

Los intelectuales y la práctica	Titulo
Sastre, Alfonso - Autor/a	Autor(es)
La Batalla de los Intelectuales	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2005	Fecha
	Colección
etica; ideologias politicas; artistas; intelectuales; violencia;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100604035853/5.1_sastre.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Sastre, Alfonso. Los intelectuales y la practica. En publicacion: La Batalla de los Intelectuales Alfonso Sastre CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina. Mayo. 2005. pp 83-140 ISBN: 987-1183-17-8

LOS INTELECTUALES Y LA PRÁCTICA

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sastre/83-140%20Los%20intelectuales%20y%20.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

*En lo real, estamos atrapados en un círculo vicioso,
el círculo infernal de la violencia*

De nada sirve condenar a los que se enfrentan violentamente

Para salir del círculo hay que metacomunicar

La respuesta homogénea nos encierra cada vez más dentro del círculo

La respuesta no homogénea rompe el círculo

A contracorriente

Jesús Ibáñez

*Este librito es una tentativa, modesta
y sin embargo peligrosa, lo sé, de metacomunicación*

Alfonso Sastre

CUANDO ALGUNAS VECES —concretamente dos (en 1970, *La revolución y la crítica de la cultura*; y en 2002, *Los intelectuales y la utopía*)— yo he sometido a crítica la actividad de los intelectuales y/o de los artistas, de un modo un tanto detenido y orgánico, no lo he hecho sobre los intelectuales áulicos al servicio explícito y declarado del

Poder (dictaduras y/o democracias representativas) ni sobre los “intelectuales orgánicos” al servicio de partidos fascistas o similares y democrático-burgueses; sino que mi preocupación y, en su caso, mis dardos han ido contra los “intelectuales de izquierda” que operaban en la oposición, antes clandestina, desde el PC o grupos “izquierdistas”, o desde una declarada “independencia”, por causas que yo estimaba –y estimo– justas; pero que lo hacían –o lo hacíamos–, a mi modo de ver, mal, y hasta muy mal, o que, decididamente, no lo hacían, no lo hacíamos. ¿Piedras contra mi propio tejado? ¿Autocrítica? ¿Puñaladas a mis sedicentes amigos? En general, ha sido la “izquierda” o el “progresismo” de ciertos intelectuales lo que yo he sometido a crítica, anotando y hasta denunciando la práctica de modos y tics indeseables, oportunismos y otros variados males. El desplazamiento masivo a la derecha durante los últimos años de intelectuales que ayer formaron –decían formar– en la izquierda, y sobre todo en la extrema o ultraizquierda, me ahorra ahora algunas aclaraciones, pues ha quedado visto ahora para todo el mundo algo de lo que yo creía ver entonces (1970): la no fiabilidad de muchos escritores e intelectuales sedicentemente situados en la izquierda y hasta en la extrema izquierda social y la ultraizquierda política de aquel momento.

En realidad, yo siempre he mirado con muchas reservas a la ralea –llamémosla así (casta, linaje)– de los intelectuales “progre”, en sus dos alas, la izquierdista y la que se situaba en un equilibrio intelectual *muy respetable*; de las cuales ha prosperado esta, la “bienpensante”; pero que coincidían las dos en la sustitución del pensamiento por un sistema de tics automáticos que convertían a los intelectuales y artistas más “libertarios” y “justicieros” en, de hecho, repetitivos autómatas que respondían siempre con la misma canción: una y otra ala respondían por tics, ya el de la radicalidad ultra, ya el de la gran tolerancia filosófica; ya el del socialismo revolucionario, ya el de la democracia a ultranza; ya el de la sangre y el fuego, ya el

de la pacificación; ya el de la rotura inmediata del sistema capitalista, ya el de una democracia reformadora de las injusticias; ya el del cambio inmediato y radical de las estructuras, ya el del proceso o curso democrático a una situación de “progreso y modernidad”. Como digo, la segunda opción es la que ha prosperado cuando no ha sido abandonada también por sus propulsores intelectuales para instalarse decididamente en el poder de la derecha española sin máscaras o débilmente enmascarada. Recuerdo que entonces, como ahora, se apretaba una tecla y se oía lo único que se podía oír de aquellos intelectuales rezagados y tórpidos mientras ocurría lo que estaba ocurriendo al margen de sus categorías. Es como ahora: se aprieta una tecla y se oye la respuesta de la condena del terrorismo (entendiendo por tal el conjunto de guerras de los pobres y excluyendo, desde luego, el terrorismo de los poderosos); o se aprieta la tecla y se oye –como entonces– el rechazo de toda violencia “venga de donde venga”, sin que haya lugar a la consideración de que pensar es distinguir y que meter objetos en una bolsa, en virtud de que “se parecen en algo”, es lo contrario de pensar; o se aprieta una tecla en nuestro intelectual y oiremos que hay que pronunciarse por un mundo sin fronteras, y, por ello, mirar con un gesto torcido los movimientos no clásicos (los clásicos eran aquellos que se producían al otro lado del mar) de liberación nacional, por su carácter tribal, su patriotismo primario y el uso de la violencia; o bien, otra tecla, y he aquí la apología de la tolerancia y las protestas contra el racismo y la xenofobia, aunque conozco a pocos intelectuales que, en la práctica, hayan convivido con los gitanos y los marginados, por ejemplo, y que movieran un solo dedo cuando estos eran perseguidos como ratas (recuerden el caso de Eleuterio Sánchez). La tecla de la solidaridad es la que siempre ha funcionado como señal de identidad de la inteligencia de izquierda; pero también puedo recordar la nula actividad de los intelectuales españoles más progresistas –salvo muy contadas excepciones– durante la guerra de

Vietnam, y lo mucho que costó mover algún documento contra las torturas de la policía o de la Guardia Civil españolas. Los intelectuales españoles, por lo demás, siempre han presentado sus manos limpias y han vivido en una izquierda estética que les permitió, durante la dictadura (siempre hay alguna excepción), evitar el conocimiento interior de las cárceles e incluso soslayar bastante bien (para ellos) los problemas de la censura. El hecho de que hoy hayan desertado definitivamente de toda izquierda (incluso la izquierda moderada y moderante) no es sino otra vuelta de tuerca en su incorporación al “establecimiento”. Hoy, cuando ellos recuerdan lo que fue su pasado, acusan como un crimen común el atentado al Almirante Carrero Blanco –olvidando las risas ante los chistes populares y acaso el champán que ellos mismos bebieron en aquella ocasión–, o bien, miran benévolutamente su pasado “izquierdista” como un signo de falta de madurez *muy propio de la juventud*. En cuanto a mí, recuerdo que yo estaba más cerca de quienes se manchaban las manos, a veces de sangre, a veces incluso de mierda, por referirme a una expresión de Jean Paul Sartre en su drama *Las manos sucias*. Pero esa es otra cuestión, que pertenece al ámbito de mi biografía personal y no tiene mayor interés.

La lectura del opúsculo a que me he referido al principio –la lectura por mí mismo, porque no se ha publicado nada sobre él, salvo algunas noticias y entrevistas de promoción por parte de la editorial, cosa corriente en mis publicaciones– me ha invitado a preparar para una problemática segunda edición ciertas aportaciones y aclaraciones sobre algunos temas de primera magnitud, un tanto confusos en la primera redacción, como, a saber, mi afirmación de que los artistas no pertenecen al oficio de los jueces sino al de Eurípides –para explicar mi negativa a condenar ciertas acciones “terroristas”–, o la idea de los intelectuales como unos trabajadores para el ocio (afirmación que implica la confusión entre intelectuales y artistas, dos oficios que solemos cubrir con-

vencionalmente con el término “intelectuales”, habiendo la diferencia, por lo menos, de que los intelectuales –filósofos y científicos– trabajan fundamentalmente con la inteligencia, y los artistas específicamente con la imaginación, que no es poca diferencia). En realidad, son dos caras de la misma moneda, pero efectivamente *son dos caras*. También quedó el tema de la Utopía como relegado a un mejor discurso (ya hoy realizado por mí en otro libro, aún inédito); tema cuya clave está en que está abierto así mismo a dos caras: la que considera la Utopía como lo imposible, y la que estima la gran importancia de lo actualmente imposible (en función del nivel técnico a que las sociedades hayan llegado) *y/o de lo social y/o económicamente imposibilitado y sin embargo realizable*; de lo que es presentado y aceptado como “imposible” y que sólo lo es –imposible– mientras no se resuelven los problemas que parecen acreditar esa imposibilidad que, sin serlo, aparece como tal en el cuadro de un sistema con grandes manchas de ignorancia y además afectado por ignorancias interesadas, pues de hecho nos hallamos ante realidades posibles y, hoy por hoy, *imposibilitadas*, efectivamente. Por ejemplo, hasta que el ser humano voló sobre naves más pesadas que el aire, *volar en naves más pesadas que el aire era imposible*; y lo fue hasta que una praxis científica y revolucionaria pudo abrir esas realidades: posibilitarlas. Lo imposible de hoy es, entonces, la realidad de mañana, salvo si eso “imposible” se alberga en los dominios de una fantasía arbitraria y pueril. (Yo he dedicado muchas páginas a intentar el análisis de la estructura dialéctica de la imaginación, y creo que algunas luces ya es posible proyectar sobre esta estructura que aclara las diferencias tantas veces anotadas en la historia de la filosofía entre imaginación y fantasía).

Pero es el tema de los intelectuales y de los artistas (aunque a partir de ahora usaremos convencionalmente el término “intelectuales”

para cubrir ambas actividades), y a continuación vamos a aclarar en pocas palabras esta cuestión, bajo el epígrafe:

LOS INTELLECTUALES Y LOS ARTISTAS (= POETAS)

Debo aclarar, aunque ya me parece evidente, que yo mismo soy apenas un poeta –un artista– y de ningún modo un intelectual en el sentido riguroso, universitario, del término (soy, pues, un artista... pensativo –por ejemplo, trato de explicarme lo que sea la poesía–); pero de alguna manera soy las dos cosas o participo de los dos mundos, de manera que la relación entre la actividad propiamente intelectual y la artística se reproduce, aunque sea precariamente, en mi propia actividad: he aquí a los intelectuales –decíamos– como profesionales de la inteligencia –de la razón–, y a los artistas como profesionales de la imaginación, con todos los matices propios del caso, ya anotados –algunos– en el opúsculo *Los intelectuales y la utopía*, ya re-citado; distinción a la que hemos de añadir, después de haber pensado en ello relejendo nuestro propio opúsculo, la distinta relación de los artistas y los intelectuales –trabajadores unos y otros– con el ocio social, con el holgar de los otros.

Por lo demás, puede ser útil la clásica diferenciación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, marco en el cual los intelectuales –como su propio nombre lo indica– caen en esta segunda categoría, y muchos de los artistas en la de lo manual, aunque hoy son muchos los escultores (“arte conceptual”) cuyas manualidades se reducen –o casi– al campo del dibujo sobre papel y las matemáticas, y las manualidades propiamente dichas corren a cargo de herreros, picapedreros, carpinteros, marmolistas..., como las obras de los arquitectos las hacen los maestros de obras, y tampoco ellos, sino los albañiles y los trabajadores que en la jerga de la construcción se llaman “similares”: los oficios. (Hoy muchos escultores trabajan sólo –o casi sólo– sobre el papel y, eso sí, visitan los talleres en los que sus esculturas se hacen y dicen algo al respecto de la realiza-

ción en el hierro de su escultura de papel. También las casas son de papel hasta que se convierten en edificaciones y se convierten en piedra, cemento o titanio, material que me hace pensar en que Ghéry se planteó la diferencia entre la arquitectura y la escultura en que las esculturas no tienen servicios higiénicos, de manera que una escultura sería algo así como una casa sin retrete).

En fin, la complejidad de este tema se reconoce en la existencia en la vida social de una rica capa constituida por los técnicos, que son un destacamento práctico (localizable en la industria y en la agricultura) de la ciencia: intelectuales... de acción, en sus distintos grados, desde los técnicos elementales a los grandes ingenieros. Esa capa se forma en las que antes se llamaban Escuelas Especiales, de Ingeniería, de Arquitectura, etcétera. ¿Intelectuales? ¿Artistas? ¿Técnicos? ¿Y de qué manera? Así mismo la industria reserva un lugar, grande o pequeño según los niveles de desarrollo, no propiamente (inmediatamente) productivo o industrial, de sus actividades, a la investigación científica, trabajo que resulta dilatador del saber científico por vías distintas de las universitarias, desinteresadas estas —en principio— de los problemas de la industria, y albergadas en instituciones situadas al margen de todo propósito de lucro (Universidad e instituciones análogas); y es así como —pro lucro— se realizan verdaderos e importantes progresos del saber teórico humano (filosófico y científico) realizados por investigadores a sueldo de las empresas comerciales.

Capítulo aparte, en esta aproximación al mundo de los intelectuales (escritores o no) y los artistas (escritores o no), además del de los técnicos, en los grados que van desde las proximidades —desde las inmediaciones— del mundo obrero a los más altos niveles de la ingeniería y la arquitectura, merecería el mundo del periodismo electrónico y de papel, la radio y la televisión, en el que se mueven intelectuales y artistas, más o menos próximos al campo de la razón o al de la imaginación, pero también profesionales de la informa-

ción y de la comunicación de esa información sin más ingredientes, críticos (opinión) u otros. ¿Un informador es un intelectual? ¿Es un artista... de la información? ¿Un poeta de la noticia? La información criminal en la prensa francesa fue un espacio muy bien escrito —como la crónica de toros en España—, en el que surgieron muchos escritores y se creó todo un género literario (la “novela negra”). Entonces habría que reconsiderar el antiguo tema de las relaciones entre el periodismo y la literatura, y cuestiones sobre si el periodismo ayuda a ser escritor o entorpece las vocaciones literarias, o sobre la entidad estética del periodismo literario (a lo César González Ruano o Francisco Umbral) o de la literatura periodística (a lo Truman Capote en *A sangre fría*, y otros muchos escritores norteamericanos, tan vinculados al periodismo).

Desde luego no hay dudas razonables para situar a los periodistas de los distintos *media* en el *sector servicios* en el que nosotros los colocamos en nuestro opúsculo *Los intelectuales y la utopía*, y en relacionarlos de una manera o de otra con el mundo del ocio, que no se limita a la existencia en la prensa escrita de las tradicionales páginas de pasatiempos o de las viñetas de humor dibujado a lo Mingote, el Roto y tantos otros.

Pero entremos en la materia de la relación entre los intelectuales (y los artistas, pero desde ahora diremos sólo “los intelectuales” para cubrir convencionalmente estos dos campos relativamente autónomos) y la práctica social, con la que tienen que habérselas, desde luego, también los intelectuales más vinculados al mundo de la utopía: más vinculados a los proyectos incluso más desmesurados y ambiciosos. Recorramos la carne viva de algunos temas, en los que muchos de los intelectuales de hoy están adoptando la asimilación a lo que antes se llamaba “la gente bienpensante”, y que siempre ha sido situada en la derecha, pero hoy está en la izquierda: es *la buena izquierda*. Antes, es cierto, los intelectuales hablaban con fuertes ironías de la gente “bienpensante”, y no es así ahora, según lo que

estamos observando en nuestra propia práctica. ¿Tendrán razón estos intelectuales? ¿Pues no ha de ser lo propio de unos buenos intelectuales *pensar bien*? ¿Pensar mal sería propio de buenos intelectuales? ¿Y cómo se comía o cómo se comería eso?

Veamos: ciertamente la población *bienpensante* antes era “de derechas” (o la gente de derechas era la bienpensante); y hoy la “gente de izquierdas” es bienpensante (o la gente bienpensante resulta ser –o así se presenta– de izquierdas, que de ambas formas puede decirse). Por mi parte, yo reivindico para mí una posición *no bienpensante* y así lo propongo para una izquierda deseable y seriamente radical, aunque ello resulte paradójico. Mi modo de “pensar bien” es “pensar mal”; lo que creo que me sitúa –ay– en el refranero castellano, en el que se certifica que “pensar mal” es una vía segura para el acierto. Pero la idea que ha prosperado socialmente es que “pensar bien” es lo propio de los intelectuales, aunque ese pensar bien los sitúe en el en otro tiempo desdeñado mundo de *la gente bienpensante*.

Nosotros queremos tratar en este pequeño trabajo de las siguientes relaciones problemáticas, bajo la forma de unos *Siete tópicos del “buen intelectual” en el día de hoy*: cada uno de los cuales viene a ser como un matiz que añadir a los demás:

- 1.– El buen intelectual es –y si no lo es debería serlo– un ser políticamente correcto.
- 2.– El buen intelectual está contra toda violencia, venga de donde venga.
- 3.– El buen intelectual es tolerante.
- 4.– El buen intelectual es un ciudadano del mundo.
- 5.– El buen intelectual es pacifista.
- 6.– El buen intelectual es demócrata.
- 7.– El buen intelectual prefiere –en el caso de *haber de elegir*– la injusticia al desorden.

Entremos en esta materia de la siguiente forma:

1.— *El buen intelectual es un ser humano políticamente correcto*

Lo “políticamente correcto” era un motivo de risa y burlas por los intelectuales de izquierda de otros tiempos, cuya crítica incidía en los componentes hipócritas de este tipo de comportamientos; y los intelectuales no dudaban en someter a crítica y desmontar aquellas ideas “políticamente correctas”. Recuérdese como un arquetipo o, por lo menos, un ejemplo de esta actitud irrespetuosa ante lo políticamente pero también moralmente “correcto” la figura de Oscar Wilde; pero también que su posición escandalosa lo condujo a sufrir los horrores de una prisión inmundada y a ser “escupido” por la sociedad inglesa a Francia —cuando él salió de la prisión— y a morir de mala forma en un hotelucho de París. Dando un salto a otro momento y a otra cultura, recordemos asimismo que Cervantes no vaciló en ser lo que hoy se llamaría “políticamente incorrecto” cuando declaró que los gitanos eran todos unos ladrones y que parecían haber nacido para eso, para robar. A mí mismo me sonaron como tiros los párrafos de su novela ejemplar *La gitanilla* en los que tacha a los gitanos de latrocinio habitual y permanente. En cuanto a que la protagonista de la novela sea una gitana, resulta que al final se descubre que no lo es, con lo cual los gitanos no pueden presentar ni la excepción de una gitanilla gentil. Me sonaron como tiros aquellos párrafos e impropios del humanismo de Cervantes, de quien soy casi casi un devoto. Remito a mi libro *Lumpen, marginación y jerigonza*, en el que también podrá leerse este famoso párrafo cervantino: “Parece que los gitanos y gitanas —dice Cervantes— solamente nacieron en el mundo para ser ladrones: nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones, y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes a todo ruedo, y la gana de hurtar y el hurtar son en ellos como accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte”. Desde luego, hoy es impen-

sable que incluso los racistas más desafortunados se expresaran de modo tan políticamente incorrecto, pues incluso estos empiezan sus discursos –antes de proceder o después de haber procedido incluso a incendiar viviendas gitanas– diciendo que “ellos no son racistas”. ¡Ellos mismos aceptan el imperio de lo políticamente correcto! Y, desde luego, los “buenos intelectuales” suelen ser leales a esta corrección política.

Sin embargo, como intelectual comprometido –presunto implicado– con la subversión del orden público actual (y por tanto terrorista), y, en ese sentido, *malo*, me atrevo a pensar que la verdad sobre los gitanos debe ser revelada poniendo la verdad de las cosas sobre la mesa, para que ella –¡la verdad, no la mesa!– no sea ocultada o deformada por los hoy enemigos formales de la xenofobia y del racismo que, con tintes angélicos en la voz, ya han apostado incluso por una “discriminación... positiva”; noción muy problemática, desde luego, hasta el punto de que, si yo fuera negro o gitano, estoy seguro de que odiaría ser discriminado, ya fuera positiva, ya negativamente. En cuanto a estos –a los gitanos–, la verdad es que su historia en Europa empieza con una colosal farsa de engaño según la cual aquellas huestes de gitanos, dirigidas por sus decorativos príncipes, estarían cumpliendo una condena por algún pecado mortal, y haciendo una especie de gran viaje expiatorio, para lo que recababan una hospitalidad que luego era la base de efectivamente hurtos y robos, justificables, según su cultura, y explicables, según la nuestra, por el hecho de que para ellos (robando ahora nosotros la frase a Proudhon), la propiedad de los payos era (y seguramente sigue siendo) “un robo”. (“Proudhonianos *avant la lettre*” he dicho yo en alguna parte).

Ah, pero el “intelectual bueno” –irreprochable– torcerá el gesto cuando oiga decir que los gitanos roban: ello es políticamente incorrecto. En cuanto a los intelectuales “malos”, ellos dirán –diremos– sencillamente que los gitanos tienen hábitos de robar, y que no hace

mal el tendero cuando siente inquietud a la entrada de una gitana en su establecimiento, y que ese hábito de robar, más visible y generalizado en los gitanos, es una consecuencia de un proceso histórico en el que han sido atrocemente perseguidos y se les ha negado el pan y la sal, porque ello es una verdad evidente, añadiéndose a esto las complejas circunstancias de la historia de los gitanos en el mundo, y dibujándose el marco social en el que los payos que andamos por la calle también robamos; y, en gran escala, los bancos roban con depuradas técnicas latrónicas –y no sólo un corte de tela en la tienda del mercero–, y los grandes reyes del comercio roban todo lo que pueden, y los grandes industriales empiezan por embolsarse la plusvalía del trabajo de sus obreros y empleados.

Quizás haya hoy muchos intelectuales (“buenos”) que se sigan burlando y hagan risas en sus tertulias íntimas de lo “políticamente correcto”, pero de hecho cumplen las órdenes contra el escándalo de toda declaración “incorrecta”. En esta situación, se hallan mucho más cerca de una verdad sostenible –de una “realidad de verdad”– aquellos ciudadanos que han convivido en los barrios pobres con poblaciones gitanas y realizan críticas que resultan malsonantes en los castos oídos del antirracismo convencional; en los oídos de aquellos intelectuales “humanistas” que nunca han visto de cerca a un gitano si no ha sido en el escenario de la danza española o del cante flamenco o en el cine. Curiosamente, contra lo políticamente correcto se manifiestan a veces algunos intelectuales de la derecha declarada, más o menos ácratas, que resultan ser más irrespetuosos que los sedicentes de izquierda en relación con algunos tabúes, y no se avienen a reproducir las tesis de lo políticamente correcto que los intelectuales “buenos” reiteran (redicen), generalmente desde muy lejos, en sus aulas o en sus revistas, a mil leguas de los problemas de que se trata. Pienso, al hablar así, en algún escritor como Fernando Sánchez Dragó, más rompedor del sistema de la cultura corriente que sus colegas de “la izquierda”, y no digamos de quienes declaran

“superada” la distinción entre derecha e izquierda y definitivamente obsoleta la división de la sociedad en clases, posición que marca el ápice de lo que es la izquierda bienpensante (¡Quién te ha visto y quién te ve!, o sombra de los que eras, Miguel Hernández *dixit*) en el día de hoy, en el que esta “izquierda” está ejerciendo –al servicio de la más carca y maloliente derecha que la subvenciona– de enterradora no sólo del marxismo –que, sin embargo, goza de muy buena salud teórica– sino de cualquier proyecto revolucionario, esto es, utópico (en el sentido en que lo propongo en mi obra, aún inédita, *Imaginación, retórica y utopía*), desdeñado por ella como si formara parte de una especie de pensamiento *orangutánico* y *troglo-dítico*; dado que, para ella, la verdad –la “realidad de verdad”– sería que las cosas “son como son”, y que hoy la historia “ha terminado” (fin de la historia), *si es que alguna vez hubo historia*, en lo que esta sedicente izquierda (cuando no es que declara, como hacían los falangistas y los demás fascismos, superada la confrontación de una derecha y una izquierda en la dinámica social) coincide plenamente con la derecha económica, social, política y su *intelligentsia*, hoy generalizada en el poder, una vez producida la bancarrota de lo que se llamó el “socialismo real”, cuyas virtudes y sobretodo sus virtualidades quedaron al fin, con una guerra mundial por medio, liquidadas por la convergencia de una estrategia de largo alcance del capitalismo, que se puso a operar con todos sus hierros, dinero, violencia y mentira, al otro día del asalto al Palacio de Invierno, y de la propia burocracia “socialista”, surgida bajo el imperio de una forzada militarización del proceso revolucionario.

2.– *El buen intelectual está contra toda violencia, venga de donde venga*

Nada más cierto, y son pocas las excepciones de quienes afirmamos que pensar es distinguir entre los fenómenos (o, al menos, empieza por ese esfuerzo), o sea, que es todo lo contrario de echar en una

bolsa de basura todo lo que quepa en ella en función de ciertas semejanzas que a veces son realmente serias e importantes (por ejemplo, un tiro de pistola suena igual que otro tiro de pistola), para hacer después un juicio global sobre aquel conjunto heteróclito. Por ejemplo, para mí es preciso establecer que son fenómenos diferentes el disparo de un sicario sobre un dirigente sindical en América Latina y la ráfaga de metrallata de Ernesto Che Guevara contra un cuartel de “casquitos” durante la dictadura de Batista; y mucho más otra cosa es la explosión de unas bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, y el homicidio a navaja que se produce en un arreglo de cuentas o en un trance pasional. Todos son actos violentos y, por ello, indeseables; pero a partir de esa constancia es preciso ponerse a pensar, y a ver la entidad propia de cada una de esas violencias, ante cada una de las cuales nuestro rechazo tendrá también su propia entidad, o incluso no llegará a ser tal rechazo (defensa propia, tiranicidio, violencia revolucionaria...); por lo que no es indiferente esa genealogía para paralizarse en un rechazo de —como dice un eslogan casi popular entre los intelectuales “buenos”— *toda violencia, venga de donde venga*, puesto que, siendo todas ellas indeseables, como decimos, merecerán diferentes atenciones, de manera que el juicio moral y político sobre ellas se basará en el conocimiento de su diferente cualidad y etiología, y en el análisis de las motivaciones, desde las psicológicas a las sociales, de cada uno de esos actos violentos; y es de decir que esa metódica distinción en la masa de lo que es heteróclito (aunque una importante nota común sea la violencia) es la vía *sine qua non* de un pensamiento “en forma” —o sea, fuerte— y de la moral, y de una acción efectiva para que tales actos violentos —cada uno en su índole— lleguen un día a ser definitivamente imposibles. En cuanto a mí, por mera decencia intelectual, no puedo poner en el mismo saco a un militante palestino que se hace estallar ante un cuartel israelí ¡o en un autobús con todo el horror que ello com-

porta!, y los bombardeos desde el interior de grandes formaciones blindadas de enormes carros de combate o el lanzamiento de misiles desde helicópteros sobre casas habitadas palestinas en un campo de refugiados (y he elegido al respecto acciones de carácter análogo –en la misma guerra– para llamar la atención sobre la audacia y la intensidad y el compromiso de este pensamiento mío, capaz de tratar de distinguir entre estas dos violencias tan estrechamente emparentadas). Mi punto de vista, como intelectual “malo” –además, claro está, de mal intelectual, pero esa es otra cuestión (sonrío)–, es que en todos los casos de violencia, incluso en los de mayor similitud, existen diferencias, a veces radicales, y en todo caso dignas de tenerse en cuenta, y no digamos cuando los actos violentos son, por ejemplo, la bomba de un guerrillero de las FARC de Colombia, que combaten por la revolución de su país, en un lado, y la tortura de un policía o un militar británico, al servicio del Reino Unido, a unos detenidos irlandeses sospechosos de pertenecer al IRA, en el otro. ¿Se me puede seguir por ahí, o ese camino es impracticable para un *buen intelectual* de hoy, para el humanismo de una izquierda bienpensante? ¿Me quedaré yo solo o acompañado de algunos poetas malditos, candidatos a la marginación y al desprecio? ¿En mis últimos días estaré, al fin, más solo que la luna, en mi gabinete de trabajo, sobre un fondo con las imágenes de Ernesto Che Guevara, Ho Chi Minh y Argala, a quien conocí y admiré personalmente, siendo yo mismo incapaz de matar un insecto? ¿Pero es que se puede ser otra cosa –desde el punto de vista ético– que un pacifista a ultranza? ¿Cómo es que resulta que yo mismo no lo soy, y que incluso hace muchos años pensé en lo que llamé “la metamorfosis de una pistola”, imaginando que un arma pasaba de las manos de un agente de una dictadura a las de un guerrillero, lo que hacía que la pistola, sin dejar de ser una pistola, se convirtiese en otra cosa: desde ser un aparato para la opresión a devenir un aparato para la liberación? Ahora

recuerdo algo que me contó José Bergamín y que nunca he podido olvidar porque expresa un problema que personalmente me afecta. Era en Madrid, 1936, y por fin las organizaciones obreras habían conseguido que el Gobierno Republicano les procurara fusiles para la defensa de Madrid. En no recuerdo qué lugar se estaba procediendo al reparto de aquellas armas, y se había formado una cola para obtenerlas. Bergamín se puso a la cola; y resultó que, cuando estaba a punto de tocarle el turno, los fusiles se acabaron. Entonces Bergamín exclamó para su coleteo: ¡Menos mal!, y al poco de hacer esa exclamación se avergonzó de haberla hecho, porque ello implicaba una falta de solidaridad con quienes iban a verse en la necesidad de derramar sangre humana. ¿Que maten ellos? ¿No era una vergüenza comportarse así? También recuerdo a este respecto de la violencia como un horror que en determinadas circunstancias puede parecer necesario el que fue famoso libro de Sören Kierkegaard *Temor y temblor*. El autor analizó en su libro el episodio de la Biblia en que el patriarca Abraham recibe la orden superior —y tan superior; nada menos que *de Dios!*— de matar a su hijo Isaac, de sacrificarlo como un cordero en el monte, y, desde luego, se dispone a hacerlo, siendo estimado por ello, y no a pesar de ello (dice Kierkegaard), *un Caballero de la Fe*. ¿Persona admirable o asesino frustrado? Kierkegaard, que vivió esta situación como una tragedia, aporta en su obra la idea de que, en determinadas circunstancias (por ejemplo, un mandato divino, pero también puede ser la liberación de un pueblo que sufre una opresión), se legitima lo que él da en llamar *una suspensión teleológica de la moral*. Que es como decir, al estilo de los viejos jesuitas, que “el fin justifica los medios”. No, yo no suscribiré esta justificación, pero tampoco me pondré en el bando de quienes, bienpensantes, reposan su cabeza sobre el lecho de una condena retórica. Estamos en el corazón de la tragedia y, para mal o para bien, este es mi oficio, que comencé a finales de los años cuarenta con un drama *sobre el terrorismo*,

tema que nunca me ha abandonado desde entonces. En aquel drama, yo me hallaba más cerca de un humanismo navideño que de otro lugar, pues, si bien el precipitado ideológico del drama no era una “condena”, estaba, sin haber reflexionado aún sobre ello, en el oficio de Eurípides, que en lugar de condenar a Medea (¿habrá violencia más atroz y condenable que la de matar a sus propios hijos?) trataba de desentrañar los mecanismos psicológicos de su venganza, evocando una nostalgia cristiana: si los hombres “se amaran los unos a los otros” (Jesucristo) habrían desaparecido las raíces del *terrorismo* y, con ellas, el fenómeno de las bombas urbanas en las luchas revolucionarias y de las víctimas sangrientas. Entonces no había leído otra obra sobre “el terrorismo”, que se escribió por aquellos mismos años, *Los justos* de Albert Camus; pero tampoco un drama que unos años antes había escrito Bertolt Brecht, durante la Guerra Civil Española, sobre una madre (recuerdo de *La madre* de Máximo Gorki) que, habiendo sufrido en la carne de sus seres amados los horrores de la guerra, y por ello pacifista a ultranza, esconde y oculta unos fusiles hasta que, a la muerte violenta del hijo que le queda, los entrega para que los combatientes los usen en la defensa de la República. Años después, yo mismo tomé este tema y lo trasladé al País Vasco durante la misma guerra –la del ‘36 al ‘39– con el título *Las guitarras de la vieja Izaskun* (guitarras=metralletas en el argot guerrillero).

Durante la gran efusión revolucionaria que se produjo al triunfo de la Revolución Cubana, se llegó a los extremos –en el mundo intelectual de la izquierda entonces activa– de proponer que los escritores partidarios de la revolución sustituyeran la máquina de escribir por la metralleta, extrapolando una frase atribuida a Ernesto Che Guevara, que habría respondido a un escritor que le preguntaba qué podía él hacer por la revolución: “Yo era médico”. Por lo que a mí se refiere, recuerdo haber escrito una ponencia para el Congreso Cultural de La Habana en la que me planteaba este tema

bajo el título: “¿Pluma o metralleta?”, y apostaba por la pluma desde luego, posición en la que me sentí acompañado por unos diplomáticos vietnamitas a quienes pregunté en Estocolmo qué hacían los artistas y los intelectuales en el Vietnam en lucha, bajo los bombardeos de napalm, y que me respondieron que los escritores... escribían, los pintores... pintaban y los maestros... enseñaban a los niños en las escuelas subterráneas, y que ese era el modo como cumplían con sus deberes revolucionarios en aquella atroz guerra de resistencia y de liberación. Por cierto que una buena parte de los intelectuales reunidos en La Habana, entusiastas de la metralleta, no sólo no la usaron nunca sino que abandonaron pronto sus entusiasmos por la Revolución Cubana.

Insistiendo en la indeseabilidad radical de la violencia en sus diferentes despliegues y entidades —o sea, de las violencias—, nuestro punto de vista entonces y ahora establece que es preciso distinguir radicalmente dos grandes sectores en las violencias sociales y políticas —las violencias de los oprimidos y las de los opresores, o bien, los actos violentos de los pobres y los de los ricos, o bien, las guerras patrocinadas por el Poder y las guerras sediciosas o subversivas, etcétera—, y que todos los actos violentos no meramente “pasionales” (amor, celos...) —desde los atracos de bancos a las bombas “terroristas”— son síntomas que manifiestan profundos males sociales y que hunden sus raíces en situaciones de radical y lacerante injusticia, plano sobre el que habría que operar en la tarea de acabar con la violencia en el planeta Tierra, y no golpeando con furia ciega policíaca o militar sobre los síntomas, por medio tantas veces de procedimientos como la tortura que se practicaba y se sigue practicando en las siniestras oficinas del “orden público”, en las cloacas de los estados.

Sobre el tema de las condenas al terrorismo por parte no ya de políticos sino de intelectuales y artistas, algo he dicho en el trabajo sobre *Los intelectuales y la Utopía*, acudiendo a reclamarme como

del “oficio de Eurípides”, o de la dramaturgia en general, que no es un oficio de condenas “al malo” sino de análisis y reflexión sobre los orígenes de los sufrimientos humanos. Para nosotros (los que efectivamente practicamos el oficio de Eurípides, y no pertenecemos a la policía ni a la judicatura), en general *no hay el malo*, aunque algún “malo” pueda haber, sobre todo en las malas películas y en los melodramas (buenos contra malos), e incluso los tiranos tienen en nuestros dramas la libertad de decir y de explicar todas sus razones.

Recuérdese como un buen ejemplo, casi arquetípico, la *Antígona* de Jean Anouilh, tragedia escrita y estrenada en París durante la ocupación nazi-alemana, y cómo se escuchaban en aquella obra las razones de Creonte, el tirano, contra Antígona, tan bien expresadas por el personaje que personifica el Poder que se podía llegar a pensar que el autor justificaba las razones de Alemania (Creonte) contra Francia (Antígona). Si nos desplazamos a la Revolución Francesa, podríamos echar un vistazo a las grandes obras que de ella se han ocupado (por ejemplo, desde *La muerte de Danton*, de Georg Büchner, a la obra maestra de Peter Weiss que es el *Marat/Sade*) y en ellas vemos y confirmamos que nuestro oficio no consiste en una condena a ultranza del Terror, ni siquiera del Terror en el Poder, como es en este caso, en la medida en que se trataba de una actividad pública, instalada en el poder político, y que se pretendía al servicio de una gran revolución justiciera, sino que nuestro propósito —el propio de los socios del “Club Eurípides”— es siempre el de analizar vía imaginante las condiciones que dan lugar, por ejemplo, a los horrores de la guillotina.

La tragedia es, entre otras muchas cosas, una apuesta contra todo maniqueísmo (buenos y malos). Pero también es preciso decir, siguiendo el mismo juego, que hay un momento en el que el oficio de Eurípides ha de ceder su lugar a otro en el que sea no sólo legítima sino deseable la condena de determinadas prácticas. En la siguiente edición de mi opúsculo creo que quedará claro ese

momento que hay en nuestro oficio para la práctica de las condenas más severas de hechos sobre los que no es posible aplicar el equilibrio de las grandes tragedias, en las que una mujer puede degollar a sus pequeños hijos y ser sujeto no de una lapidación inmisericorde sino que se le puede ofrecer (así hizo Eurípides y antes otros tragediógrafos) una plataforma reivindicativa de la mujer desolada por la opresión masculina y cultural. ¿Cuáles serían esos hechos ante los que el mismo Eurípides alzaría su mano y condenaría sin dar lugar a la réplica –y mucho menos a la dúplica (que es el diálogo)– *del otro*? Se trataría de comportamientos determinados, cuya índole los haría rechazables *en absoluto*, y por tanto objeto de una *condena* irrenunciable desde un punto de vista ético. Para mí, a pesar de la gran complejidad de esta cuestión, hay ese tipo de hechos condenables preontológicamente, y ellos son los que constituyen la violencia que se ejerce hoy desde los poderes económicos, políticos y militares, en distintas maneras (desde la opresión y la explotación económica a la tortura policíaca; desde los embargos económicos a pequeños países hasta los grandes ataques militares); todo lo cual se está produciendo en el marco de la globalización capitalista, y que yo me atrevo a rechazar de modo incluso maniqueo, desde mi dudosa condición de comunista errático; mientras que la violencia de los oprimidos, incluso en sus expresiones más atroces, como los ataques del 11 de septiembre, me produce un gran temblor que me mueve a preguntarme: ¿Por qué? ¿Por qué?; y a considerar esa violencia como una materia trágica. Evidentemente hay algo que me aleja de la zona en la que se mueven los intelectuales y los artistas “bienpensantes”, y es mi diferenciación radical entre las violencias de Estado y las que ejercen –subversión, sedición, revuelta, revolución armada...– los condenados de la Tierra. ¡Yo no veo bien condenar a los condenados!

Pensándolo bien a pesar de todo, me doy cuenta de que yo no soy un buen oficiante de Eurípides, y que a veces se me cuele el

melodrama –los buenos y los malos– en mis tragedias (en las de mi vida y en las que escribo), o en mi percepción de las tragedias ajenas (las que ocurren en la realidad y las que han escrito o escriben mis colegas dramaturgos).

No es así en algunas como la citada *Medea* de Eurípides, en la que me da casi tanta pena Jasón como Medea, y, desde luego, no condeno a ninguno de los dos, pues Jasón me parece un personaje *muy humano* a pesar de que se comporte como un cerdo a propósito de Medea, y en cuanto a Creonte, ¿qué podría hacer él sino lo que hace, condenar a Medea al destierro para evitar... lo que, al fin, resulta inevitable, y no porque Medea sea “mala” sino porque sufre más allá de lo posible por el abandono de Jasón?

Como espectador del teatro, entiendo como un test de mi propia condición humana –de lo que yo tengo y de lo que me falta de Eurípides– el hecho de que en *Fuenteovejuna* de Lope de Vega no me da ninguna pena sino que me alegra ver que los ciudadanos se rebelan, matan al comendador de mala forma y alzan su cabeza en una pica, y, sin embargo, condeno que aquellos ciudadanos sean sometidos a torturas para dilucidar lo que ha pasado. (¿Dónde se me quedó Eurípides?). Como autor, escribí con mucho gusto que Tell mata al Gobernador, y me quedé tan tranquilo, y en ningún momento del drama le dejé –al Gobernador– que expresara sus opiniones y defendiera sus puntos de vista (cosa que hizo y muy bien Eugenio d’Ors en su obra *Guillermo Tell*).

Este tema me ha puesto siempre en un trance mental muy complejo, en una situación “ardiente”, y así sigue siendo hoy. Pero la cosa para mí empezó cuando descubrí la existencia en Francia, durante la Segunda Guerra Mundial, de aquel movimiento de resistencia contra los nazi-alemanes. ¿Qué pensar de un acto en el que un resistente francés disparaba un tiro en la cabeza de un oficial alemán que pasaba por la calle? Pero aún más: ¿qué pensar de un grupo de la Resistencia que pone un explosivo en la vía del ferrocarril?

¿Condenarlo y renunciar a la lucha contra la ocupación alemana?
 ¿Aceptarlo y renunciar entonces a nuestro humanismo intelectual?
 ¿Y qué pensar de los franceses que decidieron practicar aquella
 lucha? El terrorismo fue el doloroso tema de una de mis primeras
 obras —*Prólogo patético*— y de otras posteriores, particularmente de
 la titulada *Análisis de un comando*, que parten sin duda alguna de
 una condena personal a los sistemas a cuya opresión se oponen los
 “terroristas”. En realidad —y ahora regreso a Eurípides y me reconcilio
 con él— no hay buenos y malos, y ni siquiera los torturadores
 policíacos son como los malos de las malas películas o de los buenos
 melodramas. Lo malo son los sistemas opresores; lo condenable
 son esos sistemas; y los verdugos son también víctimas de esos sistemas.
 Lo cual no quiere decir que propongamos enfangarnos en una especie
 de humanismo navideño.

En resumen, creo que también los intelectuales “malos” estamos
 contra toda violencia, que nos parece siempre indeseable, pero no
 lo estamos de la misma manera cuando se trata de la violencia de
 los ricos contra los pobres que cuando se trata de la violencia de los
 pobres contra los ricos; o dicho de otros modos: la violencia de los
 estados opresores y la violencia revolucionaria.

Alguna vez dije que la tragedia era, en el teatro, una especie de
 investigación criminal, que partía de la pregunta: ¿Quién es culpable?,
 aunque ello me aproximara a una noción cuasi policíaca del drama,
 noción de la que sin embargo me apartaba un punto de vista filosófico:
 el rechazo del concepto del delincuente como el malo de la película.
 Más cerca me hallaba de Concepción Arenal y de su propuesta de odiar
 el delito y compadecer al delincuente. La indeseabilidad de toda
 violencia me hace moverme con pavor en el mundo de hoy, en el que
 veo que la generalización de la injusticia y el cierre de las vías que
 hicieran posible actuar por medios políticos contra ella hacen presumir
 la generalización así mismo de los “métodos terroristas” en este mundo.
 El llamado “nuevo orden”, posterior a la

caída de la Unión Soviética y los regímenes del “socialismo real”, se nos presenta como un lúgubre anuncio de la extensión mundial de la violencia como único modo viable de protestar contra el hambre y de luchar por las libertades de los pueblos. Sin embargo, los movimientos que se iniciaron en las manifestaciones de Seattle son portadores de una esperanza nueva que acaso opere contra este vaticinio de una extensión mundial de las guerras de los pobres, que se llaman terrorismo, mientras, como he dicho otras veces (y también en el opúsculo que vengo citando), se llama guerra al terrorismo de los poderosos. Mientras tanto, yo me reservo el derecho de hacer mis distinciones en este tema, aunque ello me sitúe al margen de lo “políticamente correcto”.

3.— El buen intelectual es tolerante

Recordamos sin ninguna nostalgia la época en la que muchos intelectuales marxistas, generalmente militantes en los PP.CC., exhibían una mala lectura de Marx, muy rígida, que los había convertido en una especie de cabezas cuadradas –dogmatizadas– con muy baja sensibilidad ante los hechos que no fueran meras repeticiones de otros anteriores –uno de esos hechos nuevos fue la Revolución Cubana, que era mirada por aquellos intelectuales orgánicos con un gesto displicente y a veces torvo, y otro las revueltas de mayo del ‘68, etc.–; pero no nos parece que las actuales “tolerancias” sean una buena respuesta a aquella marea dogmática, tanto más cuanto que esta tolerancia, en lugar de apuntar a la existencia de distintos puntos de vista y filosofías, acaba engulléndolos en los abismos de un “pensamiento único” al servicio del actual neo-imperialismo; y creemos que no porque haya habido un pensamiento rígido y dogmático tengamos que apostar hoy por un pensamiento débil; por un pensamiento que parezca avergonzado de ser pensamiento. Mala respuesta sobre todo en la medida en que los intelectuales orgánicos del neocapitalismo liberal aprovechan esa debilidad para incorporar

a tan tolerantes pensadores a sus filas al servicio de ese “nuevo orden” apadrinado por figuras tan lamentables (y hasta ridículas) como George Bush, Jr., que pueden poner en marcha tan criminales acciones como las ejercidas por Bush y sus cómplices contra Iraq. (Escribo estas líneas hoy sábado 15 de febrero, cuando los Inspectores de la ONU acaban de leer su segundo informe en el Consejo de Seguridad y desde esta mañana habrá manifestaciones en todo el mundo contra este ataque a Iraq, tan largamente preparado por el Imperio, pues es de saber que el proyecto de destruir Iraq es estratégico y se formuló antes del ataque de Iraq a Kuwait. Sorprendentemente, ha sido de otra manera: una buena parte de la izquierda dormida ha parecido despertar).

Son de temer, de todos modos, los efectos de la mala conciencia de los dogmáticos de antaño, que caminan como sobre brasas sobre las realidades que nos comprometen desde el punto de vista teórico a formular proposiciones fuertes, precisas y arriesgadas, situándonos en una zona peligrosa y nada complaciente, que rechaza posiciones eclécticas o sincréticas (notas que lo son de la esencia de la llamada posmodernidad). ¿Me situó, hablando así, frente a los intelectuales “buenos” –contra los “buenos intelectuales”–, y resulta, en fin, que estoy rechazando la buena idea de una “tolerancia” que parece el mejor proyecto que se podría desarrollar en el seno de una sociedad que camine hacia una organización aceptable del mundo? ¿Me situaría contra la herencia –que sin embargo he elogiado en otros momentos– de un Sebastian de Castellion, que fue el primer promotor –en el siglo XVI– de un “documento de intelectuales por la tolerancia”, que suscribieron audaces filósofos y teólogos ante el crimen de Calvino, que fue quien condujo a Miguel Servet a la hoguera de Champel en Ginebra, donde fue quemado vivo? Sebastian de Castellion escribió entonces aquella frase, que luego fue famosa, y que yo reproduje en mis obras sobre Servet: “Matar a un hombre no es defender una doctrina. Es matar a un hombre”. ¿Es un pen-

samiento absoluto? ¿Vale para cualquier caso de homicidio? ¿Así que matar al Gobernador Gessler fue matar a un hombre y no defender la doctrina de la libertad, por referirnos al mundo de los mitos? ¿Matar un resistente francés a un oficial alemán es matar a un hombre y no es luchar por la liberación de Francia? Tales son los postulados propios de un pensamiento “fuerte”, de carácter trágico, que nos deja temblando, solos ante el peligro, habiendo renunciado a la cómoda blandura de un humanismo bienpensante. En cuanto a Castellion, ese fue un “pensamiento fuerte” en su tiempo, y todavía lo era cuando Voltaire lo recogió a propósito del mismo crimen de Calvino; pensamiento que se fue debilitando al compás de las guerras revolucionarias –con base en el pensamiento del siglo XIX, generado posteriormente a la Revolución Francesa, con sus dos alas, el socialismo científico, por un lado, y el socialismo utópico y la acracia, por otro– y de los movimientos anticolonialistas, de liberación nacional, en el siglo XX, que dan, por ejemplo, imágenes como la de un “guerrillero heroico” –así denominado en Cuba– en la figura con metralleta de Ernesto Che Guevara. Después de tantas vicisitudes, creemos que hoy se reafirma la entidad de un pensamiento que, siendo fuerte, asume, como un momento precioso de su desarrollo, la expresión de las antítesis (antagonista), y no en virtud de tolerancia alguna –la tolerancia es una prerrogativa de los poderosos– ni, menos aún, de intolerancia alguna, *sino todo lo contrario*, con lo que hago referencia a la estructura dialéctica del pensamiento. En el drama, somos profesionales de esta estructura, en la que el antagonista ha de ser libre, y si resulta amordazado –como lo ha sido en algunos dramas míos, en los que el tirano hace poco más que rebuznar– ello rebaja la calidad dialéctica del discurso, y, por tanto, la calidad dramática de la tragedia y su significación y su alcance ontológicos. Digamos en fin que el antagonista es precioso para el desarrollo del pensamiento y no sólo tolerable, lo que sin duda nos plantea si quedan ilegitimados como personajes de una

tragedia aquellos seres humanos que circulan por la vida siendo portadores de la estulticia o la burrería más zoológica. En el drama, hasta la vileza moral tiene que ser expresada en términos adecuados y debidamente inteligibles.

No termino este apartado sin darme cuenta de que ha podido circular por él, en silencio, el casuismo vasco. No es este el momento de abordar una cuestión tan compleja, pero sí quiero significar que, en mi opinión, es deseable –¡y ya, hoy! ¡o mejor antes de ayer!– el cese de la violencia de ETA, organización de la que se ha dicho por algún ex militante de Herri Batasuna que parece ser gobernada actualmente por una “dirección errática”, siendo para mí muy otra la situación, pues yo creo observar más bien en esa organización un mecanismo de piñón fijo, rígido e inmóvil ante los mensajes de la sociedad civil y que su percepción adolece de esta rigidez ante la complejidad del proceso social que Euskal Herria está viviendo. Por mi parte, yo saludé con inmensa alegría el anuncio de la pasada tregua, y con tristeza y enorme preocupación su ruptura; y deseo fervientemente que algo o alguien se introduzca en el proceso como un factor capaz de promover la posibilidad de una salida del círculo vicioso, cada vez más angosto, en que la situación actualmente se halla, con un horizonte previsible de multiplicación de todos los sufrimientos.

4.– El buen intelectual es ciudadano del mundo

Buena idea contra los nacionalismos de campanario, contra las convicciones cazaras y sonrojantes de que no hay nada mejor que nuestros paisajes y nuestras gentes y nuestras costumbres y nuestra cocina y nuestras virtudes propias; propuestas a las que el buen intelectual ha opuesto con frecuencia un olímpico rechazo de las diferencias entre las naciones y un rechazo de la existencia de las fronteras, siendo, pues, la humanidad una superficie lisa y homogénea para los así llamados “ciudadanos del mundo” que no entienden de

esas diferencias entre las culturas y sus consecuentes reclamaciones, en las que sólo ven aldeanismo y origen de estúpidos conflictos en los que la humanidad no hace otra cosa que sufrir. ¿Franceses, nigerianos, filipinos, kurdos? ¡Tonterías! ¡Nosotros somos seres humanos, caramba, y lo demás es ese cuento nacionalista! El progreso de la humanidad habrá de basarse en el cosmopolitismo más decidido; lo demás son detalles secundarios y, en cierto modo, desdeñables en los altos niveles teóricos.

Sobre este tema de una posible y necesaria defensa teórica de los nacionalismos, con prescindencia de que es, objetivamente, un término odioso por el uso que se ha hecho de él a lo largo de la historia (con especial incidencia en el momento *nazi*), he de remitir a mi opúsculo recitado y, a ser posible, a una segunda edición deseable porque en ella aclararé y desarrollaré algunos puntos. Valga aquí el siguiente recordatorio: los movimientos patrióticos encierran grandes virtualidades entrópico-negativas (contra la homogeneidad que aboca a la muerte), y hoy pueden desempeñar un papel muy activo en la resistencia contra la mundialización del capitalismo, mediante la afirmación de existencias legítimamente diferenciadas. Contra la aporía de que esta filosofía habría de conducir a la afirmación de que una sociedad sin clases –comunista– es indeseable en función de esa homogeneidad mortal que comportaría, allí hemos aventurado que una sociedad comunista comportaría, por el contrario, una gran floración de nuevas y superiores diferencias en el orden cultural (lo que los chinos de la revolución cultural propugnaban como el deseable desarrollo de cien flores y cien escuelas filosóficas).

¿El buen intelectual debe ser un ciudadano del mundo? ¿De ninguna parte en concreto? ¿De todas en un sentido abstracto? Eso será según se mire. Desde luego, el intelectual “malpensante” que yo soy opina que cada uno de nosotros –o sea, en un plural que en español incluye sin decirlo “las cada unas”– es ciudadano de su pueblo, aunque el apego a la tierra se pueda entender, en la línea

de Heidegger, como una antesala de un peligroso *nazionalismo*. Mi respuesta fue situarme tan lejos –yo decía– del casticismo nacionalista como del cosmopolitismo desarraigado, aun con el riesgo de colocarme *en ninguna parte*, y a veces me ha ocurrido –estar en ninguna parte–, pero pienso que habrá sido porque lo he hecho mal, por un déficit en mi propio talento, dado que una postura *entrañada* en nuestro propio paisaje natural y civil, humano, parece que es la *conditio sine qua non* de una validez “mundial” (antes se decía “universal”) de la obra literaria o artística, dado el carácter primordial que en el arte y la literatura tiene la sensibilidad. (Esto no quiere decir que el nacimiento en un determinado lugar nos condene a ser de ese lugar o, en su defecto, devenir un *apátrida*, pues la tierra de cada uno es aquella que cada uno elige o la tierra en la que su propio destino lo coloca; así, Chamisso, habiendo sido francés, es un gran poeta alemán, y Conrad, habiendo sido polaco, es un gran narrador inglés).

Para ilustrar la cuestión de la mundialidad (“universalidad”) que se basaría en las vivencias locales, es bueno el ejemplo de mi admirado Sean O’Casey, en cuyas obras se huele la ciudad de Dublín, se ve la lucha nacional por la independencia (con sus contradicciones), y nos encontramos ante temas científicos y filosóficos como la lucha de clases (ciencia histórica) y la condición humana en general (filosofía). ¡Bendito Sean O’Casey! ¡Qué gran lección la suya para los dramaturgos de ahora!

Otra vez sobre el casuismo de la “cuestión vasca”, aparte de la remisión al otro librito que vengo citando, hemos de recordar la noción que podríamos definir como “españolaza” de *Antiespaña*, una entidad condenatoria que los políticos y la corte intelectual franquista nos aplicaban a quienes nos oponíamos a su régimen –ellos eran España– en general, y a los comunistas, los judíos y los masones muy en particular. A mí me parecía sin embargo que yo era español y me sentía bien –si no orgulloso– siéndolo; si bien ahora,

después de tantos años, me he dado cuenta de que, como los vascos que no se sienten españoles, no es que yo lo sea pero sí que *estoy* español, y vivo esta condición sin demasiados problemas personales, pero también sin restos de cualquier populismo propio de los patriotas –de los nacionalistas– españoles. En realidad yo me siento culturalmente madrileño y ciudadano vasco, en un Estado (el Estado Español) en el que conviven mejor o peor –mal generalmente– por lo menos cuatro naciones: la galaico-portuguesa, la española propiamente dicha, Euskal Herria y los Països Catalans. (Sobre esto de mi madrileñidad, recuerdo lo que me dijo un día Giancarlo Vigorelli, que fue presidente de la Comunidad Europea de Escritores: que él se sentía romano y europeo, pero que la noción de la “italianidad” se le escapaba, no participaba de ella).

En esta cuestión de las nacionalidades y de los estados –en la crisis de los Estados-nación–, nosotros estamos invocando, para pensar en ello, y lo hacemos mejor o peor, la noción de un pensamiento fuerte y, a la par, nos manifestamos contra un pensamiento único. ¿No incurrimos en una gran contradicción? Porque, ¿un pensamiento fuerte no ha de tener la vocación de devenir en un pensamiento único –la aproximación más acertada a la verdad de las cosas, al desentrañamiento de la realidad, al menos en un momento (que puede durar siglos) determinado–, o sea, generalmente válido, en ese momento, para todos los seres humanos y en cualesquiera situaciones y desde cualesquiera puntos de vista (reiteramos: al menos en ese momento)? (Este sería, precisamente, el pensamiento capaz de abrir paso al siguiente momento, más elevado en el proceso del conocimiento). Tal pensamiento fuerte no sólo sería único él mismo sino que comportaría la conquista de un lenguaje único y la desaparición de todos los demás a no ser, quizás, para tareas domésticas, pero no para la literatura y el pensamiento. ¿Nosotros deseamos eso? ¿Pues no hemos advertido contra los desastres mortales de la homogeneidad?

Mi respuesta ante esta aporía es que el pensamiento en forma —o fuerte— en cuanto “único” no tendría que establecerse en el marco de una dialéctica en la que, como he dicho, las tesis antagonistas y las procedentes de otros campos (por ejemplo, el arte) serían preciosas para su propio desarrollo. Es en ir por esos caminos en lo que yo estaba de acuerdo con el biólogo Faustino Córdón cuando él nos animaba a los artistas a reunirnos con científicos para propiciar la creación de “una unidad de pensamiento” (con estas mismas palabras). Tal “unidad de pensamiento” no sólo no tendría nada que ver sino que se opondría al “pensamiento único” hoy impuesto por la *intelligentsia* que prospera en las cortes de Bush y sus cómplices europeos u otros, el cual trata de cubrir y determinar la marcha del mundo en el orden de una mundialización al servicio del Imperio —de un Imperio sin fisuras ni resistencias—; sino que el carácter dialéctico (en el sentido marxista, sin duda, con modulaciones como las debidas a Jean Paul Sartre —*Crítica de la razón dialéctica*— y otros pensadores neomarxistas) de esta “unidad de pensamiento”, basada en una verificada complejidad de lo real, garantizaría la existencia de multitud de variedades y la reafirmación de una gran multiplicidad de lenguajes; y ello por la misma razón por la que hemos afirmado que una sociedad sin clases no habría de dar paso a una plana homogeneidad legislada, al menos metafóricamente, por el segundo principio de termodinámica (entropía), si se me permite esta incursión de profano en un campo que no me es, desgraciadamente, familiar; sino que abriría el campo a la floración de proposiciones contradictorias y, por ello, enriquecedoras del conocimiento humano al servicio de la exploración del Universo y de nuevas formulaciones metafísicas, sólidamente apoyadas en la gran tradición crítica de la filosofía occidental (Kant), a la par que esas formulaciones arriesgaban su validez en contacto fecundo con las filosofías del Oriente y otras.

En esta riqueza de contradicciones no toleradas sino fecundadas por un pensamiento fuerte-y-abierto (dialexis), el hombre que hoy mata al hombre (guerras, terrorismo) por razones ya patrióticas, ya de clase (económicas), sería un mal sueño del pasado. Habría quedado restaurada y establecida como fruto espontáneo y natural de un gran pensamiento, y no de una mera tolerancia condescendiente, la tesis de Castellion de que “matar a un hombre no es defender una doctrina sino matar a un hombre”. Habría terminado, en fin, la prehistoria.

Evidentemente, me estoy situando en el terreno teórico de la imaginación dialéctica y de la utopía, tal y como trato de describirlo en obras recientes, aún inéditas, en las que afirmo –como aquí también lo hago– las virtualidades positivas de las *diferencias* con exclusión de las que se dan, en el capitalismo, entre las clases. El tema de la tolerancia quedaría saldado en la medida en que las tesis opuestas a las mías formarían parte de la verdad, y no meros objetos de mi tolerancia, pues yo (el filósofo de ese futuro, quiero decir) agradecería la existencia de esas tesis opuestas que operarían a favor de la retroalimentación de mi propio pensamiento, mientras que hoy mi tolerancia forma parte de mi soledad, de la soledad del condescendiente.

5.– *El buen intelectual es pacifista*

El buen intelectual es pacifista; yo tampoco, diríamos glosando a Salvador Dalí que en cierta ocasión declaró que Picasso era español “y él también”; que Picasso era un genio “y él también”; y que Picasso era comunista, “y él tampoco”. Pasando a nuestro tema, a lo que yo quiero apuntar es a que, habiendo verdaderos pacifistas a ultranza, personas admirables, no pocos intelectuales –y la mayor parte de los políticos– entre los que se dicen pacifistas, lo son sólo cuando se trata de determinadas guerras y no cuando se trata de otras; así es ante la violencia terrorista por ejemplo, que rechazan, y hacen muy bien, mientras se muestran insensibles a las torturas que

practica la policía y que forman parte de una guerra especialmente sucia (todas lo son, y también las de los pobres, todas). En cuanto a mí me he declarado con las anteriores palabras fuera de las filas de los pacifistas a ultranza, pues, como he dicho anteriormente, vi un arma de liberación en la metralleta del Che Guevara, en lo que me siento acompañado por el poeta Antonio Machado, que supo decirle a Enrique Lister durante la guerra civil: “Si mi pluma valiera tu pistola/de capitán, contento moriría”. Habría, pues, que barrer las muchas hipocresías para llegar a elucidar cuántos son y dónde están los pacifistas a ultranza, mientras hoy se declara por la mayor parte de los intelectuales y los artistas, todos ellos bienpensantes, que ellos son pacifistas y admiradores de Ghandi, a cuyas huelgas de hambre atribuyen la independencia de India, mientras yo me supongo que algunos factores más contribuirían a que esa independencia se declarara. En cuanto a mí mismo, traigo aquí otra vez a colación la anécdota que he contado de Bergamín, porque yo también me hubiera puesto en la cola de los fusiles, en cuanto que teóricamente no soy un pacifista a ultranza, pero hubiera respirado con alivio al ver que los fusiles se agotaban antes de llegar a mi turno. Sobre mi horror a las armas, debo decir que hice las prácticas de la Milicia Universitaria en el Regimiento Wad Ras 55 de Campamento (Madrid), y que me tocaba un servicio de vigilancia en la ciudad para el que tenía que llevar una pistola en la cartuchera; problema que resolvía llenando la tal cartuchera de papeles de periódico que hicieran el bulto de la pistola, con lo cual me la jugaba ante mi capitán al modo de los pacifistas a ultranza; y que el abandonar esta índole de pacifismo ocurrió en función de las guerras, que yo llegué a admirar con toda mi alma, de “los condenados de la tierra”, como antes he dicho. Así como llegué a descubrir los horrores de la “pacificación” de los territorios ocupados por las grandes potencias colonialistas. Por todo lo cual, ahora creo que se han de rechazar como hipócritas y nocivas para los pueblos todas las guerras “pacificado-

ras”, y, desde luego, la filosofía que ocultan y cubren esas empresas “pacificadoras”, punto de vista que no es de hoy, puesto que ya hace muchos años (es un ejemplo) que tuve ocasión de publicar en *El País* –periódico en el que colaboraba regularmente cuando todavía era un escritor bienpensante– un artículo del que hoy guardo memoria, y quizás el recorte en alguna carpeta, cuyo título expresaba puntualmente mi propia filosofía sobre este tema: “Modesta proposición –rezaba aquel título– contra la pacificación de Euskadi”. Ya entonces, y desde luego ahora, yo era un partidario ferviente de la paz, lo que es evidente en mi repertorio dramático, pero antes entendía, y ahora sigo entendiendo, la paz como un bello efecto de la abolición de las injusticias y de las opresiones en un país determinado, en lo que siento rozar mi codo derecho con el codo izquierdo de Immanuel Kant, y resonar en mi memoria su pequeño y gran escrito sobre *La paz perpetua*, que no es –y el filósofo lo decía en las primeras páginas– *la paz de los cementerios*.

Terrible es sin duda la historia de las pacificaciones, desde la *pax romana*, impuesta a un conjunto de pueblos a sangre y fuego (imperialismo), que fue vituperable aunque la cultura que se impusiera a aquellos pueblos fuera “superior” (con la herencia griega, y el componente judeocristiano conforman el esqueleto de “nuestra” cultura), superior, digo, a las que sojuzgaron. Es el caso que etnias y culturas “desaparecieron” por la fuerza de las armas, y que en el curso de aquella *pacificación* hubo episodios de masacre como la que Cervantes elevó al plano del arte del teatro bajo el título de *El cerco de Numancia*. Desde la *pax romana*, decimos, a otros hitos tan importantes como la historia de los grandes imperios europeos, con grandes genocidios como el del imperio español en América y el anglosajón sobre los “indígenas americanos”, o, en el siglo XX, fenómenos como las “pacificaciones” de Indochina/Vietnam, o de Argelia, siempre en las manos de soldados armados hasta los dientes y en posesión de las armas de destrucción masiva que la tecno-

logía de la guerra ponía en sus manos en cada momento histórico. (Por ejemplo, las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki o el napalm en Vietnam). Las guerras del imperialismo han adoptado a veces la figura dulzona de unidades de soldados, también armados hasta los dientes, pero con sus cascos de acero pintados de un azul más o menos celeste. (Sin embargo, hoy por hoy, sigo escuchando a políticos –incluso de la izquierda abertzale– e intelectuales demócratas y progresistas apostar por *la pacificación de Euskadi*, e incluso por su “normalización”, ¡como si *lo normal* –el cumplimiento de las “normas” del capitalismo neoliberal– fuera deseable para la buena marcha de la humanidad!

6.– *El buen intelectual es demócrata*

Esta afirmación supone el compromiso de los intelectuales “bienpensantes” con la democracia representativa, y la ignorancia de la crisis en la que vive –con todo su poderío– esta noción de democracia, bajo cuyo manto se han cubierto todo tipo de injusticias y de atentados a la libertad de los pueblos hasta culminar en la actual situación de dominio imperialista del mundo bajo esas banderas de una democracia hoy responsable de la gran extensión de la injusticia y de la mengua de libertades en todo el mundo, dependiente de los intereses del gran capitalismo neoliberal, indiferente a las grandes tragedias sociales que vive la mayor parte de la población mundial. El proyecto de una democracia participativa emerge con fuerza como contestación, en el marco de la filosofía contestataria, de la resignación ante este mundo, y que suele expresar su magno proyecto en la frase “otro mundo es posible”. Experiencias en este sentido, de momento limitadas al ámbito de la administración municipal, pero con vocación de extensión a más altos niveles, son las que se vienen desarrollando en Porto Alegre, la capital del estado brasileño de Rio Grande do Sul, que además es sede del foro que desarrolla sus trabajos en el sentido de cambiar no sólo la cara sino las raíces del mundo. (Sobre

el primer aspecto, es muy notable el libro *Porto Alegre: la esperanza de otra democracia*, de Marion Gret e Yves Sintomer, que ha publicado en español la Editorial Debate, Barcelona, 2003).

7.— El buen intelectual, puesto a elegir, prefiere la injusticia al desorden

Ello nos hace ver, una vez más, que Goethe era un intelectual capaz de transmitir al futuro el mensaje de una “bienpensancia” que con frecuencia ha sido mal vista por los intelectuales y los artistas al servicio de la subversión de los buenos valores burgueses. Desde mi propia maldad —o dejémoslo en malicia—, prefiero la herencia de Immanuel Kant y de su apología de la Revolución Francesa, desde un punto de vista crítico que asumía los aspectos “malos” de aquella revolución, en los que hay que incluir el funcionamiento de la guillotina. Las cabezas que cayeron en su funcionamiento proponen, por cierto, una grave aporía a mi modesta idea de la distinción entre las violencias y los terrores del Poder y las violencias y los terrores generados en las filas revolucionarias, dado que aquel Terror para el que pedimos una especial consideración se produjo desde el Poder, desde el Estado. La resolución de esta aporía habría de basarse en la necesidad de autodefensa de un proceso cercado y amenazado, y por ello militarizado; argumento que se podría aplicar a la revolución soviética y que desembocaría en una comprensión, si no en una justificación, de la *cheka* y de la *GPU*. También sobre este tema habría mucha tela que cortar. Por mi parte, no creo en un determinismo que condujera necesariamente todo proceso de cambio radical a un momento en el que el terror social tuviera que apoderarse —por un tiempo más o menos dilatado— de la calle, y menos aún pienso en la fatalidad de una segunda fase en la que el Terror tendría que ser legalizado como un instrumento necesario para la salvaguarda de los cambios. El tema está muy bien planteado por Peter Weiss en aquella obra cuya columna vertebral es el debate

entre Jean Paul Marat y el Marqués de Sade. También aquí es aplicable el método dialéctico que nos propondría no una tercera vía sino un replanteamiento de la noción de necesidad. Ahí tendríamos que pedir ayuda a las hazañas de la imaginación dialéctica.

ALGUNAS CONCLUSIONES (AUNQUE NO SEAN CONCLUSIVAS)

En realidad, no son siete temas los que hemos reseñado y sometido a nuestra crítica sino siete facetas de este diamante falso del humanismo, que yo estoy definiendo como “navideño”, de los intelectuales que están, lo declaren o no, en la derecha de hoy en día. Aspectos positivos tiene, sin embargo, esa “bienpensancia” intelectual, y ellos han determinado a este tipo de intelectuales y artistas –incluso los del teatro y el cine– a incorporarse, estos días en que estoy escribiendo las presentes páginas, a las grandes manifestaciones mundiales contra el ataque del Imperio a Iraq, no sin proclamarse muchos de ellos –no sé si la mayoría de ellos– contra esta idea, que a mí me parece muy fundada, de la muy importante diferencia existente entre los hechos violentos terroristas o militares, según se miren, ya sean ejercidos por el Poder, ya subversivos, diferencia que para mí es intelectualmente irrenunciable, y ello contra el método de la bolsa o el saco en el que se mete y se revuelve “toda violencia, venga de donde venga”. Muchos de estos intelectuales y artistas han escrito en la pizarra cien veces “ETA no” –como les han ordenado que hagan bajo pena de graves sospechas de complicidad con el terrorismo– para hacerse perdonar el haberse manifestado contra la Grande, Descomunial violencia del Imperialismo, y, lo que es peor, algunos de ellos se han manifestado en Euskadi y, por cierto, no contra ETA (que hubiera sido razonable en otro momento, e intelectualmente válido en el marco de la diferenciación entre las violencias de los poderosos y de los oprimidos) sino contra el Partido Nacionalista Vasco, partido reaccionario pero pacífico a ultranza, aunque ya su policía

(*Ertzainza*) está practicando malos tratos y tortura a los sospechosos de pertenecer a ETA o a la *kale borroka*, participando así estos artistas –vendiendo la dignidad de su imagen, proclamada unos días antes– en un acto de baja política ultra al servicio de la extrema derecha española que es donde se halla situada la organización “Basta ya”. ¡Qué pena, qué pena! ¡Los artistas al servicio del orden impuesto por el sistema capitalista en su versión actual! En cuanto a la *intelligentsia* de la *bushérie*, ella apuesta, sin que a sus funcionarios (que presentan una *facie* de intelectuales independientes) se les caiga la cara de vergüenza, a favor de los ejércitos de Bush, y su gran aparato de destrucciones masivas, en aras de un inexistente armamento en Iraq, país que ya hace muchos años entró en el largo capítulo histórico de las poblaciones mártires, bajo el imperio de un embargo cruel y de bombardeos que no han cesado durante los muchos años que ya han transcurrido desde la llamada Guerra del Golfo; años de tortura bélica y económica que deberían haber hecho saltar de sus asientos a nuestros pacifistas y sonrojarlos por no haber saltado ante tales vergonzosas violencias. En cuanto al día de hoy, estamos viviendo en las vísperas de un apoteosis de la violencia y del Terror; en las vísperas de un Gernika (valga este símbolo) multiplicado por no sé qué número apocalíptico.

19 de febrero de 2003

SEGUNDAS CONCLUSIONES (ALGO MÁS CONCLUSIVAS)

Trato a continuación de establecer una teoría de las dos violencias como clave *sine qua non* de un pensamiento teórico al respecto del tema de la violencia, y movido por la presión que se ha ejercido en las últimas semanas sobre actores y gentes del teatro y el cine que se manifestaron contra el ataque bélico que George W. Bush y sus

cómplices preparan contra Iraq; artistas a quienes se les ha reprochado no haberse manifestado previamente contra ETA, y que ha movido a algunos de ellos a participar en una manifestación política contra el Gobierno Vasco. Algún comentarista ha dicho que, al parecer, para expresar cualquier juicio sobre (contra) el imperialismo norteamericano ha de pasarse previamente por una pizarra en la que habría que escribir al menos cien veces “ETA no” o algo parecido.

Mi teoría de la violencia de motivación política parte del supuesto de que no es posible pensar este tema ni ningún otro sobre la base de un revoltijo de los datos de que se disponga. Distinguir es pensar –tal es mi supuesto–, o, por lo menos, comenzar a pensar. Y de ahí que determinados luchadores de la paz o por la paz (entre los que me encuentro) mantengan posiciones particulares según la genealogía de los actos violentos que se trata de dilucidar y entender, con el propósito, claro está, de que tales actos dejen de producirse y se abran caminos –grandes avenidas, como dijo Salvador Allende en trance de morir él, víctima de la violencia terrorista de la sublevación militar– para la paz.

En términos generales, es de considerar la existencia, *grosso modo*, de dos líneas de violencia en la historia de la humanidad, con especial relieve en los siglos XIX y XX: la violencia de los ricos y la violencia de los pobres, como expresión de la sociedad de clases.

1.– La primera incluye la de los poderosos, los opresores, los explotadores, los capitalistas, los imperialistas, los burgueses, los líderes políticos de los grandes Poderes injustos, sus funcionarios militares, policíacos y administrativos, reaccionarios y represivos, los agentes del terror blanco.

2.– La segunda incluye la de los marginados, la de los oprimidos, la de los explotados, la de los revolucionarios, la de los proletarios en lucha, la de los colonizados, la de los subversivos y

sediciosos violadores del sistema capitalista, y, en fin, la de los agentes del terror rojo.

En principio parece que esta división nos invita a estimar con una particular benevolencia o lenidad –y hasta deseables en algunos casos– las violencias reactivas ante las violencias estructurales del Poder, y esto será así siempre que introduzcamos en el sistema un factor que desbarata *ipso facto* la simplicidad de un binomio que no estimara la totalidad de los datos en presencia: ¿Y si el Orden cuestionado y ante el que adquiriría un grado de legitimación la violencia es el *Orden Rojo*? Pensemos en la guerra civil en Rusia, una vez instalados los soviets en el Poder, y la resistencia guerrillera contrarrevolucionaria y el uso por parte de esta fuerza militar de un *terror blanco*; o bien, lo que significaron movimientos obreros e intelectuales anticomunistas o neo-comunistas como los que emergieron, durante el tiempo histórico del “socialismo real”, en la “Alemania Democrática”, en Polonia o en Hungría.

En tales casos, cuando el orden fuera “rojo”, ¿el terror blanco entraría en el campo de la violencia justificable como violencia de los oprimidos ante los opresores? ¿Los “guerrilleros blancos” serían parientes, más o menos lejanos, del Che Guevara? ¿O es por ahí por donde pasaría la línea distintiva –y hasta de fractura– entre las dos violencias, y entonces habría, para la izquierda (hoy “malpensante”, a la que yo pertenezco), los guerrilleros “buenos” –los que actuarían contra los “poderes blancos” o capitalistas– y los guerrilleros “malos”, que ejercerían sus violencias “contra el comunismo”, como hacían los “contras” nicaragüenses? Parecerá una postura maniquea, *pero ciertamente es así*, y en esta opinión se revela mi “malpensancia”, mi condición de “intelectual no humanista”, y, en fin, “malo”, a la altura de estos tiempos en que la izquierda intelectual se ha colocado definitivamente *en la derecha*. Pero así es la realidad: en ella no es que haya buenos y malos, pero sí que hay el bien y mal, aunque se presenten en formas muy complejas y enmascaradas. Así es que

anoto, como partidario de un pensamiento fuerte, que la línea divisoria entre unas y otras violencias –o entre una y otra violencia– *es política*, y que lo *rojo*, esté donde esté, merece al menos el beneficio de los matices en cuanto a la tentación de “condenar” sus comportamientos. En cuanto a mí, no siento la menor necesidad de condenar antes al grupo Al Qaeda o a Ben Laden o a Saddam Hussein o de decir algo sobre ETA o sobre el IRA para permitirme declarar mi crítica de fondo a la filosofía y las estrategias del Imperio norteamericano en su fase actual; y ello es así, en términos teóricos, porque el imperialismo norteamericano *es otra cuestión*, está en otro capítulo, y hasta quizás en otro libro del panorama ontológico, a pesar de que en los dos territorios se disparen tiros y estallen bombas.

No parece que haya que discutir a estas alturas, una vez que ya sabemos que todo está en relación en el cosmos, que cada vez que se habla o se escribe sobre una cosa sea necesario hablar o escribir sobre todas las demás, incluso las ontológicamente emparentadas; y en cualquier caso uno se considera a sí mismo muy dueño de elegir y ordenar los temas de sus reflexiones. Afortunadamente para que algunos motivos queden aclarados, en estas páginas he sentido una gran necesidad de elaborar aunque sea levemente este tema de la violencia en la forma en la que lo estoy haciendo: indicando la bipartición de este fenómeno como formando parte de mi modesta filosofía.

Es de anotar que me encuentro entre los pocos autores del área de la lengua española –al menos que yo sepa– que han dedicado una atención muy inquieta y acaso acertada al tema del “terrorismo” como actividad política. Quienes conocen mi obra teatral saben que a mis veintipocos años (años cuarenta), y simultáneamente con Albert Camus (*Les justes*), abordé este tema (*Prólogo patético*), sobre la base de un proceso al “terrorismo” que se celebró en la Francia ocupada por los alemanes, y del que yo tuve una casual noticia por el simple hecho de que estudiaba francés y com-

praba algunos diarios y semanarios franceses para habituarme a la lectura de esa lengua. Por cierto que sobre aquel proceso –que también dio lugar a un film, *L'affiche rouge*– acaba de hacerse memoria en el periódico *Solidaridad* (número 6, febrero, 2003), editado por Socorro Rojo Internacional, y vinculado al PCE(r) y a los GRAPO¹, por cuyos militantes he tenido siempre una actitud muy respetuosa, y hasta en ocasiones admirativa, en función de esta filosofía que aquí estoy tratando de exponer. Aquel grupo, según este recuerdo, lo dirigía un poeta armenio llamado Manouchian, que fue fusilado, lo mismo que otro componente, este español, del comando, de nombre Celestino Alfonso, que durante tres meses fue sometido a torturas, acusado –y probablemente era cierto– de “haber ejecutado al general alemán de las SS Ritter”. El comando –dice este testimonio– “lo componían diez hombres”, y las autoridades de Vichy “habían puesto precio a sus cabezas” y se recuerdan los nombres de algunos de aquellos resistentes –“terroristas” en el lenguaje de Vichy–, casi todos judíos; así, Crzywacz (polaco), por dos atentados; Elek (húngaro), por ocho descarrilamientos de trenes; Wasjbrot (polaco), por un atentado y tres descarrilamientos; Witchitz (húngaro), por quince atentados; Fingerweig (polaco), por tres atentados y cinco descarrilamientos; Boczov (húngaro), jefe de descarriladores, veinte atentados; Fontanot (comunista italiano), por doce atentados (aquí debo rectificar porque conservo en mi memoria el nombre de este militante, que en realidad se llamaba Spartaco Fontano); el español Celestino Alfonso, que ya hemos nombrado, por siete atentados, entre ellos los de aquel general; Rayman (polaco), por trece atentados; en cuanto a Manouchian, jefe del grupo, se le atribuían nada menos que cincuenta y seis atentados, con ciento cincuenta muertos y seiscientos heridos.

1 N. de la E.: la sigla PCE(r) refiere al Partido Comunista de España (reconstituido); y GRAPO al Grupo de Resistencia Antifascista Primero de Octubre.

(Recuerdo que cuando yo leía entonces las crónicas sobre el proceso, que ya he citado en otras partes, me preguntaba dónde estaban los franceses; y observé cómo un argumento contra ellos por parte de los alemanes y de los colaboracionistas franceses era el de que los disturbios eran ocasionados por asesinos terroristas extranjeros. Luego he podido escuchar testimonios de resistentes franceses, y he sentido, en sus relatos, el escalofrío que ellos mismos sentían cuando disparaban, por ejemplo, a la cabeza de un oficial alemán. Rememorando aquellos hechos, y hablando del tema de las condenas, quiero decir que condeno la ocupación de Francia por los nazis y que siento admiración por los héroes de la Resistencia contra ellos, la mayor parte comunistas, pero también católicos, y todos a las órdenes, en el último tramo, del General De Gaulle. Sobre la relatividad de las nociones de patriotismo y terrorismo, algo escribí en mi antiguo drama *La mordaza* (1954), como un momento de mi desgarradora reflexión sobre la violencia y las guerras).

Mi encuentro con el comunismo y las tragedias de los procesos revolucionarios forma parte de este desgarramiento. Viviendo en un país (la España franquista), en el que los comunistas eran de la piel del diablo y se descargaba sobre ellos toda índole de acusaciones y torturas y, en fin, condenas a muerte y las correspondientes ejecuciones, bajo la acusación de practicar el terrorismo, yo me planteaba reconsiderar las tesis de la propaganda fascista y analizar el terror –indudable– generado por los procesos revolucionarios, para tratar de descubrir, digamos, sus entrañas, su esencia, y ello a través de la práctica de la revolución comunista que se inició en Rusia con la tentativa de 1905. Es un proceso que se puede proponer en sus tres momentos esenciales: desde las ejecuciones populares incontroladas de las primeras horas –que corresponden a los famosos “paseos” de las primeras semanas en el “Madrid rojo”– y la lucha armada (rebelión de los marineros, asalto al Palacio de Invierno...), a la KGB, pasando por la *cheka* y por los posteriores momentos definibles, a tra-

vés de sus siglas, de la “policía revolucionaria”: GPU y NKVD, instituciones instaladas en la famosa y “terrorífica” calle Lubianka, sede central del “terror rojo”. ¿Pero qué pensar de todo esto? ¿Todos los Terrores políticos –incluso los más justicieros, y no sólo el de la Gestapo alemana o el de la PIDE salazarista portuguesa o el de la BPS franquista en España– son malos? ¿O habría sido, si no “bueno”, sí explicable y hasta cierto punto justificable, el terror espontáneo de las primeras horas revolucionarias en Rusia, luego “regular” (o menos malo o discutible) el de la *cheka*, y definitivamente “malo” –¿o no?– el de la GPU (OGPU), el de la NKVD, y, en fin, el del KGB? ¿Y qué pasa, a todo esto? ¿Es que siempre ha de ser *necesario el Terror* para garantizar el proceso “rojo”? ¿No podrá haber, pues, una revolución –un cambio justiciero del mundo– *sin terror*?

Regresando en nuestra memoria, no creo que nadie medianamente informado ignore los beneficios históricos de la Revolución Francesa, que es como decir la liquidación (desdichadamente parcial y con mil incidencias de reinstalación del pensamiento monárquico) del Antiguo Régimen y el arranque de las Repúblicas burguesas, con la irrupción contrarrevolucionaria pero a la par revolucionaria (paradojas de la historia), de la empresa militar-imperialista de Napoleón Bonaparte sobre Europa. Pues bien, fue durante ese período revolucionario cuando se estableció en Francia la legalidad del Terror, en los términos que se pueden repasar en cualquier manual de la historia de Francia. Mirando por encima algunas páginas de un libro ya clásico, al menos para la vulgarización de aquel período de la Historia de Francia, la *Histoire de la Révolution Française* de Albert Soboul, encontramos en él con facilidad algunas notas características de aquel momento en el que el Terror conquistó, en el proceso revolucionario, carta de una naturaleza política que ha resultado evidente para todos, dado el carácter no sólo europeo sino universal de aquella gran revolución burguesa. (Citamos, traduciendo nosotros, del libro de Soboul, publicado en la Colección Idées de Gallimard,

París, 1962). El Terror –leemos en esta obra, pero se puede encontrar este dato en cualquier otra–, así escrita la palabra, con mayúscula, “organizado en septiembre de 1793, no fue verdaderamente puesto en marcha hasta octubre del mismo año”, y ello “bajo la presión del movimiento popular. Hasta el mes de septiembre, de las 260 personas conducidas (*traduites*) al Tribunal revolucionario, 66 habían sido condenadas a muerte, o sea, alrededor de la cuarta parte”. Pero “los grandes procesos políticos empezaron en octubre”, y el pensamiento revolucionario se expresó en términos de alabar y hasta jactarse de “las virtudes de la *Santa Guillotina*” y “protestar de antemano contra toda clemencia”. “En los tres últimos meses de 1793, de 395 acusados, 177 fueron condenados a muerte, o sea, un 45%. En cuanto al número de detenidos en las prisiones parisienses aumentó desde alrededor de 1.500, hacia finales de agosto, hasta 2.398 el 2 de octubre, y 4.525 el 21 de diciembre de 1793”. Este era, pues, el reinado del Terror, el cual –dice Soboul– era “esencialmente político” y “revistió frecuentemente por la fuerza de las cosas un aspecto social”, dado que “los representantes en misión no podían apoyarse más que sobre la masa de los *sans-culottes* y los cuadros jacobinos”. No se trató, pues, de “algunos excesos” lógicos –o ilógicos– que se produjeran en una violenta tempestad espontánea, en una crisis de falta de control, durante unos días, sino de una situación políticamente ordenada en términos parlamentarios. A pesar de lo cual Kant –¿un intelectual sedicioso y “malpensante”?– no se sintió obligado en conciencia a “condenar” el terror jacobino para cubrir así su elogio decidido de la Revolución Francesa. Es seguro que Kant entendió muy bien esta cuestión, que todavía hoy yo me veo obligado a aclarar, de las diferencias que se dan entre las distintas genealogías, formas y significados de las violencias humanas, las cuales no se pueden ocultar o mixtificar poniéndolas todas juntas y revueltas en un saco. La lucha de las clases y de los pueblos colonizados contra sus colonizadores es la clave que, antes de ser teóricamente explícita-

da por Marx, palpitaba ya en el corazón de cualquier filosofía crítica, a pesar de que los humanismos abstractos hayan tratado siempre de emborronar este pensamiento ciertamente radical –y a mucha honra–, poniéndose así, de hecho, estos humanismos, al servicio de los poderes opresivos y de la perpetuación y la consagración de la injusticia; remitiendo así, en el mejor de los casos, la causa de la justicia a una instancia ultramundana, ultraterrena (religión): ¡Lo que aquí va mal irá bien en otra parte, para lo cual lo único que hay que hacer es morirse!

En el ensayo de Norman Hampson “De la regeneración al terror: la ideología de la Revolución Francesa”, contenido en el libro de Noel O’Sullivan *Terrorismo, ideología y revolución* (Alianza Editorial, Madrid, 1987), su autor analiza el paso del proceso de la Revolución Francesa al Terror, y luego a la consolidación de esta situación, hasta que el 30 de agosto de 1793 “los jacobinos fueron urgidos a poner el Terror en el orden del día”; y ya el 5 de febrero de 1794 “Robespierre definió el gobierno revolucionario como basado en los pilares gemelos de la *vertu* y el Terror”. Es cuando “la palabra *terror* recibió [...] *droit de cité* de los revolucionarios franceses”; sólo que “terror –dice Hampson– no era lo mismo que terrorismo”. ¿En qué sentido? En el de que “significaba algo más afín a una versión política de la ley marcial, administrada por el Gobierno de acuerdo con reglas que ponían los presuntos intereses de la sociedad por encima de los del individuo”.

Algo semejante se puede decir del terror “rojo”, una vez establecido –de un modo más o menos frágil– el Estado Soviético, situación que es la que nos plantea la espinosa cuestión de si un poco o un mucho de terror –que entonces sí es terrorismo, al menos desde el punto de vista de los agentes del Estado a la sazón imperante y que se trata de desmontar y destruir– se impone o no como necesario si se intenta de verdad cambiar una situación generalmente acorazada por el Poder opresivo, ya fuere el *Ancien Régime* de la Francia

de finales del siglo XVIII, ya el zarismo ruso a finales del siglo XIX y dos primeras décadas del siglo XX. ¿De qué manera venía pertrechado teóricamente el movimiento revolucionario para tales batallas por la conquista del poder para el socialismo?

Ya desde el otoño de 1848, Marx había declarado –cito del libro *La revolución bolchevique* (1917-1923), de E. H. Carr, Alianza Editorial, Madrid, 1973, tomo I– que “después del *canibalismo de la contrarrevolución* (refiriéndose, pues, al asalto revolucionario al poder que se intentó por aquellas fechas en Francia), no había más que un medio de *cercenar*, simplificar y localizar la sangrienta agonia de la vieja sociedad y los sangrientos dolores de parto de la nueva, un único medio: el terror revolucionario” (ver la página 172 de la citada edición, y las siguientes, en donde se encontrarán las referencias bibliográficas oportunas); apoyando Marx su punto de vista mediante su tributo “a Hungría como la primera nación que desde 1793 había osado *salir al encuentro de la rabia cobarde de la contrarrevolución con la pasión revolucionaria; al terror blanco con el terror rojo*”. Luego vendrían nuevas llamadas a un humanismo desde el que rechazar esas violencias, y así “el programa del partido comunista alemán elaborado por Rosa Luxemburgo en diciembre de 1918 rechaza el terror en forma expresa: *En las revoluciones burguesas, el derramamiento de sangre, el terror y el asesinato político eran armas indispensables de las clases que se levantaban, pero la revolución proletaria no necesita del terror para lograr sus propósitos y odia y abomina el asesinato*”. ¡Bienaventurada Rosa, cortada en la flor de su vida, asesinada ella misma! A pesar de cuyo humanismo –que le impedía ver, por ejemplo, la importancia de los problemas nacionales, y hasta el hecho de que ella misma fuera polaca–, en Rusia, nos dice Carr (página 173), “la doctrina del terror revolucionario no fue nunca rechazada por ningún partido revolucionario”, hasta el punto de que “la controversia que sostenían encolerizadamente los socialdemócratas rusos y los social-revolucionarios a este respec-

to, se encauzó, no en cuanto al principio del terror, sino en cuanto a la conveniencia del asesinato de individuos como arma política”. En cuanto a Lenin, “educado en las escuelas revolucionarias jacobina y marxista, aceptaba el terror en principio, aunque, en común con todos los marxistas, condenaba como inútiles los actos terroristas aislados”. “En principio (escribía en 1901, y yo sigo citando a Carr), no hemos renunciado (Lenin) nunca al terror y no podemos renunciar”, porque “es una de las acciones militares que puede ser totalmente ventajosa e incluso esencial en un cierto momento de la batalla, en una cierta situación del ejército, y en ciertas condiciones; pero el quid de la cuestión es que el terror, en el momento actual, no se utiliza como una de las operaciones de un ejército en el campo de batalla estrictamente coordinada y conectada con todo el plan de la lucha, sino como un método independiente de ataque individual separado de cualquier ejército”. No se estaría, pues, contra el terror (que dentro de una estrategia militar sería aceptable e incluso recomendable), sino contra el terror mal administrado, que entonces sería, efectivamente, no ya Terror político –con la legitimidad que eso comportaría– sino terrorismo individual. La diferencia entre el terror blanco y el terror rojo estaría, entonces, en que este aceptaría serlo (sería el momento del terror, en el curso de una estrategia militar) mientras que el terror blanco negaría serlo (ser tal terror “militar”), pues a lo más, ya hoy, los estrategas del Imperialismo, “lamentan” ciertos “daños colaterales” de acciones militares “limpias” e incluso “humanitarias”, “en la defensa mundial de los valores democráticos”. Mientras que el terror rojo es –y no se niega, nunca negó que lo fuera– *terror*.

¿Pero es este un círculo vicioso del que nunca hemos de salir? Proyectos justos y deseables, ¿han de ser acompañados del estallido de “cartas bomba” en un domicilio o de coches explosivos en una calle o de metralla en el retrete de un supermercado? Si miramos hacia un pasado (que, desde luego, hemos de reconsiderar, porque

hay que tratar de evitar que lo que ese pasado tiene de erróneo y hasta de muy lamentable y doloroso se reproduzca de algún modo en el futuro), es interesante recordar que fue Trotski y no Lenin quien más rígidamente se expresó al respecto del uso de la violencia –y del terror– por parte de las fuerzas revolucionarias; pero asimismo Lenin había manifestado, “dos meses antes de la revolución de Octubre” (Carr, página 173), que “cualquier clase de gobierno difícilmente puede prescindir de la pena de muerte aplicada a los *explotadores*” (es decir, terratenientes y capitalistas), recordando que “los grandes revolucionarios burgueses de Francia realizaron su revolución hace 125 años y la realizaron con grandeza por medio del *terror*”. Pero, como decimos, es a Trotski a quien se deben advertencias como ésta “pública y feroz” (Carr), después de derrotada una revuelta de cadetes al poco del triunfo revolucionario: “Retenemos prisioneros a los cadetes como rehenes. Si nuestros hombres caen en las manos del enemigo, sepa este que por cada obrero y cada soldado exigimos cinco cadetes. Crean –añade Trotski– que hemos de ser pasivos, pero demostraremos que podemos ser implacables cuando se trata de defender las conquistas de la Revolución”. O en otro momento: “No vamos a entrar en el reino del socialismo con guantes blancos y sobre un suelo encerado”. O en otro: “En tiempos de la Revolución Francesa fueron guillotinado por los jacobinos, por oponerse al pueblo, hombres más honrados que los cadetes; no hemos ajusticiado a nadie y no pensamos hacerlo, pero hay momentos en que la furia del pueblo es difícil de controlar” (recordemos el componente de exigencia popular que tuvo el Terror jacobino). Completando este recuerdo, oigamos a Trotski expresarse, una semana antes de crearse la *cheka*: “Protestáis contra el blando y débil terror que estamos aplicando frente a nuestros enemigos de clase, pero habéis de saber que, antes de que transcurra el mes, el terror asumirá formas muy violentas siguiendo el ejemplo de los grandes revolucionarios franceses. La

guillotina estará lista para nuestros enemigos, no ya simplemente la prisión”. (No es preciso recordar el destino trágico de Robespierre y Trotski, para completar esta fotografía del terror revolucionario, lo que se ha expresado con la frase que se hizo popular de que las revoluciones devoran a sus propios hijos).

¿Pero quién ha dicho, y por qué, que las cosas *tengan que ser* así? ¿Habrá que resignarse a tamaños horrores quienes participamos del ferviente deseo de que grandes revoluciones sean capaces de “cambiar el mundo”, como ahora se está diciendo y resuena en los recientes foros sociales contra la globalización capitalista? ¿No habrá otros caminos que los de la resignación, ya que las cosas sigan como están, ya que, al intentar cambiarlas, se produzcan inevitablemente las exigencias del Terror? Las revoluciones, ¿han de tener un componente *militar* o renunciar a ser? ¿Y no es verdad que todos los medios militares son horripilantes, incluso los más “respetuosos” con los riesgos de que se produzcan “daños colaterales”? El “antimilitarismo” se ha presentado como un ingrediente de la “violencia revolucionaria” (militares sí, se ha dicho, pero no militaristas); pero –dado lo horripilante, como decimos, de todo lo militar (y no sólo de lo militarista)–, ¿no llegará el momento en el que haya que meter en el baúl de los recuerdos la metralleta del Che y los fusiles vietnamitas que disparaban a las órdenes del general Giap, con gran alegría por mi parte? ¿Llegará ese momento histórico en el que las buenas palabras lleguen a servir para algo y en que todo lo que no sean buenas palabras pueda ser considerado, sin más ni más, y en verdad, vituperable terrorismo? ¿El ghandismo será entonces –por fin y con validez general– el faro del futuro? (¿Por qué se podrá afirmar que en su tiempo Ghandi consiguió la independencia de India por medio de ayunos? ¿No hubo otros factores?).

Desde luego, es bello pensar que los vietnamitas del futuro –los pueblos que entonces se hallen en ese trance– podrán resolver la cuestión de su liberación en términos parecidos a estos: “Miren uste-

des, señores militares norteamericanos (o a quien corresponda entonces), no es justo lo que están haciendo con nuestro pueblo. Con todos los respetos, hemos de decirles que sería conveniente que ustedes retiraran sus tropas, y sus bellos aviones de bombardeo y sus poderosos carros de combate, de nuestro país, y que dejaran de regalarnos con su napalm y de quemar a nuestros niños, y que nos permitieran vivir en paz. Por ello les quedaríamos eternamente agradecidos”. Se supone –para justificar esta “vía pacífica”– que entonces los soldados norteamericanos al servicio del Imperialismo se avergüenzan un poco, sus mejillas se colorean y una sombra de mala conciencia les acompaña hasta la salida del país; y que se marchan. ¿No es un bello sueño? “Lástima grande –como escribió el poeta Argensola ante un cielo que parecía azul– que no sea verdad tanta belleza”. ¡En tal caso, habría terminado la prehistoria!; y para que ello suceda ciertamente hay que intentar nuevas vías que yo supongo instaladas en aquella noción anarquista de la “acción directa”, que no se refería a liarse a tiros o a poner bombas, aunque eso les achacaban sus enemigos, sino a la implicación en un sistema democrático *ad hoc*, participativo, que surgiera sobre las ruinas teóricas actuales de la democracia representativa. En tal dirección creo que se producen las iluminaciones, todavía incipientes, que van en el sentido de reivindicar los fueros de unas democracias asamblearias, que acaben con las urnas de las democracias representativas, y eleven la calle al Poder. Es así como un lema de esta nueva democracia podría formularse de este modo: “La calle al poder”. Es todavía un sueño, pero ya nos permite pensar en un sentido en que se rechaza la línea –quemada por la práctica– de lo que se llamó *la dictadura del proletariado* y la necesidad de una *cobertura de terror*. Entonces la violencia *pour le bon motif* (“buena”, vista desde una izquierda revolucionaria, hoy “malpensante”) acabaría también, junto a la violencia estructural del capitalismo y del imperialismo (la “mala”, desde ese punto de vista), en aquella bolsa en la que los humanistas abstractos (los intelectua-

les bienpensantes) trataron de recluirla –tratan de recluirla hoy– antes de tiempo; y la línea divisoria entre *las dos violencias* dejaría de ser un criterio para la acción. En tales momentos –utópicos hoy por hoy– sería legítimo estar contra toda violencia *venga de donde venga*. Mientras tanto, a mí –en cuanto artista situado en el eje del mal definido por Bush– me parece que no.

El fracaso, en el inmediato pasado, de la dictadura del proletariado, a pesar de –o a causa de– su militarización, por otra parte obligada ante el gran cerco a que la revolución en la URSS fue sometida por el imperialismo desde las mismas fechas de su triunfo en el año 1917, que condujo a una situación análoga a la de las democracias representativas (a una sustitución del pueblo por una clase política), nos pone en el trance de buscar *una nueva vía*, que, en mi opinión, podrá echar mano de algunos sueños anarquistas de los siglos XIX y XX. Será el reinado, por fin, de la acción directa de los ciudadanos sobre la sociedad en la que viven, por medio de la cual intervendrán en las cuestiones esenciales de la vida humana. Directamente, pues, y no por medio de delegaciones burocráticas. ¿Pero para llegar a eso no habrá que asaltar antes con las armas en la mano los Palacios de Invierno del capitalismo? ¿Habrá otros caminos para ocupar niveles superiores a los municipales por medio de movimientos democráticos participativos? ¿Se puede suponer que las urnas sean esos medios para iniciar procesos que luego se impondrían por la fuerza de la acción directa de los ciudadanos?

¿Podemos pensar ya en Porto Alegre como una esperanza verdadera? ¿O en que el triunfo en las urnas de Brasil de un Presidente (Lula) que asumiría –que dice asumir– las reivindicaciones de los condenados de la tierra es el comienzo de esa nueva vía? ¿De qué manera va a terminar –o a seguir– el movimiento “bolivariano” en Venezuela? ¿Lo mismo que acabó la revolución democrática y pacífica de Salvador Allende en Chile? ¿Cómo se destruyó a Jacobo Arbenz y su gobierno pacífico y democrático en Guatemala? ¿Qué

fue de su pacifismo, ante las armas del Coronel Castillo Armas al servicio de los Estados Unidos? ¿No estamos hoy *todavía en aquel momento*? Entonces, lo que se llamaba “dictadura del proletariado”, tal como la preconizaban sus creadores, ¿no dice algo todavía sobre la necesidad de que las revoluciones se armen, primero para conquistar el poder y luego para defenderlo? “El fetichismo de la mayoría parlamentaria –escribía Trotski (ver el libro *Terrorismo y comunismo* en colección 10/18 de la Unión General de Ediciones, París, 1963)– no implica sólo renegar brutalmente de la dictadura del proletariado, sino también del marxismo y de la revolución en general”. De manera que: “Si hay que subordinar en principio la política socialista al rito parlamentario de las mayorías y de las minorías, entonces no queda lugar, en las democracias formales, para la lucha revolucionaria”. ¿Esto es, leído hoy, *paleomarxismo*? ¿Pero qué está ocurriendo hoy en los parlamentos democráticos? Cada vez está más clara la gran contradicción entre las urnas y la calle, y la tendencia de la calle a constituirse en plataforma de las ideas de una izquierda traicionada en los parlamentos (particularmente por los partidos socialdemócratas, pero también por los partidos comunistas) y a revestirse, en esa “calle”, de un poder que queda legitimado por el mero hecho de existir. James Petras, en su libro *Entre las urnas y la calle. Ensayos para una dialéctica de nuestro tiempo* (Hiru Argitaletxea, Hondarribia, 2003), se expresa en la siguiente forma (páginas 10 y ss): “La máxima expresión de la izquierda realmente existente se encuentra hoy –escribe Petras– en los grandes movimientos sociopolíticos y en los alzamientos populares de carácter organizado como los que han derrocado a dos presidentes en Ecuador, a cuatro presidentes en Argentina y al presidente de Bolivia”. La acción de esta izquierda, en sus distintas “expresiones, demandas y formas de acción”, tiene como “vínculo común”, el hecho de que “descansa en movilizaciones masivas en la calle –acción directa– y su rechazo del imperialismo americano [...]”.

Para Petras, “las manifestaciones masivas de Seattle, Londres, Génova, Melbourne, Barcelona, han sido mucho más eficaces para politizar y activar una nueva generación de jóvenes que todas las campañas electorales de *izquierda* y *centro-izquierda* juntas”, “mucho más efectivas [...] que cualquier crítica realizada en el Congreso” para “llamar la atención sobre las injusticias del Nuevo Orden Imperial y las organizaciones financieras internacionales (FMI, Banco Mundial, IDF, etc.)” y “para generar solidaridad internacional con los pobres y explotados del Tercer Mundo”. En resumen, Petras piensa que, hoy, “la calle y no la urna electoral es el camino para la creación de auténticas formas de representación democrática en contra de las instituciones políticas oficiales marcadas por la corrupción, la impotencia y la complicidad”.

Podrían llamarse así –“auténticas formas de representación democrática”– a las que sería más ajustado definir como “formas de participación”. Pienso que la inspiración de tales formas puede encontrar su origen en experiencias como las que han sido históricamente iluminantes, tales que la actividad, en algunos momentos, de consejos obreros y ciudadanos no sólo capaces de organizarse –lo cual es preciso para la efectividad de sus acciones– sino, lo que no es menos importante, de disolverse una vez cumplida cada misión, y ello con objeto de evitar la formación de una “clase política”, “representativa” y, claro está, burocratizada (esa peste).

Terminaremos este pequeño trabajo aventurando unos pronósticos no demasiado aventurados, por otra parte, y hasta casi obvios, porque la cosa es tan sencilla como esta, que tiene todos los aires de una tautología: “El caso es que no habrá ya más violencia subversiva (guerra o terrorismo, según se mire) *cuando haya paz*”. O sea que no es que habrá paz cuando cese la violencia subversiva. Los procesos (militares o políticos) de “pacificación” –lo he dicho en otros momentos con estas o parecidas palabras– no son generadores de paz sino que abren la ocasión a más fuertes y complejas formas de

subversión violenta. Es de temer hoy, en las vísperas de un ataque inmisericorde a Iraq, sobre cuyos pueblos se van a arrojar miles de toneladas de muerte, que florezcan en el futuro las rosas más sangrientas del “terrorismo internacional”, y quienes no vean esto están ciegos o forman parte de la gran empresa (asesina en el sentido fuerte) del imperialismo. Los ejércitos no consiguen la paz; eternizan las guerras. La pacificación con que terminó la primera guerra mundial fue el germen de la segunda; valga como un ejemplo entre otros muchos que los historiadores podrían aportar sin gran esfuerzo. El caso es que habrá paz cuando haya libertad y justicia, y no que habrá libertad y justicia cuando haya orden.

Aclaradas las cosas en sus términos esenciales, quedan como verdades algunas ideas como la de que la diferencia que se admite acriticamente entre una acción militar y una acción terrorista reside en quién sea el sujeto de la acción; y así los bombardeos de Gernika o Hiroshima fueron acciones militares y una botella de gasolina contra una comisaría es terrorismo.

Personalmente me considero algo así como un practicante de las diferencias –acaso ello fue lo que me condujo al campo de la dramaturgia– y eso explicaría fenómenos como el de que yo jamás admití, durante la guerra fría, la doctrina de los dos imperialismos, norteamericano y soviético; pero fui más tardío en el descubrimiento de las virtudes de la “acción directa” de estirpe anarquista, y en reivindicar esa noción –tan lejana, ciertamente, del uso de las bombas, tópico que cultivaron incluso grandes escritores como Conrad o Chesterton, y que es la base de muchas caricaturas de la acracia–, esa noción, decimos, de “acción directa” como supresión metódica de las mediaciones “políticas” profesionales, y afirmación de la efectividad de comisiones no permanentes (como empezaron siendo, durante el franquismo, las “comisiones obreras”, luego transformadas en una burocracia sindical). ¿Se rechaza, pues, la noción de representatividad? (Parece que nosotros lo hemos hecho en nuestro comentario al

texto de Petras). No, no; pero afirmamos el carácter fugaz de esa representación. Los consejos obreros surgen, actúan y mueren, regresando sus miembros al trabajo productivo o intelectual (a su trabajo profesional de todos los días). Nuestra Utopía dice, pues: ¡En aquella ciudad del sol *no habrá clase política!* La llamada “clase política” es una lacra. Y así nos reafirmamos en nuestra idea de que la profesionalización de la representatividad política *es una peste (burocrática)*, y ello es así en la democracia representativa, como también lo fue en los sistemas del “socialismo real” bajo el modelo soviético, donde se reafirmó como fuente de muchos males, que contribuyeron a la caída de todo aquel magno edificio.

Por lo demás, el desprestigio actual de la “clase política” en las democracias neo-liberales es un hecho consumado y seguramente irreversible. Ese desprestigio dibuja el final de una ilusión, a la que los fascismos habían dado una respuesta que fue, sin duda, peor que la enfermedad.

Hondarribia

5 de marzo de 2003

ANEXO

Para el “matizado” de algunas de las ideas aquí expuestas, y sobre todo para aclarar algo sobre su genealogía y el proceso que me ha conducido hasta el momento en que he escrito este librito y el anterior (*Los intelectuales y la utopía*), quienes se interesen hasta ese punto sobre el tema, pueden leer algunos de los trabajos contenidos en mi libro *¿Dónde estoy yo?* (Hiru Argitaletxea, Hondarribia, 1994), a saber: “¿O pluma o metralleta?” (ponencia para un congreso, escrita en Cuba, 1967); “Sobre el terrorismo y la violencia” (tres artículos publicados en el diario *El País*, 1980, y dos en el diario *Egin*, 1981); “Un modesto argumento contra la pacificación de

Euskadi” (*El País*, 1984); “Sobre, por, contra el humanismo” (1985, para la revista *Larrun*); “El lenguaje institucional como mixtificación en el tema de la violencia y el terrorismo” (inédito hasta que se publicó en el libro que estamos citando); “Sobre la tortura” (tres artículos publicados en *El País*, noviembre 1984; “¿Columna o lacra?” (1987, publicado en un folleto); “Usted no puede hacer conmigo lo que quiera” (*El Mundo*, junio 1991); “La guerra, el terrorismo de los fuertes” (*El Mundo*, enero 1991).

Mi posición sobre dos violencias –el terrorismo subversivo y la tortura policíaca– es un buen ejemplo de la teoría de las dos índoles de violencia social y política mantenida en estas páginas. Esta línea divisoria se refleja clamorosamente en los modos en que desde el Poder y sus adláteres se tratan estas cuestiones. Tengo aquí el último número de la revista gallega *A Nosa Terra* (febrero-marzo 2003), en el que le hacen una entrevista a Roberto González, abogado de los cinco “agentes antiterroristas” cubanos que se habían infiltrado en grupos terroristas de Miami como Alfa 66, y que, habiendo sido descubiertos, están encarcelados en los Estados Unidos. “En los Estados Unidos –dice Roberto González– declaras ante un juez que te dedicas a poner bombas en Cuba, y no te pasa nada”. ¿Se podía suponer otra cosa? Es por lo que se desfonda la bella idea de un humanismo abstracto, incapaz, por su propia esencia, de oponerse a los problemas reales que la violencia, en sus diversas formas, plantea a quienes somos –si no pacifistas a ultranza– sí fervorosos partidarios de la paz.

Hondarribia
5 de marzo de 2003

POST SCRIPTUM

No sé si podría entenderse, erróneamente, por deficiencias de mi forma de expresión, que en este librito (en que ha desembocado lo que, en un principio, no era más que una conferencia) se apuesta por la subversión en cualquier caso, siempre que se plantea un conflicto entre orden y subversión. El orden sería lo malo y la subversión lo bueno. No es así, desde luego, incluso desde mi posición de intelectual “malpensante”; y basta que anecdóticamente recuerde lo que fue en España el orden republicano y lo que significó la subversión franquista. Hay órdenes que yo prefiero, sin duda alguna, a la subversión de esos órdenes.

Sobre la diferencia que se establece entre los científicos, y filósofos, por un lado, y los técnicos por otro, pienso que hoy no se da un hiato entre la ciencia y la técnica, que diferencie estos dos oficios, aunque yo no haya visto muy clara esta diferencia siempre. Bernard Stiegler (*La técnica y el tiempo*, Hiru Argitaletxea, 2003), comentando la *Historia de las técnicas* de Gille, llama la atención sobre la noción actual de *tecno-ciencia*, y el hecho de que, por ejemplo, la empresa Philips, tiene sus propios laboratorios de investigación, en los que se labora en un plano estrictamente científico, aunque estratégicamente esté diseñada para una aplicación práctica, técnica, de esas investigaciones. “Los dos progresos –científico y técnico– no pueden ir el uno sin el otro” (leemos en Stiegler, tomo I, página 68), pero se trata de la “confusión” que se da entre la invención técnica y el descubrimiento científico”, (página 69), cuando “las orientaciones de investigación” son “masivamente controladas por la finalidad industrial” (misma página). La diferenciación teórica entre la ciencia y la técnica no forma parte, en fin, del tema nuclear de este librito, sino de sus alrededores.

Hondarribia

18 de marzo de 2003