de Las Casas: proyecto y utopía*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010, pp. 57-94.

racionalismo político que siempre abonó –a un tiempo y sin contradicción– desde la templanza y el radicalismo.³⁹ Una aproximación (crítica) suya a las cacareadas y definitivas tesis sobre el final de la historia ayudan a completar el cuadro.

Sobre el final de la historia

En 1993, dos años después de la desaparición de la URSS, FFB fue entrevistado por Francesc Arroyo.⁴⁰ Eran aquéllos tiempos del final de la historia, del triunfo definitivo del modelo (anti)social: capitalismo neoliberal más “democracia” demediada. No eran, de nuevo, buenos tiempos para la lírica ni para la épica socialistas. Numerosas voces de izquierda se habían quedado mudas y el transformismo empezaba a causar estragos.

La primera pregunta de Arroyo versó sobre si era posible que la expresión «final de la historia» estuviera encubriendo otra, el final de la política. FFB abrió su respuesta con la prudencia política y epistemológica de siempre. Toda caracterización histórico sociológica, señaló, «que, para describir el cambio de fase, hable de final o de novedad en un sentido tan drástico y general» es simplista, y por ello, vale la pena destacar la inferencia, poco atendida. Era obvio, proseguía, que «los hombres y mujeres de este mundo seguimos teniendo un futuro, que la historia no se ha acabado y que la actividad política continúa levantando pasiones y hasta enriqueciendo a algunos». Y eso en Nueva York, en Moscú y en cualquier parte. El futuro podía ser negro, la historia, que ya entonces se veía venir, una tragedia y la política dominante un asco «pero no hay finales tan absolutos ni novedades tan únicas».

¿Dónde había realmente muy poco futuro para las gentes? En Etiopía, en África y en países afines. Era su toque de buen realismo siempre tan presente y su mirada desde la perspectiva de los desfavorecidos, de los condenados de la Tierra.

Los filósofos⁴¹ no solían pensar en este tipo de concreciones cuando hablaban del final de la historia o de la política. Lo suyo era la historia universal que –el humor y los

³⁹ Una prueba más de ese racionalismo radical y temperado a un tiempo de FFB (tomamos pie en un paso de su citada conversación con M. A. Jiménez González): «Habría que distinguir a la izquierda institucional, esa que está en los parlamentos y que se dice izquierda sin serlo, esa que hace tiempo perdió su fundamento de izquierda, pues no se puede llamar izquierda a programas sociales liberales que pregonan los partidos de centroizquierda. No extraña que a principios de la crisis los poderosos dijeran que había que rectificar el capitalismo; *lo que sí es extraño hasta el colmo es que partidos considerados de izquierda dijeran que habría que seguir haciendo lo mismo. Por tanto, no se puede esperar nada bueno de esa izquierda institucional, afirmación que no debe llevarnos a identificar todo con todo, pues no es lo mismo para el caso de España, el Partido Popular que el Partido Socialista Obrero Español*» [la cursiva es nuestra]. La izquierda se ubicaba para él en los movimientos sociales críticos alternativos, en los foros sociales mundiales (o no mundiales) y en la que se consideraba a sí misma una red de redes en construcción.

⁴⁰ Véase F. Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Crítica, Barcelona, 1993, pp. 75-93.

⁴¹ Sus críticas a la comunidad filosófica, siempre medidas y afables en general, fueron más que pertinentes por parte de alguien que fue un apasionado del buen filosofar. Véase sobre este punto, FFB: «Para una revisión del lugar de la filosofía

sarcasmos de FFB eran potentes— «es, como se sabe, la historia de nuestros amigos y paisanos».

Los seres humanos necesitábamos diferenciarnos de los miembros de nuestra especie que nos precedieron. Los ideólogos,⁴² que conocían esa necesidad natural, vivían de ella. Era parte de la división social y técnica del trabajo del bloque hegemónico. No se había llegado al final de la historia ni al final de la política (que él entendía, a la manera de los clásicos griegos, como ética de la colectividad). «A lo sumo, estamos llegando al final de una historia y de una forma de entender la actividad política». Había mucha, muchísima actividad política que seguía los senderos abismales de casi siempre. Lo hemos visto durante estas dos últimas décadas. Lo seguimos viviendo en estos momentos.⁴³

¿Cómo explicar entonces la fortuna cultural, mediática, de la expresión? La fórmula era una caracterización ideológica «para una situación histórica tan particular como inusitada, la que empezaba a entreverse en los días siguientes a la apertura del muro de Berlín».⁴⁴

El que fuera también estudioso de Gandhi y el gandhismo apuntaba un giro que mostraba, una vez más, la importancia de la historia, también de la más inmediata (y de la mirada y análisis a través de paradojas), en sus reflexiones políticas. La fórmula de Fukuyama podía leerse «como un gran suspiro de alivio». ¿Por qué? Porque todavía en 1984 muchos ciudadanos europeos «bien informados pensaban que habíamos entrado irremisiblemente en la fase “exterminista” de la historia de la humanidad. Por entonces se hacían cálculos acerca del mes de 1985 en que empezaría la nueva guerra librada con armas nucleares en Europa».⁴⁵

La militarista Administración de Reagan había contemplado esa posibilidad en varias ocasiones, la había anunciado como un escenario real a tener muy en cuenta. No era ningún farol. De pronto todo empezó a cambiar, señalaba FFB: «con el anuncio de la perestroika en la [ex] URSS, el clima se invirtió». En apenas cuatro años, se pasó de la preocu-

en los estudios superiores», en S. López Arnal *et al* (eds.), *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores»*, Ediciones Universitarias de Barcelona, Barcelona, 1999, pp. 27-40.

⁴² Como en el caso de Sacristán, ideología fue, en general, para FFB sinónimo de falsa consciencia.

⁴³ Ni que decir tiene que FFB, hasta sus últimos días, fue muy consciente del horror de la contrarrevolución burguesa que nos acechaba y acecha. Lo más triste del momento, acostumbraba a señalar, era el enorme desfase entre las dimensiones, profundidad y brutalidad de la actual “crisis-estafa” y la capacidad de respuesta ante ella de una izquierda que, para ser justos, llevaba años diciendo y avisando sobre un escenario que, finalmente, ha irrumpido en casi todo el mundo.

⁴⁴ FFB fue muy consciente de la existencia de otros muros no caídos y sabía muy bien la trágica historia que estaba detrás de la construcción del muro berlinés. No por casualidad *Good bye, Lenin!* fue una de sus películas preferidas en estos últimos años, film que, por cierto, presentó en varios fóruns.

⁴⁵ Véase sobre este punto, por ejemplo, FFB, «La iniciativa de Palmiro Togliatti en 1954 acerca del peligro de guerra nuclear», en *mientras tanto*, núm. 23, mayo de 1985, pp. 77-86.

pación por el invierno nuclear a la euforia para algunos de un liberalismo –nuestro actual neoliberalismo– que se extendía por todo el mundo. El neoliberalismo –o *neocaciquismo*, como le gusta decir a Jorge Riechmann, para que no nos confundamos con los grandes liberales que tanto interesan a ambos– también se extendió sobre la ex URSS y los países del este de Europa. «En la ciudad alegre y confiada cuajó la buena nueva: la vida empezó en nuestro universo con una sopa tibia, terminará en una sopa boba».

Al cabo de apenas un año, el mensaje de Fukuyama se había quedado en nada: el (neo)liberalismo, que apenas nunca fue un humanismo, era ya un dogmatismo fanático. Debajo de él, «están saliendo en muchos sitios los viejos demonios de Europa». ¿Qué podía decirse del final de la historia?, después de la guerra y desaparición de Yugoslavia en la que, una vez más, FFB no perdió la brújula esencial frente al afán de exterminio de los “hunos” y de los otros ¿Qué podía decirse del triunfo de la democracia mientras crecía ya entonces el nazismo en Centroeuropa y el racismo y la xenofobia por todas partes? Más aún:

«¿Qué decir del final de la historia después del descubrimiento de que la guerra del Golfo [la primera de ellas] ha sido una de las más crueles de la historia de la humanidad sin que ésta, que teóricamente tiene a su disposición un montón de canales de televisión, haya podido enterarse apenas de nada sustancial?». ⁴⁶

De las otras guerras que vinieron, que no fueron las primeras ni tampoco las últimas, FFB pensó y habló en términos similares: la crueldad mortífera y bélica como motor de una historia abyecta e inhumana.

¿Qué era entonces, en definitiva, aquella filosofía de la historia sobre este supuesto final de la historia según el traductor de *Estructura y génesis de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*? Los historiadores del XXI, apuntaba, verían ese final de la historia «como una ingenuidad de ideólogos deslumbrados por otro final mejor conocido: el del intento de construir el socialismo en la Europa oriental», en el este europeo. FFB fue muy consciente, hasta el final de su vida, que el socialismo tenía otros desarrollos de mucho interés en tierras no europeas. ⁴⁷ Justamente recordaba que un deslumbramiento similar se había producido en los años cincuenta del siglo XX cuando se habló del final de las ideologías. La tontería, la memez, había sido mayúscula. A continuación «tuvimos una de las décadas más ideológicas del siglo», en el sentido, esta vez, de enfrentamiento de cosmovisiones, de concepciones del mundo, opuestas, antagónicas.

⁴⁶ F. Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Crítica, Barcelona, 1993, pp. 75-93.

⁴⁷ Aparte de numerosos artículos en la red (*Rebelión, Sin permiso, Kaos*) sobre Bolivia, Venezuela y los supuestos “populismos”, puede verse su prólogo a J. Espasandín y P. Iglesias, *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*, El Viejo Topo/CEPS/ Fundación Europa de los Ciudadanos, Barcelona, 2007, pp. 13-27.

FFB pensaba que en aquellos años noventa podía pasar algo parecido. «Aunque es de toda evidencia que la explosión ideológica va a ser de signo contrario». Hasta el momento, acertó de pleno.

Tampoco deslumbraron a FFB –otra prueba de su prudencia y equilibrio epistemológicos– muchas de las aportaciones del entonces denominado marxismo analítico al que, por supuesto, supo tratar con concreción y distinción. A él, que le apasionaba la historia del pensamiento político, le acabó aburriendo «una gran parte de la filosofía moral y política contemporánea precisamente por eso», porque era sólo formalista, ahistórica, «casi sin vínculo con las tragedias que está viviendo el hombre de la calle».

Hacía excepción de algunos estudios sobre la objeción, sobre la insumisión y la desobediencia civil⁴⁸ que, al menos en su inspiración, se ocupaban de asuntos que eran claves en las democracias modernas (esta fue su opinión hasta el final de sus días). Pero, en general, se había pasado de la escolástica marxológica al academicismo ecléctico. El eclecticismo, señalaba, «se ha extendido tanto que una parte de la filosofía moral del llamado “marxismo analítico» puede inspirarse en *The logic of collective action. Public good and the theory of group*, de Mancur Olson, sin pararse a pensar ni por un momento, añadía, que la caracterización de la teoría marxiana del Estado y de las clases sociales que allí se hacía era una caricatura insostenible.

Su crítica principal: apuntaban erróneamente que Marx era un “amoralista”. La anécdota tenía su punta teórica: ponía de manifiesto que «ir por ahí recogiendo conceptos para armar modelos sin atender a los contextos históricos desvirtúa por completo el pensamiento de un autor». No era lo mismo estar harto del abuso que habitualmente se hacía de las palabras “ética” y “moral” en el mundo académico al igual que en el político –tal era, precisaba, el caso de Marx– «que despreocuparse de los problemas morales como si sólo existiera la ciencia». No era el caso, nunca fue el caso para el autor de la *Contribución a la crítica al marxismo cientificista*.

En esto, concluía, el hacer también era la mejor forma de decir. Hacía falta una pasión, una tensión moral, «para la discusión de los dilemas morales vividos por las gentes». FFB –también esta fue una constante en su obra– buscó esa tensión que faltaba a los filósofos académicos de la moral en declaraciones fragmentarias de poetas, dramaturgos, cineastas, científicos de la naturaleza y narradores. Hablábamos antes de ello. Citó en esa ocasión algunos nombres que le acompañaron durante años: Pasolini, H. Müller, el Zinoviev⁴⁹ de

⁴⁸ Entre otros numerosos trabajos, puede verse «Sobre la desobediencia civil», en *mientras tanto*, nº 85, invierno de 2002, pp. 25-53.

⁴⁹ No por casualidad una cita de Einstein («El científico es un cruce de mimosa y puercoespín») y un paso de *Cumbres abismales* abrían *La ilusión del método*: «De ciencia que, en lo fundamental, proporcionaba ciertos consejos sencillos. La meto-

aquellos años, la herencia siempre querida y respetada de Walter Benjamin, su admirado y querido Berger y las últimas películas de Tarkovski.

Eran pensadores muy distintos, de acuerdo. No formaban ningún sistema, de acuerdo también. Pero todos le sirvieron de inspiración. Cada uno de ellos, a su manera, apuntaba a cuestiones esenciales de fondo de esta época del hombre máquina. Algunos de ellos eran algo herméticos, concluía un pensador nunca hermético, pero –recordaba– «ya decía Brecht que “lo simple es lo difícil”».

Lo simple es ciertamente lo difícil. De muchas de esas cosas simples –y difíciles– nos habló FFB. Por ejemplo, y destacadamente, de la transformación social. Lo hizo a veces de forma sorprendente, incluso cinematográficamente.

El cine, como apuntamos, fue una de sus grandes pasiones. En una de sus grandes conferencias, una que impartió en Barcelona sobre el comunismo del siglo XX, nos regaló un excelente guión que tomaba como motivo la maleta perdida de Lukács, otro de sus referentes filosóficos, sobre todo el Lukács de la *Conversaciones* y de *Historia y consciencia de clase*.⁵⁰

Marx (sin ismos)

Otra de sus pasiones y preocupaciones fue revisar la tradición marxista para que esta tuviera continuidad entre los más jóvenes, entre personas de otras generaciones que no habían podido tener, por edad, sus vivencias y las de sus compañeros. ¿Qué historiografía se podía proponer a los más jóvenes? ¿Cómo «enlazar la biografía intelectual de Karl Marx con las insoslayables preocupaciones del presente», se preguntaba en el prólogo a *Marx (sin ismos)*.⁵¹

El gran relato lineal a lo Balzac o Tolstoi no era ya lo habitual en el ámbito de la narrativa. Era dudoso que lo pudiera seguir siendo en el ámbito de la historiografía. ¿Por qué?

dología se convirtió en una colección de obras críticas que lo que proporciona son refutaciones complicadas, fundamentalmente negativas, a las soluciones positivas de los problemas. Y cuando los especialistas en metodología dan consejos positivos no se puede evitar compararlos con los consejos de los alquimistas. Al igual que éstos vendían gustosamente sus recetas para la obtención de oro sin ponerlas ellos mismos jamás en práctica, también los especialistas en metodología enseñan gustosamente a todos la forma de hacer descubrimientos científicos pero se las ingenian para no hacerlas ellos ni siquiera en su propio ámbito». ¡Hay que imaginarse a FFB contando el excelente chiste con el que el impecable lógico Zinoviev cerraba el paso!: «Se cuenta al respecto la siguiente anécdota: si hay que determinar el sexo de un conejo, el científico caza el conejo y lo examina; el metodólogo lo mira por encima, si es blanco determina que es conejo, y si blanca, coneja». Sobre el lógico y escritor ruso, véase el prólogo de FFB a A. Zinoviev, *La caída del imperio del mal. Ensayo sobre la tragedia de Rusia*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1999.

⁵⁰ FFB, *Política*, Editorial Losada, Madrid, 2003.

⁵¹ FFB, *Marx (sin ismos)*, El viejo topo, Barcelona, 1999, pp. 20-23.

Porque la cultura «de las imágenes fragmentadas que ofrecen el cine, la televisión y el vídeo –FFB escribía en 1998– había calado hondamente en nuestras sociedades». El posmodernismo era la etapa superior del capitalismo. Citando de nuevo a Berger, apuntaba que «el papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir». Así había sido y así seguía siendo.

De este modo, a las personas que se habían formado en esa cultura de las imágenes fragmentadas había que hacerles una propuesta distinta del gran relato cronológico para hacerles que se interesaran por lo que el revolucionario de Tréveris hizo y fue; una propuesta que restaurase «la persistencia de la centralidad de la lucha de clases en nuestra época entre los claroscuros de la tragedia del siglo XX». Su propuesta puede ser narrada del modo siguiente:

Imaginemos una cinta sin fin que proyecta imágenes en una pantalla, sin interrupciones. Llegamos a la sala de proyección. Una voz en *off* lee las palabras del epílogo histórico a *Puerca tierra* de Berger. Las palabras hablan de «tradición, supervivencia y resistencia, de la destrucción de culturas por el industrialismo y de la resistencia social a la destrucción».

Este fragmento introduce la imagen de la tumba de los Marx en el cementerio londinense, presidida por la cabeza de Karl, «según una secuencia de la película de Mike Leigh *Grandes ambiciones*, en la que el protagonista explica por qué fue grande aquella cabeza». La secuencia finaliza con un plano que va de los ojos del protagonista a lo alto del busto marmóreo de Marx. El protagonista, a quien va dirigida la explicación, se interesa por las siemprevivas del cementerio. FFB recuerda el verso de Brecht: «y tuvimos que mirar la naturaleza con impaciencia».

La explicación de la grandeza de Marx enlaza con la reflexión de Berger y permite pasar a la secuencia final de *La tierra de la gran promesa* de Wajda, «la de la huelga de los trabajadores del textil en Lodz. Entre el Lodz de Wajda y el Londres de Leigh hay cien años de salvajismo capitalista». Vuelve la imagen de Marx en el cementerio. Pero, prosigue FFB, «en la cinta sin fin hemos montado, sin solución de continuidad, otra imagen: la que inicia la larga secuencia de *La mirada de Ulises* de Angelopoulos con el traslado de una gigantesca estatua de Lenin en barcaza por el Danubio».

Era esa una de las secuencias más interesantes del cine europeo. Tenía razón: por lo que dice y por lo que sugiere. Presenciamos el final de un mundo, señala FFB, de una historia que se acaba: «el símbolo del gran mito del siglo XX navega ahora de Este a Oeste por el Danubio para ser vendido por los restos de la *nomenklatura* a los coleccionistas del capitalismo vencedor en la tercera guerra mundial».

La secuencia se queda para siempre en la retina de quien la contempla. La cortamos. Introducimos otra. FFB propone que veamos ahora la secuencia clave del *Underground* de Kusturica: «la restauración del viejo mito platónico de la caverna como parábola de lo que un día se llamo “socialismo real”. Ninguna otra imagen ha explicado mejor, y con más verdad que ésta de Kusturica el origen de la catástrofe del “socialismo real”».

Entre sus pasiones y preocupaciones figuró el revisar
la tradición marxista para que esta tuviera
continuidad entre los más jóvenes

Fragmentamos *Underground* para volver a *La mirada de Ulises*. La cinta sin fin prosigue. Con otra verdad a cuestas: el pecado original del socialismo real. La barcaza sigue deslizándose muy lentamente por el Danubio, con la gigantesca estatua de Lenin también fragmentada. «Desde la orilla del gran río las gentes la acompañan, expectantes unos, en actitud de respeto religioso otros, asombrados los más». Da tiempo a pensar: el mundo de la gran política ha cambiado; una época termina, pero no es el fin de la historia: las costumbres persisten en el corazón de Europa. «Tal vez no todo era caverna en aquel mundo».

Cae la noche. La gran barcaza enfila la bocana del puerto fluvial.

Cortamos la secuencia al caer la noche: donde estaba el Danubio está ahora el Antártico. Y otro barco, el Partizani. «Es la secuencia final de *Lamerica*, de Gianni Amelio, con la imagen, impresionante, del barco atestado de albaneses pobres que huyen hacia Italia mientras el capitalismo vuelve, gozoso, a sus negocios y nuestro protagonista ha conocido un nuevo corazón de las tinieblas». No es el hegeliano final de la historia. No, en absoluto, sino «el comienzo de otra historia, por lo demás muy parecida a las otras historias de la Historia».

La cinta sin fin continúa.

De nuevo las palabras de Berger, la cabeza de Marx, la estatua de Lenin navegando lentamente. ¿Llegará realmente a su destino? Puede haber pensamiento en la fragmentación, señala FFB: «la explicación de Leigh en *Grandes ambiciones* que se repite: era un gigante. Lo que él [Marx] hizo fue poner por escrito la verdad. El pueblo estaba siendo explotado. Sin él no habría habido sindicatos, ni Estado del bienestar, ni industrias nacionalizadas». Lo dice un trabajador inglés de hoy que, además (y eso importa) no quiere rollos ideológicos ni ama los sermones. Y tampoco es la suya la última palabra.

La cinta sigue, sigue siendo una cinta sin fin. En ella, concluye FFB, está Marx. «De la misma manera que nunca se entenderá lo que hay en el Museo del Prado sin la restauración historiográfica de la cultura cristiana tampoco se entenderá el gran cine de nuestra época, el cine que habla de los grandes problemas de los hombres anónimos, sin haber leído a Marx».

Sin haber leído a un Marx sin ismos y rojiverde.⁵² Como su ecologismo. Veámoslo con cierto detalle.

Ecologismo social

Miembro fundador del CANC (Comité Antinuclear de Catalunya) desde 1975, una de las primeras intervenciones de FFB sobre el ecologismo y la necesidad y urgencia de cambios y revisiones en las finalidades, conceptos y procedimientos de la tradición marxista revolucionaria fue una conferencia impartida a finales de los años setenta, poco antes de la publicación del primer número de *mientras tanto*, en la facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona. De las intervenciones que no se olvidan. Sacristán estaba sentado en una de las primeras filas del Aula Magna de la facultad, a la que se había reincorporado hacia apenas tres años.

Desde entonces son numerosos, casi incontables, los artículos, conferencias, notas y entrevistas que el autor de *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos* dedicó al tema. Una de sus últimas aportaciones –el último texto publicado sobre esta amplia temática, si no estamos equivocados– fue editada inicialmente en la revista *Nostramo* en otoño de 2011/invierno de 2012 y ha sido incorporado, con «gran contento del autor», como prefacio del último libro de su gran amigo Jorge Riechmann, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*,⁵³ con el título «Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización: ecología política de la pobreza y decrecimiento». El texto recoge en cuatro apartados muchas de las preocupaciones y de las últimas posiciones sobre el tema del marxista ecologista FFB.

El estudioso de Harich sostiene en el primer apartado que hablar en serio de estrategia ecosocialista exige responder a la pregunta sobre qué civilización está hoy en crisis. De cómo se responda a la pregunta, depende la respuesta que hay que intentar para salir de ella. Son muchas las personas, señala FFB, que piensan que en el momento actual conflu-

⁵² El título de *Marx (sin ismos)* es, por supuesto, un homenaje, un significativo reconocimiento, al *Marx sin mito* de Maximilien Rubel, uno de los marxistas más apreciados por FFB y a quien conoció personalmente en los años sesenta. Aparte del componente libertario asociado a su marxismo, FFB valoraba mucho la crítica del heterodoxo marxista francés a la política institucional, a la politiquería. Entre las influencias reconocidas explícitamente, FFB cita en su libro sobre Marx a Korsch, Sacristán y Rubel.

⁵³ J. Riechmann, *El ecologismo puede llegar sólo en bicicleta*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012.

yen varias crisis pero que no tienden a ver ésta como una crisis global sino «como una mera superposición temporal de desarreglos o desequilibrios». Otros sostienen que lo que está en crisis es la civilización del petróleo o la civilización del automóvil. De este modo, aunque la crisis sea grave –¡cómo negarlo!– se puede salir de ella con unas cuantas reformas o retoques. No era esa su opinión.

Sostiene FFB que lo que está en crisis es nuestra civilización, «la forma de producir, consumir y vivir que el capitalismo industrialista ha configurado durante varios siglos». Lo temporal y transitorio es, propiamente, la crisis financiera y económica actual. Si se logra salir de ella abonando las recetas neoliberales imperantes, es posible que se acentúe la crisis ecológica. La civilización capitalista e industrial –FFB remarcó la idea muchas veces en compañía de Jorge Riechmann– no tiene sentido del límite.

Así pues, si la crisis ecológica se acentúa, conjetura altamente probable, y se une con el actual y casi universal proceso de homogeneización cultural (que ha tomado la forma de occidentalización, otra consecuencia de la arista expansiva capitalista), se provocará «en el mundo un malestar cultural aún mayor que el que ya existe ahora». De este modo entramos en el último pero no menos importante de los factores constituyentes de la crisis de civilización: la crisis cultural y de valores.

El occidentalismo es, desde luego, la cara externa del capitalismo en la era de la actual globalización. No es sólo capitalismo por supuesto: incluye valores de varias religiones, de la ilustración europea y de lo que FFB llamó en sus últimos años la «chinización del mundo».⁵⁴ Ese occidentalismo es (aún más) prepotente y expansivo; alimenta el neocolonialismo, la xenofobia y el racismo; desprecia o ignora las diferencias culturales. Su consecuencia: «la extensión del sentimiento de *pérdida cultural* en millones de personas de todo el mundo».

Atendiendo a este sentimiento de pérdida, FFB señala que se comprende la expansión que ha ido alcanzando «aquello que algunos amerindios del siglo XVI denominaron *nepantlismo*». Estar *nepantla* era estar en medio, «estar indefinidos culturalmente, sin acabar de saber a qué carta quedarse en el encuentro entre culturas». Para nosotros, muy particularmente para aquellas personas que compartan el sentimiento de pérdida cultural, ocurre algo parecido (salvando, matiza el autor de *La gran perturbación*, todas las distancias que haya que salvar). Para él un mundo dividido entre prepotentes y *nepantlas* es un mundo en crisis. Pocas cosas «puede haber tan representativas de una crisis de civilización como el sentimiento de pérdida de los valores que han sido propios».

⁵⁴ El número 115 de *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* aborda este concepto en su Especial. Disponible en <http://www.fuhem.es/revistapapeles/archivo.aspx> [N. de la E.]

La situación no se podía arreglar buscando en los clásicos de cada uno los valores perdidos. Así, en los del marxismo, empezando por Marx, sólo podemos encontrar –sostiene en este punto uno de sus grandes conocedores– atisbos metodológicos e historiográficos, algunos (pocos) atisbos ecológicos y medioambientalistas, y también «aunque menos, atisbos para una crítica radical de la civilización en crisis».

De las respuestas a la crisis de civilización que en las últimas décadas han sido elaboradas por los principales movimientos sociales críticos hay tres que FFB toma en consideración: la respuesta ecologista, la alterglobalizadora y «la que se esboza últimamente a partir de la noción de decrecimiento». De los varios ecologismos que han fructificado en estas últimas décadas, desde finales de los setenta del siglo XX, «el más cargado de razones y el que mejor puede enlazar con el proyecto socialista» es, en su opinión, el ecologismo social de los pobres, el que atiende al mismo tiempo «a las causas socioeconómicas del empobrecimiento de los países y a la interrelación existente entre la vieja rémora de la desigualdad social y los desequilibrios medioambientales que afectan a muchas regiones de Latinoamérica, África, Asia y Europa oriental».

De las respuestas a la crisis de civilización elaboradas por los movimientos sociales críticos hay tres que Fernández Buey toma en consideración: la respuesta ecologista, la alterglobalizadora y la noción de decrecimiento

Este ecologismo social, sabedor de que existe una relación directa entre neocolonialismo, explotación, catástrofes y empobrecimiento de las poblaciones, postula «una teoría de las necesidades materiales y espirituales, una teoría que es crítica del industrialismo y del consumismo inducidos y se muestra, a la vez, sensible y atenta con las formas de humanizar la naturaleza que han sido propias de las culturas campesinas tradicionales».

La forma en que ha tomado cuerpo este ecologismo es lo que suele llamarse ecología política de la pobreza [EPP]. FFB la define así: «es una opción a favor de un ecologismo social que atiende simultáneamente a los límites del crecimiento y al hecho de que vivimos en una “plétora miserable” con enormes diferencias y desigualdades en todo lo esencial para la vida de los humanos». FFB –que no olvida desde luego que el EPP nació en África, en Asia y en América Latina como respuesta a los problemas socioecológicos ya percibidos por las poblaciones indígenas–, apunta a continuación un paso que dice mucho –y al mismo tiempo– de él, de “Paca Fernández Buey” como se hizo llamar en ocasiones, de su filosofar y del asunto comentado: «En su origen están las protestas, y también propuestas alternativas, de mujeres de Kenia y de la India, así como se sindicalistas sensibles en Brasil en la década de los ochenta». El origen no era casual: en muchos países africanos, en muchos

países asiáticos, «son las mujeres del campo, sobre cuyos hombros cae gran parte del trabajo productivo, quienes más sufren la crisis ecológica, los ataques a la biodiversidad, el empobrecimiento de los suelos cultivables, la desertización y la escasez de agua».

La EPP –que constata que se está abriendo un nuevo flanco en el enfrentamiento entre países ricos y empobrecidos (cada vez más identificados con las reservas ecológicas del planeta): el cambio de cromos deuda externa por ecología– se caracteriza para FFB por cuatro rasgos básicos: 1) Rectificación radical del concepto lineal ilustrado de progreso; 2) alejamiento del punto de vista eurocéntrico o euronorteamericano que ha estado presente incluso en «las opciones económico sociales tenidas por más avanzadas en el último siglo»; 3) asunción de la autocrítica de la ciencia contemporánea y en la crítica del complejo tecno científico que domina el mundo; 4) postulación de un diálogo entre diversas tradiciones de liberación o emancipación en las distintas culturas históricas para avanzar «hacia un nuevo humanismo [que tampoco haga del hombre centro único de todo lo existente] atento a las diferencias culturales y respetuoso del medio ambiente».

En suma, lo que la EPP viene a señalar es que no podemos seguir viviendo como se ha vivido en las últimas décadas, «por encima de las posibilidades de la economía real y contra la naturaleza». El modo de vida, el insatisfactorio modo de vida de las capas privilegiadas de los países ricos, no es universalizable de ningún modo: su generalización chocaría con límites ecológicos insuperables. El desarrollo realmente sostenible implica autocontención y ésta implica a su vez austeridad en un sentido muy distinto del publicitado e impuesto por los grandes poderes neoliberales. «Pero para que la “austeridad” sea una palabra creíble para las mujeres y varones del mundo empobrecido es necesario que antes, o simultáneamente, seamos austeros quienes hoy vivimos del privilegio».

La EPP, destaca FFB, se opone al mismo tiempo al industrialismo capitalista y a la mercantilización del ecologismo. La producción supuestamente ecológica, meramente conservacionista o bienintencionadamente ecológica, «corre el peligro de convertirse en negocio de unos cuantos, en beneficio privado, en pasto de la publicidad y en ocasión para el llamamiento a un nuevo tipo de consumismo». La línea verde del sistema empieza a cotizar en bolsa con éxito.

Para el discípulo de Manuel Sacristán hay al menos un aspecto de la EPP que tiene particular importancia para lo que en Europa se suele llamar ecosocialismo o incluso ecocomunismo: la crítica al neocolonialismo que instrumentaliza la conciencia ecológica de las poblaciones y que en muchas ocasiones pasa desapercibida a los ojos del medioambientalista europeo bienintencionado. Es la denuncia del ecolonialismo, que actúa de forma parecida a como lo hizo el primer colonialismo histórico en el siglo XVI, poniendo énfasis en las cosas que siendo de todos no son de nadie, y que, por tanto, deben ser patrimonio de toda la humanidad, añadiendo a continuación que esas cosas de todos deben ser gestionadas

por quienes pueden utilizarlas *convenientemente*. Es decir, los mismos que en «otro momento histórico podían hacer un uso “inconveniente” de las minas y tierras americanas, africanas o asiáticas».

Una vuelta más de la sesgada e interesada noria de la Historia. Si en el pasado, esa pretensión se basó en la superioridad científica, técnica y cultural, ahora se pretende basarla en la «conciencia ecológica de la especie». De este modo, la EPP ve con mucha y muy razonable desconfianza los llamamientos (nada ingenuos) a una internacionalización de la Amazonia en nombre de una supuesta conciencia de especie.

FFB recuerda oportunamente el *dictum* de los dirigentes de la Unión de Naciones Indígenas: «Los europeos hablan mucho de salvar la Amazonia. Pero no vemos ninguna preocupación por el ser humano que vive aquí». Sólo piensan en salvar los bosques, los animales, las tierras, pero no los seres humanos que en ellas viven. La EPP, remarca, recuerda que no es la primera vez en la historia que la «usurpación de las grandes y buenas palabras por los dominadores conduce al etnocidio. Conciencia ecológica y conciencia de especie son buenas palabras. Conviene que sepamos cómo suenan en los labios de las persona que mejor conocen lo que está en juego en las tierras, los ríos y los pantanos en que vivieron sus antepasados».

Alterglobalización

La alterglobalizadora es la segunda respuesta analizada por el autor de *Guía para una globalización alternativa*, un libro en el que, no por casualidad, hablaba del dirigente obrero alterglobalista, actualmente en huelga de hambre con cinco trabajadores de Telefónica más por la readmisión de un compañero despedido, Josep Bel.

«Otro mundo es necesario y posible» había sido el principal eslogan del movimiento alterglobalizador o altermundialista, «una parte importante del cual también se considera ecosocialista» matiza FFB.

¿Qué otro mundo sería ese otro mundo necesario y posible? Un mundo en el que, por ejemplo, se hubiera condonado la deuda de los países empobrecidos; un mundo en el que los países ricos dedicaran el 0,7% del PIB a ayudar a salir de la pobreza y la miseria cuando no del hambre a países y poblaciones en peor situación; un mundo en el que las instituciones económicas estuvieran al servicio de las necesidades de la mayoría de la población; un mundo en el que se hubiera reformado profunda y democráticamente las estructuras de la ONU; un mundo en el que los tiempos para el trabajo, el ocio y el cuidado de los próximos se adecuara a las necesidades de las mujeres; un mundo donde se garantizara la soberanía alimentaria y energética, etc., un largo etcétera.

Esas son, señalaba, algunas de las concreciones del lema que podrían hacer ese otro mundo deseable para la mayoría de las poblaciones. Para que la deseabilidad se hiciera más concreta hacen falta ejemplos en cada uno de estos ámbitos. La otra alternativa a ese sendero, es decir, que lo deseable surja en la conciencia de las gentes como un puñetazo, era postular, una vez más, el lado malo de la historia, pensar, creer o incluso desear por inevitable que la historia avance por su lado malo, por su peor (y conocida) arista. A pesar de la ausencia de conciencia revolucionaria en el mundo, apunta FFB, se podía seguir concluyendo que sin conciencia revolucionaria no había revolución posible. «El mundo no se va a revolucionar por sí mismo, o sea, sin la voluntad de sujetos, por anónimos que sean, que quieran revolucionarlo».

El movimiento de movimientos, el movimiento alterglobalizador, globalmente anticapitalista en sentido vago o vaporoso, había sido hasta estos momentos un movimiento “resistencia” frente a los peores efectos de las políticas capitalistas neoliberales; habían tratado de «poner frenos en las ruedas del carro del sistema» o echando arena en los engranajes de su poderosa maquinaria.

La desobediencia civil, concluía, era una grito de resistencia «colectiva que corresponde a una época en la que un mundo no acaba de morir y el mundo nuevo, que apunta, no acaba de nacer». Al mismo tiempo, era también una forma de acumular fuerzas y conciencia en una fase histórica que, en opinión del autor de *Leyendo a Gramsci*, «la hegemonía dominante se tambalea».

Reflexiones sobre el decrecimiento

El decrecimiento, finalmente, era la tercera propuesta analizada. Ya no bastaba con echar el freno al automóvil, como señalara Benjamin; había que poner la marcha atrás para sortear el abismo. Los teóricos del decrecimiento sostenible proponen, señalaba FFB, frente a las economías aún dominantes, lo que ellos mismos denominan economía sana (o decrecimiento sostenible): una economía basada en el uso de energías renovables (solar, eólica, biomasa o vegetal e hidráulica) y en una reducción drástica del actual consumo energético (la energía fósil quedaría reducida a usos de supervivencia y a usos médicos).

Algunas de las implicaciones de esta economía sana son enunciadas por FFB del modo siguiente: práctica desaparición del transporte aéreo y de los vehículos con motor de explosión; fin de las grandes superficies comerciales; fin de los productos manufacturados baratos de importación; fin de los embalajes actuales sustituidos por contenedores reutilizables; fin de la agricultura intensiva; paso a una alimentación mayormente vegetariana. Todo ello representaría un cambio radical en el modelo económico:

«[...] el paso a una economía que en palabras de algunos de los teóricos del decrecimiento, seguiría siendo de mercado, pero controlada tanto por la política como por el consumidor. Se trataría, pues, de una economía de pequeñas entidades y dimensiones que, además –y esto es otro punto fuerte de la actual teoría del decrecimiento– no tendría que generar publicidad. La producción de equipos que necesita de inversión sería financiada por capitales mixtos, privados y públicos, también controlados desde el ámbito político. La economía de decrecimiento estaría orientada hacia un comercio justo real para evitar así la servidumbre, las nuevas forma de esclavitud que se dan en el mundo actual y el neocolonialismo».

FFB señala con énfasis que en las formulaciones más inteligentes y más elaboradas la idea de decrecimiento no se presenta como «mero concepto sin conexión con la praxis socio política», ni tampoco «como un programa definido para la construcción de alternativas a las sociedades de crecimiento, como un programa político cerrado, como una receta o como una panacea». Tampoco como un ideal en sí. El decrecimiento en estas formulaciones «aparece como un horizonte aglutinador frente a la imposibilidad material del crecimiento que conocemos y frente a la imposibilidad de nuestro modelo actual de desarrollo». FFB hacía suyas las palabras de Mauro Bonaiuti: «la idea de decrecimiento puede llegar a convertirse en algo así como un horizonte interpretativo largamente compartido en el ámbito de las alternativas (en plural) al capitalismo global».

El autor de *Contribución a la crítica del marxismo cientificista* trazaba a continuación algunos matices esenciales. La idea de decrecimiento no implicaba que todo tuviera que decrecer. Lo que se defendía es que disminuyera en el momento y en la situación actual, el consumo de materia y energía, la idea de decrecimiento apuntaba «a la producción y reproducción de valor y felicidad en las sociedades humanas reduciendo en ellas de una manera progresiva la utilización de materia y energía». Todo ello, en última instancia, y no sin contradicciones, implicaba un cambio radical en la forma de producir, consumir y vivir, una nueva forma de organizarnos social y económicamente.

Por ahí, señalaba, el decrecimiento enlazaría con las utopías sociales anteriores en la historia de la humanidad: potenciar la producción a escala local y en sentido sostenible; primar los cultivos agroecológicos; adaptar la estructuras económicas al servicio del ser humano; redistribuir el acceso a los recursos naturales y a la riqueza; primar la cooperación y el altruismo; revisar nuestra conceptualización de la pobreza y la escasez.

FFB da cuenta en su texto de otro importante vértice de la cuestión: ¿dónde poner el acento a la hora de elaborar una política económica ecológica alternativa? ¿Únicamente en la reducción del consumo? ¿O más bien en una revisión profunda de las preferencias? Bonaiuti, por ejemplo –la línea le parecía a FFB más que razonable– propugna desplazar los acentos hacia lo que llama bienes relacionales (atenciones, conocimientos, cuidados, nuevos espacios

de libertad y de espiritualidad, participación, etc.) y hacia una economía solidaria. El decrecimiento material tendría que ser, pues, un crecimiento relacional, convivencial y espiritual.

Para el autor de *Utopías e ilusiones naturales* todo lo anterior traía a la memoria aquello que Ernst Bloch llamaba «utopía concreta» para diferenciarla de la utopía abstracta: la utopía realizable como horizonte. En este caso, la sostenibilidad ambiental y la justicia social, lo cual, señalaba con énfasis el ex dirigente y luchador del PSUC, «no precisa de una respuesta técnica, sino más bien política y filosófica; cambios profundos en el tejido cultural de nuestras sociedades».

FFB subraya finalmente la presentación que se está haciendo del decrecimiento no como mero ideal o como propuesta, sino como necesidad. Si ha ocurrido en nuestro pasado reciente que el crecimiento cero o casi cero o el decrecimiento caótico (en eso estamos en algunas sociedades) se produjeron históricamente «sobre la base de políticas neoliberales, sin control estatal o por desorganización completa del Estado», el estudioso de Gramsci señalaba que entonces habría que llegar a la conclusión de que la peor de las utopías, la más negativa, el peor de nuestros sueños, es precisamente la política económica que, invirtiendo valores y razones, se ha presentado a sí misma como la más “realista”.

Francisco Fernández Buey nunca fue un realista en este sentido –el falsario, injusto e irracional sentido del discurso hegemónico y de sus prácticas anexas–, que él, hasta el final de sus días, nunca dejó de combatir. Como muy pocos, como sólo han sido capaces de hacer los luchadores y pensadores imprescindibles. Los que, pletóricos de buen humor, han ido en serio.