

*mientras tanto*

119



MINISTERIO  
DE CULTURA

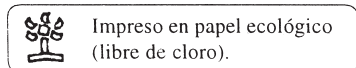
Esta revista ha recibido una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas para su difusión en bibliotecas, centros culturales y universidades de España, para la totalidad de los números editados en el año.

- consejo editorial** Alfons Barceló, Lourdes Benería, Ernest Cañada, Juan-Ramón Capella, Xavier Doménech, José Antonio Estévez Araujo, Josep González Calvet, Antonio Giménez, José Luis Gordillo, Elena Grau, Antonio Izquierdo, Carles Mercadal, Julia López, Miguel Ángel Lorente, Antonio Madrid, Xavier Pedrol, Alejandro Pérez, Gerardo Pisarello, Albert Recio, Víctor Ríos, Jordi Roca, Joaquim Sempere, Héctor C. Silveira Gorski, Giaime Pala, Verena Stoleke, Enric Tello, Josep Torrell
- consejo de redacción de esta entrega** Juan-Ramón Capella, Antonio Giménez, José Antonio Estévez Araujo, José Luis Gordillo, Antonio Madrid, Carles Mercadal, Giaime Pala, Xavier Pedrol y Albert Recio
- dirección redacción** © Fundación Giulia Adinolfi - Manuel Sacristán  
Apartado de Correos 30059, Barcelona
- edita** **Icaria** ✠ editorial  
Arc de Sant Cristòfol, 11-23 / 08003 Barcelona  
[www.icariaeditorial.com](http://www.icariaeditorial.com)
- dirección suscripciones** Apartado de Correos 857, Barcelona
- cubierta y grafismo** Josep Maria Martí
- imprime** Romanyà/Valls, S.A.  
Verdaguer 1, Capellades (Barcelona)
- fotocomposició** Text-gràfic
- depósito legal** B-32.603-2012
- ISSN** 0210-8259
- publicación trimestral de ciencias sociales**
- la revista admite colaboraciones en cualquiera de las lenguas peninsulares

## ÍNDICE

<b>Presentación</b> .....	5
<b>En busca de la utopía</b> por Rafael Argullol .....	7
<b>Francisco Fernández Buey. La incesante búsqueda de una alternativa de izquierda</b> por Jaume Botey .....	11
<b>La utopía de Francisco Fernández Buey</b> por Ascensión Cambrón .....	29
<b>Francisco Fernández Buey, dirigente estudiantil</b> por Albert Corominas .....	39
<b>Fin de raza</b> por Manuel Cruz .....	49
<b>Por Paco. Un testimonio personal</b> por Javier Delgado .....	53
<b>La exquisita tarea de amar y vivir</b> por Elena Grau, Violeta Ibáñez, Isabel Ribera .....	67
<b>Francisco Fernández Buey: vida y obra con conciencia e ilusiones</b> por Jordi Mir Garcia .....	69
<b>Paco Fernández Buey, un resistente frente a la barbarie</b> por Agustín Moreno .....	83

<b>Contra la moral con mayúscula (en conversación con Paco Fernández Buey)</b> por Javier Muguerza .....	89
<b>En la muerte de Paco Fernández Buey</b> por Jacobo Muñoz .....	95
<b>Partidos y movimientos sociales en las reflexiones de Paco Fernández Buey. Hacia el Príncipe posmoderno</b> por Jaime Pastor .....	97
<b>Era un sabio</b> por Jorge Riechmann .....	107
<b>Sobre la teorización de la ideología en Gramsci. Una defensa desde el recuerdo de Paco Fernández Buey</b> por Pablo Ródenas Utray .....	115
<b>Lo que hay que mandar son bocadillos</b> por Vera Sacristán .....	123
<b>Bartolomé de las Casas: el discurso del indio metropolitano</b> por Joaquim Sempere .....	127
<b>El asalto a la democracia</b> por Ángela Sierra González .....	137
<b>En qué sentido fue Paco un hombre bueno</b> por Enric Tello .....	147
<b>Bibliografía (provisional) de Francisco Fernández Buey</b> por Salvador López Arnal y Jordi Mir .....	155
<b>CUESTIÓN DE PALABRAS</b> por Jorge Riechmann .....	203
<b>CITA</b> .....	205



Impreso en papel ecológico  
(libre de cloro).

## Presentación

La carta de la redacción del nº 105 de la edición electrónica de *mientras tanto*, de septiembre de 2012, terminaba con el anuncio de un número monográfico de la revista impresa dedicado a la memoria de Francisco Fernández Buey, fallecido el 25 de agosto del mismo año. El ejemplar que la lectora o el lector tiene en sus manos es la materialización de aquel compromiso.

Las contribuciones de este volumen son obra de personas que conocieron a Paco como amigos, compañeros de lucha, colegas, alumnos, lectores. En todos los casos se trata de personas que tuvieron la ocasión y la suerte de tratar con Paco y que, de este trato, conservan y conservarán recuerdos personales cuya expresión —en casi todas las contribuciones— refleja la estima que Paco suscitaba en quienes le conocían. La dimensión afectiva está presente en todos los textos que aquí se ofrecen.

Francisco Fernández Buey fue muchas cosas a la vez: estudioso, profesor, activista sindical y político, lector ávido, conferenciante, escritor prolífico, conversador ameno, por aludir a actividades y rasgos personales por los que fue conocido y apreciado. En las páginas de este volumen hay numerosos testimonios de ese aprecio. Y hay también reflejos de múltiples facetas de su actividad intelectual y política. Se formó intelectual y políticamente bajo la influencia decisiva de Manuel Sacristán. Fue dirigente estudiantil en Barcelona y figura clave en la constitución del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona. Fue militante del PSUC hasta el inicio del postfranquismo. Estuvo duramente represaliado por su activismo sindical y político. Fue profesor de Filosofía en las universidades de Barcelona y de Valladolid, e impartió clases en distintos foros informales. Participó en el movimiento antinuclear y se vinculó de distintas maneras, especialmente a través de su acción publicística, con el ecologismo, el feminismo y el pacifismo. Participó al lado de Sacristán en la fundación de las revistas *Materiales* y *mientras tanto*. Contribuyó a la creación de IU y, en Cataluña, de EUiA, y

colaboró con casi todo lo que se movía en la izquierda sin ninguna reticencia sectaria: era un defensor a ultranza de la unidad sin exclusiones. Estuvo siempre atento a lo que se cocía en los espacios de lucha alternativa, ayudando con su reflexión, sus charlas y sus escritos a todas las iniciativas emancipatorias, preocupado siempre por (re)construir organizaciones, plataformas, movimientos o corrientes de opinión para dar la batalla contra un capitalismo voraz que siempre combatió como enemigo número uno de «los de abajo» —como gustaba decir— y de la humanidad entera.

A la vez, supo que había que combatir los defectos de «los nuestros», y no cesó de desarrollar una actividad crítica contra los crímenes del estalinismo y contra las múltiples deformaciones políticas y morales experimentadas por quienes dicen luchar por causas justas, por «nuestra» causa. No creía que la izquierda pudiera tener credibilidad sin autocrítica. La veracidad era para él una virtud capital, un caso destacado de la unidad indisociable que debe imperar entre ética y política.

Esta entrega de *mientras tanto* habla de sindicalismo, de política revolucionaria, de democracia, de partidos políticos y movimientos sociales, de utopía —palabra que utilizó profusamente y que le gustaba por su ambivalencia al recoger la aspiración a un mundo mejor y las dificultades para lograrlo. Presenta un pensamiento que nos ayuda a entender lo que está pasando y a allanar el camino para dar con una alternativa política esperanzadora y viable, un pensamiento, según uno de sus discípulos, que es «insumiso y antisistema, discreto y afectuoso» y apunta al comunismo como «ideal que brota de una pasión razonada». Presenta a un pensador combativo, tenaz, serio y laborioso, pero también afectuoso e irónico, pese a los contratiempos: una persona «derrotada, pero de buen humor».

La «Carta de la redacción» del nº 105 del *mientras tanto* electrónico expresa una valoración colectiva de la personalidad y la trayectoria de Paco que no creemos necesario repetir aquí. La urgencia con que la revista ha optado por rendirle homenaje va en detrimento de la completud y seguramente de la solidez que se podía esperar de la revista que él contribuyó decisivamente a fundar y consolidar. Somos conscientes de estas limitaciones. Pero sabemos que la herencia de Paco irá dando frutos y su recuerdo seguirá inspirando otros homenajes y conmemoraciones de los cuales *mientras tanto* no estará ausente.

Cordialmente,

La redacción de *mientras tanto*

## En busca de la utopía

RAFAEL ARGULLOL

En el año 2004 estuve en la ciudad de Pátzcuaro, en el estado mexicano de Michoacán. Se trata de una ciudad colonial admirable que, a diferencia de la mayoría de ciudades de este tipo repartidas a lo largo de la geografía de América Latina, ofrece al visitante una sensación de continuidad. Y, en efecto, Pátzcuaro ha sido una ciudad permanentemente habitada, sin apenas altibajos, desde su fundación en el siglo XVI. A parte de la monumentalidad del conjunto la ciudad me introdujo a dos escenarios impresionantes.

El primero de ellos es una pequeña isla situada en el lago de Pátzcuaro. En la que se hace particularmente viva la celebración de los muertos que tanto llama la atención a los no mexicanos. Como mi visita se efectuaba a principios de noviembre tuve la ocasión de asistir, en el Día de Difuntos, a una singularísima celebración de la festividad en dicha isla. En la víspera miles de personas se reunieron en el cementerio, con velas en la mano y transportando comida y regalos para los muertos. En medio de los ritos tenían lugar diversas representaciones, de gran belleza plástica, que aludían a la muerte y a la resurrección. Luego me informaron que en esas tierras llegaba a su cénit la gran tradición del Día de Difuntos que se celebra, como es sabido, espectacularmente en todo México.

Como contraste, el segundo escenario era muy luminoso. Me refiero a la plaza mayor, porticada, de Pátzcuaro. Creo que en mi vida no había visto un espacio tan armonioso, si exceptuamos algunos rincones creados durante el Quattrocento toscano. Resulta difícil explicar la causa última de esa sensación de armonía, si bien era fácil apreciar una particular elegancia en las proporciones del recinto y un gran equilibrio entre los componentes que lo integran. Durante el viaje, en referencia a esta plaza pero también a muchos

7

otros lugares de Michoacán, surgió el nombre del obispo Vasco de Quiroga. Confieso que por aquel entonces yo tenía una vaga idea de este hombre y me propuse recabar más información a mi regreso. Tenía mucha curiosidad por saber el talante de un hombre al que se asociaba tan directamente con un paradigma de la armonía como era la plaza de Pátzcuaro.

A mi vuelta de México, ya en Barcelona, no tuve ninguna necesidad de acudir a los libros ni a ninguna otra fuente de información para hacer tal consulta. Simplemente me encontré rápidamente con el interlocutor adecuado. Este era Francisco Fernández Buey, y lo sabía todo acerca de Vasco de Quiroga.

Yo conocía a Paco Fernández desde hacía varias décadas, desde las coincidencias en el movimiento estudiantil, más exactamente. A lo largo de tantos años siempre habíamos tenido una cálida relación, aunque hubo un largo intervalo de tiempo en que apenas nos vimos. Sin embargo, al coincidir en estos últimos años en la Facultad de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra nuestro vínculo cotidiano se hizo mucho más constante. En la universidad nuestros despachos estaban muy cercanos y a menudo coincidíamos al acabar la tarde, ocasión para conversaciones amigables y fructíferas.

Uno de los temas que en los últimos años le interesó de manera muy sobresaliente a Paco Fernández era el del utopismo en América Latina, tras la colonización hispánica. Son bien conocidos sus estudios sobre Bartolomé de las Casas y, en general, sobre los movimientos de resistencia contra la explotación de los indios por parte de los conquistadores. En nuestra primera conversación después de mi viaje mexicano advertí que también la figura de Vasco de Quiroga le merecía un elevado interés. Fue Paco Fernández quien me explicó la trayectoria de este tardío obispo, su heterodoxia respecto al poder del estado y de la iglesia y sus esfuerzos por trasladar el utopismo renacentista a la tierra recién colonizada. Vasco de Quiroga fue un activo defensor de los indios de la sierra de Michoacán, oponiéndose a los pillajes y asaltos del poder, y al mismo tiempo fue un muy talentoso introductor de visiones utopistas en América. De hecho Pátzcuaro entero, y en especial su maravillosa plaza, tenían directamente que ver con ese utopismo a través del cual la igualdad de los seres humanos quería ser canalizada en un plano estético. Dicho de otra manera: lo bello era instrumento de lo justo.

Las consideraciones acerca de la obra de Vasco de Quiroga nos llevaron, con el transcurso de los días a varias conversaciones sobre el tema de la utopía. Eran diálogos informales en los pasillos de la Facultad y a veces en el claustro de la misma. Como desde hace muchos años yo he estado interesado en la cultura del Renacimiento, el humanismo de Vasco de Quiroga nos sirvió a Paco y a mí para repasar algunos aspectos del utopismo en la historia.



Hablamos mucho de las utopías de Campanella, Moro y Francis Bacon. Paco, que era un gran experto en la cuestión, opinaba que Vasco de Quiroga trató de trasladar directamente la utopía de Tomás Moro a América. No obstante, de las grandes utopías del Renacimiento, quizá la que nos ocupó más tiempo fue *La ciudad del sol* de Tomaso di Campanella, seguramente por la trágica paradoja de que una propuesta tan evidentemente dominada por la luz fuera escrita en las tinieblas de una mazmorra, ya que su autor estuvo condenado, por hereje, por el poder español de Nápoles. Hablamos mucho de los mecanismos psicológicos que permitieron la realización de una paradoja de este tipo y de la enorme resistencia moral que eso implicaba.

De un modo más general, el tema de las utopías nos ocupó en varias sesiones, reflexionando acerca de su grandeza y de su dramatismo. Desde *La República* de Platón hasta lo sucedido en el siglo xx con las poderosas utopías ilustradas y románticas. Mi perspectiva era que, por lo común, las sociedades utópicas dibujadas por escritores y pensadores entrañaban una concepción demasiado perfecta del ser humano que el hombre, en la práctica, se encargaba de desmentir. Literatos y filósofos habían tenido la tentación de la obra de arte perfecta a la que la humanidad, para su bien, tenía que adaptarse. Paco era más optimista y creía que lo que había sucedido históricamente era que las utopías todavía no habían podido ser conseguidas. Veía lo ocurrido en el siglo XX como una deriva trágica de algo que, sin embargo, en el futuro podía ser conseguido.

En lo que sí estábamos de acuerdo era que la tensión utópica era imprescindible para la vida humana e, incluso, para el pensamiento mismo. La necesidad de deseo que implicaba la utopía era lo que permitía al hombre formular proyectos para su existencia, más allá de un estricto utilitarismo. En este sentido, frente al pragmatismo a menudo nihilista de la actualidad, era imprescindible volver a los caminos de la utopía, si bien sin dogmatismos ideológicos.

Las charlas con Paco Fernández eran para mí, siempre, de un gran estímulo intelectual. Además de al amigo, echaré en falta esas conversaciones fascinantes y consoladoras. Cuando pienso en la armonía de la plaza de Pátzcuaro, en Michoacán, me acuerdo asimismo de las palabras de Francisco Fernández Buey.



## Francisco Fernández Buey

### La incesante búsqueda de una alternativa de izquierda

JAUME BOTHEY\*

Francisco Fernández Buey (Palencia 1943), es filósofo y comunista y uno de los pensadores más lúcidos en la crítica del sistema actual. Catedrático de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Es uno de los grandes expertos internacionales en la obra de Gramsci. Autor, entre otras obras, de *Contribución a la crítica del marxismo cientificista*, *La ilusión del método*, *La gran perturbación*, *Leyendo a Gramsci*, *Marx (sin ismos)*, *Guía para una globalización alternativa*, *Poliética*. Participó en la lucha antifranquista como militante del PSUC. Contribuyó con Manuel Sacristán a la creación de las revistas *Materiales* y *Mientras Tanto*. Activista en diversos movimientos sociales. En la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona coordina la Càtedra UNESCO sobre estudios interculturales.

*En nuestro mundo de la cultura, hablar de Francisco Fernández Buey es hablar de izquierda, pero de una izquierda que sin dimitir de las ideas acepta el diálogo. Uno diría que el principio ético de este diálogo es la presencia del «otro» sufriente. Y de esta realidad quedó impregnado desde sus primeros contactos con el marxismo.*

La primera cosa que querría decir es que a mi lo de considerarme marxista o no, siempre me ha parecido una cosa secundaria. Aunque pueda parecer otra cosa desde fuera, no es mi asunto. También para Manolo Sacristán lo de ser marxista era tan secundario que en discusiones bastante serias que tuvimos

---

\* Entrevista publicada en *Iglesia Viva*, n.º 246 (abril-junio 2011), pp. 73-90.

con amigos y colegas Manolo quería considerarse fundamentalmente comunista. Yo también. Para mí, el marxismo es una historia de la que han salido muchas cosas. Siempre consideré que eso del marxismo había pasado a ser uno de los elementos de la cultura superior y que, para entendernos, había marxistas de derechas y marxistas de izquierdas. La línea divisoria de la lucha social y política en nuestro mundo, no pasa por ser marxista o no marxista. De estudiante ya me encontraba más a gusto en las batallitas cotidianas con gente que no eran marxistas sino que eran anarquistas, cristianos o socialistas utópicos, que con los marxistas.

Creo que hay que hacer un esfuerzo por superar confesionalidades de cualquier tipo y caminar hacia una cultura laica tolerante, consciente de las dificultades, de lo que ha sido la cultura laica de izquierdas hasta ahora. Manolo Sacristán tenía muy claro que uno de los problemas principales del marxismo es que nunca ningún marxista había dicho nada interesante sobre un tema tan clave para las personas como la muerte. Nuestras cosmovisiones, que se pretenden globalizadoras, no tienen explicaciones para casi nada de lo profundo, no sólo de la muerte, sino de casi ninguno de los grandes problemas de la persona, por ejemplo de la relación entre mi yo privado y mi yo público. Estudiar la tragedia de Gramsci podría ayudarnos a vislumbrar algo en esta línea.

*De manera reiterada en tus escritos te refieres a Gramsci como al inspirador de aquella manera de entender el marxismo que se llamó marxismo cálido, no metido en un cajón. Creo que somos muchos a los que Gramsci nos ha enseñado a leer la realidad y a mantener la claridad en la propuesta.*

Para mí Gramsci siempre ha sido el marxista por antonomasia. Empecé a leer cosas sueltas en el 63, y a partir de conocer a Manolo Sacristán de manera más sistemática. Siempre he considerado que Gramsci hizo una lectura de Marx filológicamente no adecuada, pero que gracias a esta lectura filológicamente no adecuada, hizo avanzar el marxismo, p.ej., su noción de ideología es muy distinta de la de Marx.

Y por descontado lo admirable de Gramsci es su biografía. Que con sus características aguantara lo que aguantó, y lo aguantara con aquél talante moral hasta el final y el sentido del humor que tuvo pone de manifiesto que fue un fuera de lo normal. Todavía hoy en el curso de filosofía de las humanidades doy como tema una comparación entre Gramsci y Simone Weil, porque de todos los personajes del s. XX que he leído con pasión, son los que más me han impresionado, Aunque por otra parte son muy distintos. Probablemente si les hubiéramos puesto frente a frente en una habitación, que podría haber sido igual que aquella en la que Simone Weil coincidió con Trotski, habrían

saltado chispas y no hubieran podido ni hablar, sin embargo, lo que pensaron, lo que hicieron, lo que escribieron, aun procediendo de tradiciones distintas y pensando con su propia cabeza, tienen muchos puntos de contacto.

Entre las personas que yo considero que me han influido mucho es Valentino Gerratana, por quien yo siempre he tenido mucho respeto, por una parte era un rojo que había estado desde el principio en la resistencia, no como tantos otros que se hicieron rojos después. Era muy fino en el ámbito de la historia de las ideas. En este libro que yo mismo traduje *Las investigaciones sobre la historia del marxismo* es muy fino tratando todos los temas, lo mismo cuando habla de Darwin o de Marx. La edición crítica que hizo de la obra de Gramsci es excelente. Era un hombre nada simpático, muy serio, pero muy competente. En uno de estos congresos gramscianos, en el que precisamente estaba uno de los hijos de Gramsci, el músico, que debería encontrarse incómodo ante tanta gente que pretendía conocer a su padre y él no lo había conocido, me impresionó mucho la manera respetuosa de Valentino de tratar al personaje. En estas ocasiones los biógrafos siempre tratan de poner «espléndidos...» y Valentino me pareció serio, discreto.

Además, ya he dicho en muchas ocasiones que me siento deudor, evidentemente de Manolo Sacristán, pero también de José María Valverde, de Emilio Lledó y de tantos otros. Quiero resaltar que de joven tuve mucha suerte en la Enseñanza Media. Tuve un par de profesores excelentes: Jesús Alonso Montero, crítico literario galleguista y comunista, y José Rodríguez Martínez que había estado haciendo estudios en Alemania y de allí vino enamorado del joven Marx y en el año 59 y en una fiesta de Santo Tomás nos soltó un discurso sobre el materialismo y el Marx joven que sorprendió a todos en aquella Palencia dormida.

*Evidentemente una de las mayores dificultades que algunos autodenominados marxistas han puesto al marxismo ha sido la excesiva ideologización de los problemas. En esto, algunos sectores cristianos, aunque con procedimientos que podríamos calificar de paternalistas, se han acercado más a la gente.*

Totalmente de acuerdo. Te pongo un ejemplo: en el año 79 u 80, en la redacción de *Mientras Tanto* tuvimos una discusión sobre el tema de la miseria, el hambre, la calle. Empecé a plantear cómo veíamos y qué alternativa teníamos al problema de la pobreza en la calle. Es muy llamativo, ves en TV gente que le preguntan «¿y usted qué hace cuando se encuentra a la entrada del metro de Madrid o de Barcelona una multitud de pobres que piden?, ¿qué hace usted?». Para mí, la respuesta a «¿qué hace usted?» es mucho más importante que la manifestación teórica de los principios ideológicos. Es decir, ¿qué hace un marxista ante esto? Pues puede hacer dos cosas, la primera, si

es un leninista estricto, puede hacer lo que hizo el Lenin joven:»nada de dedicarse a la alfabetización de los campesinos, porque lo que nos interesa es profundizar las contradicciones ». La conclusión de eso hace tiempo que la sé, y Lenin cuando se estaba muriendo también: empezar a alfabetizar a la gente 20 años después, en condiciones mucho peores que las de 20 años antes y diciendo que no puede haber socialismo con analfabetos.

Mi punto de vista es que no hay cultura laica que dé respuesta a los grandes problemas de la humanidad, la pobreza, la droga, la emigración, etcétera. ¿A dónde lleva una reflexión como esta?, pues a una consideración sobre los movimientos religiosos de hoy día: ¿por qué la religión, a pesar del momento tan reaccionario como el que hay, presenta tanto atractivo para tanta gente pobre?, pues porque por lo menos atiende los problemas verdaderamente graves para una parte importante de la humanidad. Igual desde la otra perspectiva, ¿por qué hay tanto fundamentalismo en el mundo? Pues porque el fundamentalismo religioso es, si queremos lo podríamos llamar como lo llamaba Marx: «el suspiro de la criatura oprimida», de acuerdo! Pero hay momentos en los que atender el suspiro de la criatura oprimida es más importante que la duda eterna y evidentemente más que el poder establecido.

*Planteas problemas muy de fondo y que están en el corazón mismo de muchas de las mutuas anatemas a lo largo de la historia entre cristianismo y marxismo o también, en el mismo corazón del encuentro.*

El diálogo cristiano-marxista o el encuentro con Garaudy y otros que en el momento de la crispación representaban la corriente más dialogante, para mí no era un diálogo teórico, siempre fue como un diálogo práctico, ético-político. Así lo veía también Manolo Sacristán. El diálogo es fundamental en el momento en que te estás encontrando cotidianamente con gente que tienen otras perspectivas y que a pesar de eso los sientes como hermanos. No se trata tanto de buscar argumentos para saber qué tenemos que criticar o como tenéis que defender la religión, sino de buscar formas para trabajar juntos.

*Desde esta perspectiva parecieran casi absurdas —aunque nada de lo que se hace intentando buscar acuerdos es absurdo—, por ejemplo, las famosas conversaciones sobre ateísmo que se celebraron en centroeuropa y Viena, de la Paulus Gesellschaft. Personalmente estuve muy cercano a algunos grupos de Italia que estuvieron siempre en la polémica. Recuerdo a Ernesto Balducci, Giulio Girardi y a tantos otros que tenían una larga tradición de relación con el PCI y escribían en L'Unità.*

Creo que no, yo no haría una crítica radical a eso. Sabiendo lo que había habido antes, este intento de aproximación en el plano de las ideas fue

buena cosa, herencia de lo que representó Juan XXIII de apertura, el sentido vital por el deseo de encontrarse. Lo que ocurre que llegó un momento que se quiso dar a estos diálogos la categoría de lo más importante, como si del debate ideológico naciera la paz. En cambio para mí eso del diálogo ha sido siempre el vínculo entre las personas, y por eso para nosotros era mucho más importante el diálogo en la práctica. Y las aportaciones de Balducci o Girardi y tantos otros fueron importantes tanto por sus aportaciones teóricas como por su acercamiento personal, que en muchos casos les llevó a condenas desde la Iglesia. Desde aquí, desde España, se valoraba sobretodo su valentía personal. En estos momentos yo echo a faltar estos puentes de comunicación estables entre el debate ideológico y las actitudes de compromiso.

La primera vez que tuve que plantearme esto de manera formal fue en el 68. En la organización del PSUC, en la que yo estaba, alguien planteó si un católico podía estar en la organización, porque, claro, «nosotros somos marxistas, ateos...» y entre estudiantes, eso de la diferenciación entre creyentes y ateos parecía muy importante... Y la discusión era porque se sabía que era creyente. «¿Y qué cojones tiene que ver?», dije. Está dispuesto a luchar contra Franco, ¿qué nos importa lo que crea?»

*Entre nosotros la figura que de manera más emblemática personificó este debate fue Alfonso Carlos Comín, con su famoso eslogan «Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia». Pero entre Alfonso y Manolo hubo un largo debate. Personalmente siempre entendí que no se trataba de un debate ideológico, sino político acerca de si un cristiano podía ocupar cargos en el partido. Paralelamente, amigos como González Ruiz o González Faus veían con prevención el nuevo grupo de Cristianos por el Socialismo y en cambio valoraban en gran manera el impulso ético que suponía.*

A Manolo no le interesaba el debate en los términos ideológicos, no quería discutir con Alfonso por eso. Y no hubiera entrado en este debate si no hubiera sido por la gente de base del PSUC, que andaban siempre con «los Bandera Roja, Comín y otros se valen del pretexto del cristianismo para copar cargos en el partido». Es más, cuando preparaba la edición de sus escritos para Icaria, no incluyó el famoso artículo que había salido en *Materiales* sobre esto y que provocó la respuesta de Alfonso y tanta polémica. Y no lo había metido, me dijo, por dos motivos, «porque yo sólo he puesto la pluma a lo que los obreros me pedían que dijera», y «porque yo no quiero discutirme con Comín en este punto». Zanjó el debate acerca de la compatibilidad entre ser cristiano y ser comunista con aquella afirmación: «la prueba más evidente que se puede ser cristiano y comunista a la vez es el propio Alfonso Carlos Comín». Ciertamente, Manolo nunca se habría discutido con nadie

por sus creencias religiosas profundas. Siempre le importó mucho más el respeto profundo a la persona que su creencia. Y a mí también.

*De hecho en la práctica esto se plasmó en tu colaboración y en la de Manolo Sacristán en la Escuela de Adultos de Can Serra. Fue insólito que dos «comunistas», intelectuales conocidos y miembros del partido, participaran en una Escuela de Alfabetización de obreros organizada por una parroquia en un barrio obrero de l'Hospitalet. Manolo estuvo hasta que no pudo más ya por la diálisis. No sé si corresponde decirlo aquí, pero ha sido uno de los testimonios que más me han ayudado posteriormente. También José María Valverde estuvo. Con él, además, allí mismo compartimos una huelga de hambre por Nicaragua.*

Ciertamente con estas y otras acciones tuvimos la suerte de ser protagonistas de búsqueda de espacios de encuentro. Hoy en cambio vivimos otra situación.

En el plano teórico y de las ideas el reto principal de una izquierda renovada es encontrar un camino intermedio entre los varios fundamentalismos y eso que se llama postmodernismo. El problema es que a medida que se agudizan los conflictos no estoy seguro de que vaya a haber tiempo suficiente como para construir un pensamiento así. En este momento soy pesimista sobre las posibilidades de construcción de una opción intermedia. Los fundamentalismos van a crecer más a medida que aumente lo que es una crisis muy global de valores. Y las respuestas a los fundamentalismos están siendo tan duras y tan prepotentes que van a dar lugar a un aumento todavía mayor de los fundamentalismos.

*Estás planteando de nuevo el tema de la laicidad.*

Pues sí, pero a pesar de lo que parece no es tan fácil. Más allá de la distinción ya consagrada entre laicidad y laicismo, hay que andar con cuidado para que a pesar de las palabras nadie quede apartado. En algunos debates he visto cómo las dos formas tradicionales hispánicas de pegarse sobre estos problemas seguían existiendo en las cabezas de los unos y de los otros. El anticlericalismo de los unos prolongado en la antirreligiosidad sin distinciones y la sospecha de los otros. No estoy diciendo que se reproduzcan debates antiguos porque las circunstancias han cambiado, pero sí es posible que se reproduzcan las actitudes cainistas de siempre.

Por ejemplo, sigue estando presente el recuerdo de la Guerra civil y toda la carga de sentimiento que había debajo de lo que ocurrió. Creo que aquí esto jugó en un doble sentido. Para unos el aspecto central de la Guerra Civil fue un enfrentamiento del pueblo contra la Iglesia... para otros, entre los que me



cuento, era la lucha entre clases sociales, y por otra parte con grandes errores. La misma declaración de Azaña «España ha dejado de ser católica» fue un error político importante.

*Pero la declaración de Azaña era más una constatación sociológica que una declaración política. Se trata de una frase sacada del contexto de su discurso. En el mismo párrafo, unas líneas antes dice que España en el renacimiento era de mayoría católica, que personajes como Santa Teresa y San Juan de la Cruz eran fruto de una espiritualidad colectiva, pero que en el Siglo XX ya no es así...*

Sí, pero lo que empieza siendo una constatación sociológica acaba siendo una declaración normativa, política. Todas las declaraciones que pueden ofender a colectivos acaban reafirmando a las minorías en sus convicciones; es decir, acaban teniendo consecuencias políticas. Parecida a aquella otra declaración de Marx diciendo que «los obreros no tienen patria». Si se les hubiera preguntado probablemente muchos habrían dicho que no la tenían, pero generó anticuerpos entre los que sí quieren tenerla.

*Pero es que la derecha está haciendo continuamente declaraciones de estas características que ofenden... las mismas declaraciones de Benedicto XVI antes de bajar del avión respecto de la laicidad en España eran una provocación.*

Sí, pero no vamos a ser iguales que ellos!, no vamos a caer en lo mismo, no debemos parecerlos, por mucho que lo diga el papa. Y no es que me ponga ahora yo a defender que España sigue siendo católica! . Pero aquí tenemos la insana tendencia, en términos unamunianos, a colgarnos de los malos argumentos de los unos a los otros. Por ejemplo, sabemos que hay un montón de cafres en intereconomía, etc, pero la escuchan y la ven cuatro gatos, son pocos. Somos nosotros, con nuestros con nuestros comentarios, que les damos más importancia que la que tienen.

*El debate para fortalecer la personalidad en momentos de crisis.*

El debate es lo que echo a faltar en casi todos los problemas básicos de la sociedad. Ha llegado una situación en la que desde el punto de vista teórico, ideológico, hay que rediscutirlo prácticamente todo. No hay una reflexión global. Una cosa es la superposición de discursos y otra la discusión y puesta en común de una reflexión político-teórica. La reflexión conjunta y el debate es todavía muy insuficiente. Y el debate es necesario para crear convicciones.

¿Qué explicación tiene el hecho de que gente que parecía que tenían convicciones socialistas o de izquierda de repente aparezcan del lado contrario, en la extrema derecha o con actitudes racistas? Si uno es un currante y se siente sentimentalmente rojo e identificado con su tribu o familia ideológica, la cual en un determinado momento hace aguas y se queda sin identidad y además cada día ve más norteafricanos que vienen y empieza a percibirlos como competidores de trabajo... Entonces, cuando su identidad se pierde y hace «crac», puede empezar a decir y hacer burradas.

Evidentemente no confío sólo en la razón, pero sí afirmo que faltan referentes ideológicos claros. Y la inmediatez, ganar la pequeña batalla, no nos puede hacer perder el horizonte. Aquella frase «debemos distinguir entre la ética y la política», siempre me ha puesto de los nervios, la diga quien la diga y aunque se diga por buena voluntad, para ser prudentes.

En uno de estos trabajos académicos que se mandan a los estudiantes tuve que exponer ante José María Valverde el concepto de alienación. Al terminar, con un tono de simpática ironía me dijo: «Oye Paco, tu crees que una cosa tan gorda, tan gorda como la alienación humana se puede superar con algún régimen político?». Yo me cabreeé mucho, porque yo veía clarísimo que sí. Pero tenía razón, era la pregunta del millón, claro, «evidentemente algo tan serio como la alienación humana no puede superarse con ningún régimen político».

*Siempre he considerado tu libro de La Gran Perturbación como uno de los mejores libros de teología que he leído.*

De teología no es, pero de todos los libros que he escrito seguro que es al que le he dedicado más tiempo. Porque empecé a trabajar en él estando todavía en Valladolid y me llevó cuatro o cinco años. Había dos cosas que me interesaban, la figura de Bartolomé de las Casas y su pensamiento sobre los indígenas y amerindios, y comenzar una reflexión a fondo sobre lo que ya estaba empezando a ocurrir en los ochenta con los inmigrantes. El viejo tema del encuentro entre culturas se convierte en desencuentro y en el caso de América Latina en encontronazo.

*Cuál era el contexto de las controversias, de Ginés de Sepúlveda, la relación conflictiva entre ambos, el papel de los grandes inquisidores, su difícil relación con la estructura.*

En el contexto había varios asuntos, todos interesantes. Por una parte, la discusión filosófico-teológica: los que son de una cultura diferente a nuestra cultura cristiana o que no han tenido ninguna relación con el cristianismo

son considerados infieles. En esto Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda tienen posiciones muy encontradas. Ambos se inspiran en Aristóteles o en Tomás de Aquino. Ginés es un humanista renacentista que se ha formado en Italia y como humanista tiene una punta claramente laica. Bartolomé es un dominico que tiene una formación igual de tradicional que Ginés, pero en el momento decisivo, al responder a la pregunta «cómo son los otros», «qué opinamos sobre los otros», a pesar de inspirarse en la vieja teoría de Aristóteles sobre la servidumbre de los bárbaros, rompe con él y con un empirismo herético se atiene a lo que él ha visto con sus propios ojos, afirma «son iguales que nosotros», «formamos parte de la misma especie», «lo que llamamos barbarie no se puede entender en el sentido de que hablen otra lengua o tengan otra cultura», no por la diferencia cultural. Ese es el aspecto filosófico o teológico.

Pero hay otros aspectos interesantes desde el punto de vista político. Curiosamente la postura de Bartolomé de las Casas hasta 1550 es una posición relativamente aceptada por la monarquía, Carlos V y sus consejeros, pero después, con el gobierno de Felipe II eso cambia de manera radical. Y mi tesis es que cambia sobre todo por motivos económicos. Felipe II estaba endeudado con los banqueros italianos y holandeses, y tiene pocos sitios de donde sacar el dinero. Y sólo lo puede sacar del pueblo con mayores impuestos, de la Iglesia, la gran potencia económica del momento, o de las minas americanas sobreexplotando a los indios. Y entre los grandes poderes de la iglesia del momento hay una tremenda discusión a partir de 1555 sobre la base del «de dónde sacar» para pagar las deudas, que acaba enfrentando al que iba a ser Gran Inquisidor, Fernando Valdés y al que había sido arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza de Miranda. Y en esta discusión Bartolomé de las Casas está con Carranza de Miranda, que fue acusado de protestante y que murió en las mazmorras en Roma.

Era un tema apasionante porque se juntaban los debates acerca del choque entre culturas, la relación entre los problemas ideológico-económico-políticos en la España de Carlos V y Felipe II y la intervención de un personaje que seguramente no ha habido dos iguales en la historia de España. Porque Bartolomé de las Casas es un tipo interesantísimo en la defensa de los indios. Como anécdota puedo contar lo que viví en la UNAM de México. Estaban representando en el teatro de la Universidad una obra de teatro titulada «La controversia de Valladolid, 1550-1551» basada en el librito de Jean Claude Carrière, que luego se trasladó al cine. Había una 500 personas entre 18 y 25 años. La obra es el diálogo entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda acerca de los amerindios, que reproduce literalmente las actas de la controversias. Lo curioso era que los chavales tomaban partido, aplaudían al actor que representaba a Bartolomé de las

Casas y silbaban al que representaba Ginés de Sepúlveda. Se comprende porque sigue siendo un tema actual.

*Cómo se entiende el enfrentamiento dentro de los mismos dominicos, de una misma familia religiosa.*

Sí, fue un enfrentamiento serio. Primero fue teórico, ideológico. Dentro de los dominicos había varias influencias. Por una parte la de Tomás de Aquino, en cuya doctrina se habían formado todos, pero dominico fue también Savonarola, a finales del S. XV, cuarenta o cincuenta años antes, que representa un punto de vista oficial casi herético, con dos caras, una profundamente transformadora, profética, de retorno a lo que fue el cristianismo primitivo, y otra conservadora, más conocida, crítico de las nuevas costumbres renacentistas que habían sido potenciadas por los Médicis del siglo XVI, y más crítico todavía del comportamiento del papa Alejandro Borgia. Se suele decir que Bartolomé de las Casas, así lo escribió el historiador de las ideas Maravall, era un savonaroliano utópico, mientras que Ginés de Sepúlveda, y la mayoría de los inquisidores, también dominicos, por ejemplo Fernando Valdés, no tienen esta línea, han sido tomistas estrictos.

Pero hay otro factor, que tiene mucho que ver con el poder de la Iglesia en este momento. El enfrentamiento principal se produce entre Fernando Valdés, dominico, arzobispo de Sevilla y al mismo tiempo Gran Inquisidor, y Bartolomé Carranza de Miranda apoyado por Bartolomé de las Casas. Bartolomé Carranza había sido arzobispo de Toledo y la persona más próxima al monarca, autor de un importante catecismo muy difundido en la España de 1550, y a partir de la cuestión «de dónde sacar el dinero» tiene un enfrentamiento importante. Yo diría que en un primer momento el enfrentamiento fue político, pero poco a poco el Gran Inquisidor lo considera ideológico-religioso. Porque lo implican en la conjura luterano-protestante, como si Carranza hubiera sido un protestante.

Vaya, parecido a las purgas en la Unión Soviética. De repente los que habían sido los principales teóricos e ideólogos, pasan a ser condenados y a la cárcel. Después de su Catecismo, ¿quién podía acusarle? El origen fue una delación forzada por torturas de alguien que le conoció y en el juicio, en Valladolid en 1551, le obligan a decir que Carranza había tenido que ver con el protestantismo. El pobre hombre, ex-arzobispo de Toledo (para la época, lo que hoy sería el Cardenal Primado, la primera autoridad religiosa), muere en la cárcel. Y lo más hermoso de esta historia en relación con Bartolomé de las Casas, ya muy viejo, es que no sólo da su apoyo a Carranza que está siendo perseguido sino que su valentía le lleva a ir más allá en el apoyo a los indios.

*Conflicto intercultural, relación entre capitalismo y protestantismo.*

Evidentemente el primer objetivo de los conquistadores que van a América es el dinero. Y el primero Colón. Pero había dos tipos de personas: las que pensaban exclusivamente en el dinero y los que eran cristianos sinceros, que iban a evangelizar y se dieron cuenta en la contradicción que suponía ir a evangelizar e ir a por el dinero. Yo diría que de todos los que fueron allí, una gran parte eran de los buenos cristianos, gente que tenía la idea de entonces de una sola moral, ética, con carácter universalista que tenemos que transmitir a todo el mundo. Bartolomé de las Casas va con su padre y va por el negocio, pero después del sermón de Montesinos cambia, ve que ahí hay una contradicción.

*¿Crees que en el afán de conquista hubo una cierta influencia del pensamiento económico calvinista?*

No creo que entre los que fueron a América entre 1500 y 1550 hubiera cuajado el protestantismo. Una parte eran reformadores en la línea erasmiana, y este es el gran equívoco de esta época, entre 1530 y 1550. Entre estos años, entre dominicos y franciscanos, hay un predominio de esta línea erasmiana de reforma de la iglesia. Erasmo tuvo una enorme influencia en la España de esta época. Antes del luteranismo o calvinismo, la gran mayoría de la gente ya había asumido la idea de la necesidad de reforma en la iglesia, pero al cabo de veinte años aquello mismo es interpretado como un paso al protestantismo, y reinterpretado políticamente para hacer prevalecer el propio punto de vista. Bartolomé de las Casas era sobre todo erasmista y savonaroliano y muy antiluterano. En algunos de sus escritos el nombre de Lutero está demonizado, como era habitual en el lenguaje de los dominicos de la época.

*¿Y qué te parece la opinión de Bartolomé de las Casas sobre los negros?*

Es verdad que siendo joven, viendo la debilidad física de los indios de América Latina, escribe explícitamente en favor de traer negros que son más fuertes. Pero se suele olvidar que treinta años después escribe que en esto se equivocó y que los negros son igual que nosotros. Pero esto habría que explicarlo sin ninguna maldad por su parte. Esta manera de ver, siendo joven, es parte de su bondad, no conoce a los negros, lo único que sabe es que son más fuertes. En aquel momento medir la capacidad personal en función de los rasgos era lo normal. Y los indios del Perú o de Centroamérica son bajitos, pequeñitos, supuestamente débiles, mientras que los negros que empezaban a llegar son mucho más fuertes. Está ya muy documentado que al poco tiempo hizo autocritica en este punto.

*La isla de Goré, en el conjunto de las costas, entre 15 y 25 millones de esclavos. Lo de la Casa de los esclavos es tremendo.*

El colonialismo europeo entre el s .XVI y el XIX ha sido terrible. No nos damos cuenta de lo que ha representado: destrucción de pueblos, muerte, abandono de familias y cultivos...Pero hay una pequeña diferencia entre la colonización española y las francesas o inglesas. Aunque nos cueste a algunos reconocerlo, había todavía una cierta herencia de la legislación de Isabel la Católica que prohibió la esclavitud directa. Sus leyes no sirvieron para impedir la esclavitud, pero sí probablemente para mirar a la persona con otra mirada. El gran momento de la esclavitud fue el XVIII, fue creciendo de manera exponencial. Mejor Isabel la Católica que el Marqués de Comillas. También con veleros catalanes... Me llama la atención que haya historiadores que defiendan que la razón de la abolición fue que el tráfico no era rentable en términos económicos. La tesis de que el tráfico ya no era rentable en términos económicos la veo como una tesis repulsiva moralmente. Considerarlo todo sólo con términos económicos me pone de los nervios porque acaba dejando de lado el que haya tras siglos de resistencia. Además no tiene en cuenta que cuando en el parlamento inglés se prohíbe la esclavitud siguen traficando igual. Y si no fuera rentable no lo hubieran hecho.

*Diálogo interreligioso que plantea Bartolomé de Las Casas, la unicidad de Dios, que estaban al filo de la herejía, porque la única verdad era el cristianismo. Yo no lo puedo compartir pero los entiendo. Acepta los sacrificios humanos entre los Aztecas.*

Podríamos decir que sólo Bartolomé de las Casas y Montaigne son capaces de intuir y comprender la cultura «otra», y particularmente los aspectos más difíciles de esta cultura «otra». En este sentido Bartolomé de las Casas es un personaje único en su época. Probablemente porque lo que tiene en la cabeza sobre todo es la discusión con sus compatriotas, que le parecen unos hipócritas y perversos. Pero lo interesante es que luego a partir de ahí va encontrando argumentos que justifican lo que desde un punto de vista tradicional sería injustificable. Por ejemplo, en el tema de los sacrificios humanos se remite a que ya en el AT. había una historia del intento de sacrificio de Isaac por Abraham.

De hecho es uno de los primeros europeos en justificar lo que llamaríamos el relativismo cultural, es decir, darse cuenta que efectivamente somos una especie única y con diferencias culturales importantes. Pero lo más importante en él es que no es de los que deduce del relativismo cultural un relativismo moral, sino que es de los que sigue defendiendo un punto de vista universalista, basado en el relativismo cultural que permite la comprensión de otras mane-

ras de entender la moral, pero siempre con la posibilidad de comparar entre hábitos o costumbres de diferentes ámbitos culturales. Esto es una novedad absoluta en la época. Porque ya en ese tiempo se había difundido la idea de nas culturas superiores a la de estos «seres inferiores, o el hecho de verse superiores a otras culturas que se consideran inferiores. Bartolomé de las Casas es un precursor del Montaigne que escribe los «Essais» sobre los caníbales.

*¿Qué relación hay entre el multiculturalismo y la inmigración hoy?*

A mi me da cierto miedo relacionar lo que era un estudio histórico del siglo XVI con los problemas actuales de inmigración o choque entre culturas. Buscar esta relación es siempre muy delicado. Por eso cuando escribí el prólogo de este libro se lo di a leer a unas cuantas personas. Lo primero que habría que afirmar es que del encuentro entre dos culturas no siempre necesariamente se produce un choque cultural. En relación con América Latina lo que realmente hubo fue una invasión cultural. Los procesos migratorios que estamos viviendo, aunque la derecha utilice el término invasión, no son una invasión puesto que no es ofensiva, sino un traslado importante de poblaciones. Pero lo que tiene máxima fuerza en Bartolomé de las Casas es su capacidad para encontrar lo que nos une en lugar de lo que nos diferencia, de tal manera que no debemos estar siempre pensando en términos de superioridad o inferioridad. Aunque los procesos sean diferentes es importante dar claves hacia una mirada que nos permita la comprensión que formamos parte de un mismo colectivo.

*¿Podría entenderse que algunos sectores de la Jerarquía actúan con los criterios de Ginés de Sepúlveda?*

Desde luego, pero hay un argumento que paradójicamente sigue valiendo. Porque los que hoy se presentan como defensores de la tolerancia ilustrada y como seguidores del humanismo del renacimiento, en la práctica son los que promueven la ley de extranjería u otras medidas discriminatorias. Uno de los datos que podemos sacar de ahí es que la «tolerancia cristiana» de Bartolomé de las Casas basada en el empirismo herético es mejor que la tolerancia de los ilustrados del siglo XVI. Porque la tolerancia de los ilustrados se refiere a la tolerancia entre los europeos: «No seamos cafres y no nos matemos entre católicos y protestantes, etcétera entre nosotros», pero nunca tienen en cuenta las diferencias culturales con colectivos africanos o amerindios, realmente «otros» desde sus presupuestos culturales, y lo que sí tiene en cuenta la tolerancia lascasiana es la diferencia entre los verdaderamente «otros», aquellos con los que no tenemos las mismas bases. No se trata sólo de promover el respeto a la diferencia entre los miembros de una misma cultura, sino de

respetar a aquellos que provienen de culturas muy distintas. Por ejemplo Voltaire en el texto sobre la tolerancia habla exclusivamente de los conflictos ilustrados o entre religiones, entre europeos, pero si coges su obra de teatro *Mahoma* es tremendo, tiene el mismo carácter que tuvieron no hace tanto las caricaturas. Con esto no estoy diciendo que no haya derecho a parodiar o cachondearse de determinados aspectos del islamismo o de algunas expresiones culturales o religiosas o que no haya habido procesos de discriminación en otras culturas. Estoy diciendo simplemente que la convicción de la superioridad europea es tal que impide ver con ojos limpios que en otras culturas no-europeas puede haber posiciones parecidas. En el mundo actual hay una corriente supuestamente de defensa de los valores de la ilustración, sin embargo frente a los procesos migratorios actuales seguimos defendiendo la superioridad de nuestra cultura.

*El imperialismo se basa en esto, tanto el imperialismo militar como el económico «tenemos que ir a civilizarlos», pero esto tiene un profundo trasfondo económico.*

Incluso se llega a la paradoja que alguno de los ilustrados tolerantes ingleses está mandando cartas a los republicanos franceses y españoles después de la revolución bajo el lema «liberad las colonias» y dan muy buenos argumentos en favor de la igualdad cultural. Pero cuando se le plantea que Inglaterra debe liberar también sus colonias la respuesta es «nosotros somos diferentes, porque nosotros somos Ilustrados tolerantes... lo que ha hecho Inglaterra ha sido civilizar». En el «nosotros no somos...» coincidimos todo Occidente. La única vez que a mi me han echado de clase fue en la asignatura del Espíritu Nacional. El profesor, el falangista de turno, nos decía que nuestra civilización fue diferente de la de los ingleses, porque «nosotros llevábamos el evangelio». Con mis trece años le dije, «oiga, lo que los españoles hicimos fue liquidar a un montón de gente» y «zas, ¡vaya usted a la calle!».

*Para finalizar dínos cómo te sientes ante la situación actual del mundo, la globalización, la crisis, los movimientos sociales.*

El mundo está hecho un asco, Jaume. Una vez más el capitalismo demuestra que es el abismo. Yo cada vez estoy más entristecido. Las cosas se han ido poniendo muy mal y la sensación es que nos han robado las palabras y a la misma gente. Nos han desarmado políticamente e ideológicamente. El estado generalizado es de pesimismo y depresivo. Me llama tanto la atención las dimensiones de lo que ocurre y la poca reacción, tan poquísima resistencia, tan poca protesta, y particularmente en este país con un porcentaje tan enorme de desempleados, de tanto ERES y tantos EROS, y no ves, no ves... Me siento progresivamente identificado sólo con el grito de libertad de los humoristas.



Probablemente se pueden estar gestando cambios de mucha importancia, pero si hace dos años, al comenzar la crisis me hubieran preguntado por el futuro inmediato no me podía imaginar que llegaríamos a la situación en la que estamos, levantarse cada día con un nuevo recorte. Hay que volver a empezar. Pero desde el reconocimiento que estamos en un momento, por decirlo así, «pre-político».

*Como intelectual gramsciano tiempo atrás diste mucha importancia a la capacidad de la clase obrera organizada. Lo que en aquel momento, siguiendo la terminología del viejo maestro llamábamos «sujeto histórico», ¿como lo ves ahora?*

Ya hace muchos años que también en las discusiones así con la gente en partido yo decía que en mi opinión, la clase obrera no iría al paraíso porque el camarada Marx les hubiera dado la entrada directamente, sino que también para ellos el paraíso había que ganárselo y que el hecho de ser obrero no presupone nada. Cuando el «obrerismo» era una categoría moral o cultural, había que decir esto porque uno veía que había obreros tan hijos de puta como cualquier burgués, para decirle pronto y rápido. Pero hoy, cuando todo el mundo dice que ya no hay clase obrera y que eso se ha acabado, etcétera, quiero poner acento en lo contrario. No olvidemos que nuestro bienestar se fundamenta sobre la opresión de los últimos en todo el mundo y aquí con la inmigración. Es verdad que la clase obrera por el sólo hecho de serlo no va al paraíso, pero todo es comparativo.

«Motores únicos de la historia» probablemente no los hay. Pero el asunto es: ¿quién puede querer cambiar una situación de dominación, privilegio, de explotación y de opresión que no sean los miembros de lo que llamábamos clases trabajadoras?. No se me ocurre. Ya sé que Touraine y otros empezaron a decir en los años 60 que había otros sujetos de cambio de la historia. Yo no he creído en eso y sigo sin creer. No me parece que los que están establecidos en el privilegio puedan ser motores de cambios importantes en la historia. No hace falta ser marxista para darse cuenta que eso no es posible. Lo que pasa es que la clase obrera de hoy es una cosa radicalmente distinta de lo que hemos conocido desde el siglo XIX.

Lo que sí pasa es que en comparación con un sistema-mundo en el cual ser explotado, tener trabajo, es un privilegio, lo que Marx decía o lo que decíamos los marxistas de la clase obrera hasta hace poco, cambia mucho. Porque el término de comparación entonces era una idea vaga del tercer mundo. Pero el punto de vista era tan eurocéntrico que no los veíamos como trabajadores como los de aquí. Ahora eso se ve de una manera completamente distinta.

*¿Cómo ves el papel actual de la universidad?*

Tengo la impresión que tampoco la universidad va a poder hacer esta reflexión. Una de las cosas más negativas que han ocurrido en la universidad en los últimos años es la enorme fragmentación de conocimientos y disciplinas. No hay contacto, no hay prácticamente relación entre las distintas disciplinas sobre todo a la hora de analizar asuntos básicos. La universidad es un poco como «la ciudad alegre y confiada» de la obra de Benavente. Está viviendo como un apéndice institucional de lo establecido y sin plantearse problemas. Todo lo que sea problemático, que contribuya a poner en duda el sistema, en general está mal visto en la Universidad. No veo tensión moral en la universidad, ni en el profesorado ni en los estudiantes. Eso no quiere decir que no haya excepciones tanto entre profesores como entre los estudiantes, pero son islas, y habría que preguntarse por qué se hacen tan pocos esfuerzos para poner en comunicación las islas existentes aunque sólo fuera para convertirlas en un archipiélago. Atención, me refiero a las universidades nuestras, en las de Latinoamérica, de África y de Asia se está pensando mucho. En las de aquí, se piensa en cosas o muy técnicas o muy funcionales como el mantenimiento de los privilegios.

*Parece que casi todo el mundo está de acuerdo en que hay que «refundar la izquierda», pero el acuerdo con frecuencia se desvanece cuando se intenta llenar de contenido esta expresión. ¿Qué elementos te parecen determinantes para que pueda hablarse con propiedad de una refundación de la izquierda?*

La izquierda viene refundándose aproximadamente desde hace una década, en lo que se ha llamado el movimiento altermundialista. Ahí, en este movimiento de movimientos, están ya representados los sujetos del cambio. Ahí se ha ido bosquejando también lo que podría ser el programa para cambiar el mundo de base. Y ahí también una amplia red de redes para la configuración de una izquierda mundial. Lo que falta ahora es dar forma política organizada a todo este movimiento social y encontrar la palabra nueva y compartida para hacer frente a la barbarie existente.

*Este planteamiento ¿implicaría una refundación previa de la izquierda política?*

Depende de lo que se entienda por refundación. Desde hace ya bastantes años la izquierda política, sobre todo en Europa, ha seguido un camino inverso al que exigiría el proceso de globalización en curso. En vez de acentuar el carácter internacionalista con el que nació, se hizo cada vez más localista y particularista. Esto ha afectado también a los principales sindicatos, que por

lo general vienen limitándose a la defensa de los intereses de lo que antes se llamaba «aristocracia obrera», país por país. En estas condiciones la izquierda política y los sindicatos a ella vinculados han quedado desarmados para hacer frente a los poderes que hegemonizan el proceso de globalización.

*En muchas ocasiones has planteado el agotamiento de los partidos políticos y su incapacidad de encabezar una alternativa. Has se afirmado que el futuro está en los movimientos sociales y especialmente en el más emblemático, el movimiento de movimientos altermundialista. Sin embargo, en parte también estos movimientos parece que están hoy de baja, débiles, agotados.*

Una de las cosas que más llaman la atención es que las previsiones de la situación mundial del movimiento altermundialista se han cumplido a peor. Que sería ahora el momento de exigir lo que se proponían, pero se ha debilitado también muchísimo. No estamos en el momento de las grandes protestas de la época Bush en relación con la invasión de Irak. Aunque el movimiento ya había pinchado, creo que ha influido en el cansancio la ilusión colectiva que generó la elección y propuestas políticas de Obama. Ante el desgaste, la gente ha tomado una actitud de espera. Quizá la gente mayor pueda tener la sensación de «ya no doy para más». Pero no es sólo la gente mayor. En la universidad sigue habiendo el porcentaje de estudiantes majos, pero les veo con poca disponibilidad de moverse.

*Y también existen las dificultades de «otra forma de hacer política».*

La izquierda política tradicional, la formada por los partidos socialistas y comunistas hace tiempo que se declaró insolvente para cambiar el mundo de base. La izquierda verde que surgió en Europa a finales de los setenta con la pretensión de ser una nueva izquierda alternativa ya no se diferencia de la otra a la hora de la verdad en nada sustancial.

Para colmo, lo último es el aplauso a la guerra de algunos. ¿Cómo podemos decir que por la vía de las armas vamos a liberar a nadie? No se pueden defender al mismo tiempo las dos cosas, belicismo y pacifismo. En estos momentos, una de las formas posibles de no deprimirse es tener cosas a las que agarrarse: pequeñas comunidades, grupos, colectivos, amigos... donde uno comparte las penas y las miserias con los demás.

A nivel personal cuando las cosas van mal tengo la tendencia a meterme más en la historia de las ideas, las más alejadas de este mundo para ver si encuentro otro mundo, aunque sea del pasado, en que las cosas fueran mejor.



## La utopía de Francisco Fernández Buey<sup>1</sup>

ASCENSIÓN CAMBRÓN

Mi vida universitaria en la universidad de Barcelona (1970-75) está estrechamente ligada a Paco. Las primeras referencias sobre él me las proporcionó Manuel Sacristán en el curso 1970-71, en el despacho que éste tenía en Sant Gervasi de Cassolas. En los cursos siguientes Paco fue mi profesor y amigo hasta el momento de su fallecimiento; si su etapa final ha sido difícil, bueno es hacer memoria también de los malos tiempos por los que había pasado en la universidad. Basta recordar que, en el curso 1974-75, quienes le habíamos tenido como maestro en el estudio de Antonio Gramsci, fuimos víctima de las iras de Francisco Canals, que anuló las notas de sus alumnos y alumnas entre las que me encontraba en ese curso. El citado profesor tuvo a bien entrevistarnos personalmente, humillarnos, para dar por válido el aprobado de la última asignatura de la licenciatura, como acredita que se nos retuviera la concesión del título hasta el veinte de diciembre de 1975. Lo que sigue es una pequeña muestra del reconocimiento impagable a cuanto nos has enseñado.

### Precisiones sobre el término utopía en Francisco Fernández Buey

La cultura europea moderna (desde Thomas Moro a Ernest Bloch y desde Karl Marx a Herbert Marcuse, pasando por Charles Fourier y William Morris), ha usado la palabra *utopía* en acepciones tan diferentes que no

---

1. Notas extraídas de su libro: *Utopías e ilusiones naturales*, Barcelona, El Viejo topo, 2007.

resulta fácil llegar a una definición unívoca del término. Este problema se le planteó a J. C. Davis hace unas décadas al estudiar las utopías inglesas desde 1516 a 1700; este autor arrancaba de una definición sencilla y vaga del concepto: *sueños humanos de un mundo mejor*. Pues, efectivamente, «sueños», o «ensoñaciones» son palabras que han sido empleadas muchas veces a lo largo de la historia para caracterizar lo que denota el término *utopía*. Pero si, por una parte, muchos autores habitualmente calificados de utópicos se han negado a aceptar que sus anticipaciones sobre la sociedad del futuro fueran consideradas meros «sueños», o «ensoñaciones», por otra parte, también el concepto de *mundo mejor*, referido a la sociedad en su conjunto, es impreciso. Y esta ambigüedad obligó a Davis a definir utopía por vía negativa. Lo cual lleva a diferenciar la utopía propiamente dicha, o sea, la utopía que tiene su origen en Moro, de otros «sueños», anhelos, deseos o aspiraciones a una comunidad mejor de individuos, como lo han sido la tradición arcádica, el País de la Cucuña en la Edad Media, la República Moral Perfecta (vinculada al rearme moral en distintas épocas), o lo que llamamos milenarismo. Partiendo de esa diferenciación el estudioso de las utopías inglesas concluye que los rasgos reiterados en la visión utópica son tres: *totalidad, orden y perfección*; rasgos que están, además, interrelacionados.

Aunque por lo general el pensamiento político liberal contemporáneo estaría de acuerdo con la conclusión de Davis, Paco Fernández Buey disiente porque: «no estoy seguro de que estos tres rasgos hayan sido exclusivos del pensamiento utópico, sobre todo si se contraponen, como suele hacerse, «totalidad», «orden» y «perfección» a espíritu o procedimiento científico», pues, quedaría por ver si estos tres rasgos son aplicables también a las utopías que han venido después de 1700; es decir para las utopías europeas ilustradas y las del siglo XIX. Este aspecto representa una complicación. «Basta con pensar a este respecto que varios de los utopistas sociales del XIX (empezando por el más conocido y célebre de ellos: Charles Fourier) vincularon sus propuestas de sociedad futura mejor (casi siempre en un sentido socialista, comunista o libertario) no tanto referida a la *ensoñación* cuanto a la ciencia social realmente existente en el momento en que escribían. Estas dificultades aconsejan no empezar con una definición. Paco Fernández Buey se remite a una descripción aproximada que procede de Willians Morris, uno de los grandes utópicos del siglo XIX. Este autor en *Un sueño de John Ball* pone en boca de su protagonista algo que resume muy bien el espíritu utópico consciente de los límites de la utopía: «Examiné todas estas cosas, y cómo los hombres luchan y pierden todas las batallas, y cómo aquello por lo cual habían luchado se logra a pesar de su derrota, y cómo, cuando esto llega, resulta ser diferente de aquello que se proponían, y cómo otros hombres han de luchar por aquello que ellos se proponían alcanzar bajo otro nombre». Eduardo

Galeano, otro defensor de la utopía en su acepción positiva, ha traducido así esta idea:

¿Para qué sirve la Utopía?  
Ella está en el horizonte.  
Me acerco dos pasos  
Y ella se aleja dos pasos.  
Camino diez pasos  
Y el horizonte se corre  
Diez pasos más allá.  
Por mucho que yo camine  
Nunca la alcanzaré.  
¿Para qué sirve la Utopía?  
Para eso sirve: para caminar.

Esta acepción de «utopía» (la que sirve para caminar), es una de las ideas que subyace a la argumentación y al análisis de Paco Fernández Buey, en el recorrido histórico que a lo largo de la época moderna experimenta el concepto de utopía; sostiene que el concepto de utopía nace de la combinación de estas tres cuestiones: (a) la crítica moral del capitalismo incipiente (esto es, la crítica de la mercantilización y privatización; (b) el propósito de dar nueva forma alternativa al comunitarismo municipalista tradicional; y (c) una vaga atracción por la forma de vida existente en el nuevo mundo recién descubierto (América, 1492) donde se suponía que se mantenía la propiedad comunitaria y las *buenas costumbres* anteriores a la mercantilización y privatización de las tierras comunales y a cuyos pobladores se atribuían hábitos que T. Moro en su *Utopía* y, en general, los erasmistas querrían ver implantados en las sociedades del viejo mundo (Inglaterra, Países Bajos, Italia y Península Ibérica).

Es decir, hay ya en el nacimiento de la utopía moderna algunos rasgos que se han conservado a lo largo de tres siglos y que se encuentran también en la reflexión de E. Bloch, en el siglo XX. Estos son: *el recuerdo añorante de la comunidad que hubo; la crítica abierta a la injusticia y a la desigualdad que hay en el presente; y la atracción por la novedad que apunta en lo recién descubierto o en lo recién inventado*. Precisamente en este aspecto se enlaza lo «nuevo» descubierto con el buen tiempo pasado, casi siempre idealizado. Por grandes que sean las diferencias entre la utopía de Moro, las utopías ilustradas, la propuesta falansteriana de Fourier, el proyecto socialista de Marx y, también las *Noticias de ninguna parte* de William Morris, en todos estos casos encontramos una idea semejante de la dialéctica histórica, según la cual la crítica de lo existente hace enlazar el recuerdo del buen tiempo pasado con *la armonía, la justicia y la igualdad* que se desean para el futuro.

Hay, en cambio, otro rasgo de la utopía moreana que no siempre se ha conservado: *la orientación irónico-positiva* (muy característica, por lo demás, del ambiente erasmista de la Europa culta de las primeras décadas del siglo XVI). La distancia irónica de la utopía respecto al mundo real, no es sólo conciencia de la dificultad de su realización en el *topos* concreto que es nuestro mundo, sino también, muy probablemente, sospecha racional, fundada, de que a veces lo mejor es enemigo de lo bueno. A diferencia de los rasgos anteriores, de la primera utopía renacentista, la ironía distanciada respecto de sí misma, se fue perdiendo con el tiempo para ser sustituido por el espíritu declamatorio, por el de la tragedia o por el pesimismo trágico..

En la parte del libro dedicada a «Utopía e ilustración», estudiando la evolución del concepto de utopía se argumentan tres cosas más: primera, que, contra lo que se viene diciendo recurrentemente desde 1990, la utopía no ha muerto. Segunda, que el destino de las grandes ideas utópicas (y en general de las anticipaciones del *buen lugar* alternativo) de la humanidad, al menos en el marco de nuestra cultura, parece ser, casi siempre, el hacerse templo, institución o realidad político-social en otro lugar; en un lugar diferente a aquél para el cual las utopías fueron concebidas. Y tercera, que al final de la modernidad europea, como en sus comienzos, la intención irónico-positiva es aún clave para seguir hablando de utopía en serio. Tal intención ha ido tomando, ya en el siglo XX, una orientación predominantemente burlesca: primero al ocuparse de lo que podríamos llamar, con Marx, el comunismo basto; luego para distanciarse del optimismo tecnocrático que hace derivar sin más el progreso socio-moral del progreso tecno-científico; y finalmente para presentar los presuntos efectos positivos de la globalización neo-liberal como un oxímoron.<sup>2</sup>

En los últimos años la palabra *utopía* ha vuelto a suscitar muchas simpatías y cada vez se emplea más en ambientes críticos y alternativos de nuestras sociedades; pero, a la vez, sigue generando gran desconfianza por su asimilación con lo que se supone la realización de las utopías sociales imaginadas durante cuatro siglos (de manera especial en el siglo XIX). Eso hace que muchas personas compartan el uso positivo de la palabra *utopía* en contextos morales o estéticos mientras que manifiestan una persistente reserva acerca de la utilización de la palabra *utopía* en sentido positivo cuando se trata de contextos políticos, o de ética de la colectividad.

---

2. Paco Fernández Buey ejemplifica con dos composiciones poéticas, ambas tituladas *Utopías* (Wisława Szymborska y Mario Benedetti, cfr. *Utopías e ilusiones*, 2007, pág. 11), la expresión vigente de la manera irónico-paródica de plantear el asunto de la utopía tal como la estamos presenciando en la actualidad.



En contextos en los que se habla de moralidad individual es difícil negar que la palabra utopía tiene y tendrá un sentido positivo. Se podría decir que no ha habido ni habrá filosofía moral sin utopías, o sea, *sin la prefiguración de sociedades imaginarias más justas, más igualitarias, más libres y más habitables de las que hemos conocido y conocemos*. La imaginación utópica ha sido, es y será el estímulo positivo de todo pensamiento político-moral, como la veracidad y la bondad son y serán el aguijón de la lucha a favor de la emancipación humana por mucho que, como sabemos, el individuo veraz o bondadoso se haya dado repetidas veces de bruces con la realidad existente. El utópico, como el veraz y el bondadoso, está indicando siempre a los otros con su comportamiento, la dirección en la que convendría moverse.

Puede ocurrir, y de hecho ocurre en ocasiones, que el utópico, como el veraz y bondadoso, se equivoque de medio a medio en su estar en el mundo; pero incluso cuando yerra sobre el presente, el utópico, como el veraz o el bondadoso, obliga a torcer la mirada de los que le miran, no sobre su rostro sino en la dirección más conveniente para la mayoría. Obviamente, añade Paco Fernández Buey, que no utiliza la expresión «más conveniente para *todos* porque eso, en el mundo social dividido en clases, tiene que ser considerado como un imposible ontológico». Pues, si el mundo de las acciones político-morales fuera algo así como una línea férrea, en la que el tren de la historia se desplazara linealmente progresando desde la bondad y veracidad de los individuos concretos hacia mejores formas de sociabilidad colectiva, entonces no habría casi nada más que discutir acerca de la palabra *utopía*. Pues, la mayoría aceptaríamos, por razonamiento, su saludable sentido positivo, como aceptamos, por lo general, el sentido positivo de la bondad y de la veracidad. Pero el mundo de las acciones político-morales no es una vía férrea ni una autopista; es, más bien, una red de senderos de montaña que se bifurca, se multiplica y se pierde en el bosque de las interrelaciones de las pasiones individuales y colectivas; una red de caminos de bosque de la que, para colmo, siempre existen varios planos concordantes pero distintos, y cuyo sendero principal suele perderse, en la historia de la humanidad, por falta de tránsito.

Por eso, porque el mundo de lo político-moral no es una vía férrea ni una autopista, la utopía, que es una buena y sana palabra, desde el punto de vista de la moralidad, resulta insuficiente y ambigua cuando se pasa al plano histórico de las ideas políticas. La mayoría de las personas veraces y bondadosas que hoy en día se declaran partidarias de la utopía creen estar defendiendo de hecho una sociedad más justa, más igualitaria, más habitable y que, además —y esto es importante— puede ser realmente realizable algún día y en algún lugar, al menos de forma aproximativa, como aproximación al ideal.

Si nos atenemos a la etimología de la palabra *utopía*, estas personas no son propiamente utopistas, sino personas con convicciones morales alternativas que luchan por una sociedad mejor. En cambio, la mayoría de las personas que se declaran contrarias a la utopía suelen defender, en los medios de comunicación, que vivimos en el mundo menos malo de los mundos existentes o en el mejor de los mundos posibles y que, en política, no hay que hacerse ilusiones inútiles. Por supuesto, estas personas no suelen discutir qué ilusiones son útiles y cuáles inútiles, pues, por lo general, tienden a creer que todas las ilusiones colectivas son inútiles.

Una complicación adicional reciente de la controversia histórica sobre la palabra *utopía* consiste en ser conscientes de que: la mayoría de las personas que hoy defienden que vivimos en el menos malo de los mundos existentes, o en el mejor de los mundos posibles, consideran, además, que no está mal que haya utopistas siempre y cuando éstos, en su decir, y sobre todo en su hacer, acepten atenerse al significado etimológico de la palabra *utopía* (no-lugar). Desde este punto de vista, hoy dominante, ser utópico está relativamente bien visto a condición de que uno/a confiese al mismo tiempo que la sociedad alternativa que propone (más justa, más igualitaria, más habitable) no es de este mundo sino una sociedad tan imaginaria como, por ejemplo, la ciudad de Babia, el país de Jauja o la región del Limbo en el Día de San Jamás.

Todo utopista que acepte este significado de la palabra utopía y simultáneamente dé señales de haberse reconciliado con la realidad existente recibirá, a su vez, de todos los poderosos defensores del *status quo* efusivas y hasta cariñosas palmaditas en el hombro (como muestra de cinismo compasivo). El hecho de que un utópico, declarado o nombrado tal por otros, reciba de los políticos «realistas» (y conservadores de la desigualdad que existe) palmaditas afectivas en el hombro, siempre y cuando dicho utópico acepte que su ideal, el ideal que propugna, es realmente una utopía (algo que no tendrá lugar nunca), da que pensar. Pues prueba indirectamente que el uso literal de la palabra «utopía» en el lenguaje político se ha hecho problemático o irrelevante.

De este modo se observa que con la utopía pasa en nuestras sociedades lo mismo que con el ateísmo, a saber: que como el significado de la palabra lo establecen los que mandan (en el Estado, no necesariamente en la Academia de la Lengua), no puede ser, ni proponiéndoselo, lo que quiere ser. Efectivamente, de la misma manera que el ateo sólo puede ser agnóstico (pues, por definición de los que mandan en esto, el sin-dios es siempre un buscador de dios, etc.), así también al utópico sólo le dejan ser una de estas dos cosas: o un realista político a la fuerza, que simultáneamente cree en las calendas griegas, o un receptor de palmaditas en el hombro que afirma que la utopía

no de este mundo. Paco Fernández Buey disiente de la conclusión a la que algunos filósofos han llegado últimamente de que el tiempo de las utopías ha pasado; disiente de esta afirmación y por esto sostiene que: ese tiempo no ha pasado para los que aún tiene un mundo que ganar y una esperanza. En relación con este proceder, y en abierta polémica con los dadores de palmaditas en el hombro, añade que hay, al menos dos cosas, que no se pueden dejar en manos de los de arriba si se está a favor de los pobres, desheredados, oprimidos y excluidos de la tierra, mujeres y varones si se quiere que sus actos concuerden con sus dichos y, además, si se pretende hacer algo serio y práctico a favor de un mundo más justo, más igualitario, más habitable. La primera de estas cosas es que: no hay que dejar en manos de los de arriba la definición de las palabras. No sólo en el País de las Maravillas, sino también aquí abajo, la capacidad de nombrar, de poner nombres a las cosas, es esencial para conocer y para cambiar el mundo. La segunda, cosa que no se puede dejar en manos de los de arriba es la ciencia, contraponiéndola a la utopía. Renunciar a la ciencia para quedarse con la mera utopía puede ser moralmente sanísimo (sobre todo en la época del reconocimiento generalizado de los peligros de la tecnociencia), pero acaba siendo contraproducente desde el punto de vista de la ética colectiva.

En el libro *Utopías e ilusiones naturales* su autor ha juntado una serie de ensayos sobre la historia de la idea de *utopía* pero, como el número de utopías es amplísimo, es necesario seleccionar y declarar sus preferencias; es decir, analiza sólo algunas de las utopías modernas y otras más del siglo XX, entre las que abundan las utopías negativas o cacotopías.<sup>3</sup> En el título de esta obra su autor apunta a la palabra *ilusiones* porque, leyendo varias de estas obras, se ha convencido de que ni siquiera *la utopía negativa* puede prescindir de las ilusiones, al menos de aquellas que Leopardi llamaba naturales. El hilo del ovillo del que tira al hacer la selección será la paradoja que históricamente acompaña a la noción de utopía.

En su recorrido presta atención a los siguientes aspectos: Primero estudia qué fue lo que solemos llamar utopía antes de que la modernidad europea acuñara esa palabra: «la utopía antes de la utopía». Los ensayos de este apartado se centran en dos nociones que discurrían juntas en la segunda mitad del siglo XV: *la ciudad ideal* y *el profetismo*. Muestra cómo, en ambos casos, al imaginar la ciudad ideal y profetizar la nueva Jerusalén, la afirmación de *lo que debe ser* y lo que habitualmente llamamos *realismo* no sólo no andaban reñidos sino que saltaban a la palestra juntos y, además, en relación

---

3. Las distopías: «malos lugares», son nombradas también como *cacotopías* (J. R. Capella) en cuanto denota mayor fidelidad de sentido, aunque la primera sea una bella palabra.

intermitente con el idealismo filosófico-moral renacentista. A continuación entra en el análisis de la primera utopía propiamente dicha, la formulada por Thomas Moro (siglo XVI). El ángulo desde el cual se propone mirar esa utopía será: *el estupor que produjo el primer encuentro entre Europa y América*. Sin duda hay más cosas en la utopía de Moro, pero esta le parece esencial: imaginar lo que debía ser la América recién descubierta por los europeos para llamar la atención de lo que hemos perdido en el viejo continente y podríamos tal vez recuperar. La paradoja, en este caso, es que unas décadas después de que el libro de Moro viera la luz, otro europeo, Vasco de Quiroga, se propuso nada menos que la realización de su utopía en el otro lugar, en aquel que, en cierto modo, había inspirado la reflexión sobre el buen lugar que podría ser Europa. En el ensayo siguiente se ocupa de varias utopías que tienen que ver con el tránsito del Renacimiento al Barroco y que conectan con las revoluciones científicas. Lo que argumenta en este apartado es que utopía social y ciencia política, simbolizadas por Moro y Maquiavelo, han sido dos enfoques paralelos y constantes del pensamiento europeo moderno; enfoques que han nacido con las utopías y que posiblemente las acompañarán siempre. Vuelve ahí la paradoja, aunque esta es ahora de otro tipo: la utopía que da la bienvenida a la ciencia moderna (al análisis y a la anatomía) lo hace con argumentos religiosos; y la utopía que se quiere idealmente republicana se hace realmente monárquica.

De las varias cosas interesantísimas que sugiere el rótulo «utopía e ilustración», Paco Fernández Buey, se detiene sólo en el comentario de algunos de los temas posibles relacionados con las utopías que nos ha dejado la herencia del proyecto moral de la Ilustración: *autocrítica*, por vía burlesca (paródica), de la presunción eurocentrista; de la *tolerancia* en el encuentro entre culturas y religiones; la abolición de la pena de muerte y la tortura, y la paz perpetua. El hilo conductor de esta parte es la observación de algo que, desde una noción estricta y restringida de utopía, vuelve a ser una paradoja: ni la postulación de la tolerancia ni la reflexión sobre la paz perpetua fueron presentadas en forma de utopía, aunque de ambas cosas se dijo que eran utópicas; a Beccaria, como autor del opúsculo *De los delitos y las penas*, se le llamó utópico y encima socialista, cuando no era ninguna de las dos cosas; y la mejor presunción euro centrista la encontramos en una utopía a la inversa, en una sátira, que acabó convertida en libro de aventuras para niños.<sup>4</sup>

Al tema «utopía y socialismo» dedica el autor dos ensayos. En ellos explica por qué la utopía ilustrada deriva hacia el socialismo y el comunismo en el siglo XIX; y cómo la utopía se fue convirtiendo en un concepto deshonrado

---

4. Jonathan Swift, *Los viajes de Gullivert*, edc., de Pilar Elena, Cátedra, Madrid, 1992.

(ya antes de su supuesta realización) y hasta dónde se puede considerar responsable de tal deshonra a aquella pretensión del socialismo que consiste en pasar definitivamente de la utopía a la ciencia. En este paso está la clave para entender lo que dice la poetisa polaca Szymborska<sup>5</sup> en su poema. Pero también para entender por qué la utopía socialista alcanza su cima en dos obras literarias que, sin despreciar ciencia y técnica, se alejan de la infatuación científicista: *Noticias de ninguna parte*, de William Morris, y *Chevengur*, de Andrei Platónov.

Los dos ensayos siguientes están dedicados a discutir la tesis, muy difundida en el ámbito de la historia de las ideas, según la cual a partir de *Un mundo feliz* y de *1984*, en el siglo XX, la distopía ha ocupado el lugar que en siglos anteriores había ocupado la utopía. Al respecto, el autor disiente, demostrando que ni siquiera en los peores momentos del mundo bipolar que se configuró tras la segunda guerra mundial, se perdió el espíritu utópico. La idea central de estos ensayos es que no hay que leer las distopías del siglo XX en clave anti-socialista, sino más bien en clave anti-ideológica, esto es, como críticas del mundo bipolar y de lo que las dos ideologías en confrontación tenían en común. Frente a lo aquí sostenido por P. Fernández Buey, puede que esta tesis haya de ser matizada si se tiene en cuenta, por ejemplo, la dura crítica que Lukács hizo a Huxley. Concluye que, ni siquiera en ese mundo que produjo las principales distopías del siglo XX, se perdió toda esperanza; sólo que la esperanza *restante* ha tenido mucho que ver, de nuevo, con la renovación de la ironía y la parodia en un ámbito que enlaza la literatura con el filosofar.

Finalmente, en el ensayo que cierra este libro F. Fernández Buey se ocupa del discutido asunto del *final de la utopía*. Afirma que este es un tema que nos dejó en herencia Herbert Marcuse en 1967-1968 y que luego, desde 1990, se ha planteado en numerosas ocasiones aunque con una orientación muy diferente ya de la marcusiana. Unas veces adopta la perspectiva de la ingeniería social fragmentaria y otras (desde la consideración de que *utopía social y totalitarismo son necesariamente sinónimos*), se ha mantenido en los últimos tiempos que el único campo que quedaría libre para la expresión de la utopía en el siglo XXI es el estético. Esta interpretación le parece que es una verdad a medias, que oculta una parte importante de la verdad y choca con hechos cada vez más sólidos. Su reflexión termina explicitando el sentido socio-político y moral de la utopía que ha vuelto en los comienzos del XXI, sin que se la esperara. Añadiendo que: «ha vuelto de la mano de lo que hoy se llama *movimiento de movimientos*. De manera que tal vez se pueda decir

---

5. Szymborska parodia la conversión en Templo de la utopía socialista que tuvo su origen en Marx, el entonces llamado todavía «socialismo real».

que después de los desastres del siglo XX la utopía ha perdido su inocencia, pero no su vigencia».

Este breve repaso de los contenidos de la obra de Paco Fernández Buey «Utopías e ilusiones naturales» es suficiente para concluir su declarada apuesta por la utopía, precisando que: (a) la utopía es posible si se lucha contra las injusticias y las desigualdades; (b) no se puede hacer política sin ética (en sentido gramsciano y distante del marxismo politicista; y, (c) ello es posible, en el siglo XXI, porque en la medida que aumenta el malestar social (guerras, expolios, crisis ecológica, desigualdades crecientes y evidencias del escándalo moral), se hace imperioso situarse junto a los oprimidos y humillados *porque otro mundo es posible*. Quienes hemos tenido el privilegio de conocer y estimar a Paco Fernández Buey podemos afirmar que el objetivo de su vida, su utopía, lo constituía la lucha por la justicia social en un mundo habitable; pues, sostenía un proyecto intelectual y político que a lo largo de su vida lo llevó a comprometerse en la lucha con muchos otros y otras para acabar con cualquier forma de explotación ya fuera esta de clase, de género, de raza o de nación. Con estas convicciones se comportó como un militante de izquierda cabal, tan fiel como crítico, sabiendo y defendiendo que no habrá socialismo si no es ecologista, feminista y pacifista. Con su muerte hemos perdido a un gran maestro, un amigo y un intelectual de valor extraordinario aunque nos quedan sus comportamientos y escritos para orientar nuestras iniciativas y tareas a favor de la emancipación propia y de la de los otros.

## Francisco Fernández Buey, dirigente estudiantil

ALBERT COROMINAS

Desde luego, Francisco Fernández Buey fue, si no el que más, uno de los más capaces y reconocidos dirigentes del movimiento estudiantil antifranquista barcelonés al final de la etapa en que este fue políticamente más fructífero,<sup>1</sup> es decir, al final del ciclo que culmina en la liquidación del falangista Sindicato Español Universitario (SEU), la constitución del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB) y el definitivo fracaso de las Asociaciones Profesionales de Estudiantes (APEs), que los denominados tecnócratas del régimen franquista pretendían implantar como sustitutas del fenecido SEU. Esencialmente, desde el comienzo del curso 1965-66 hasta el final del curso 1967-68 o hasta el estado de excepción de enero de 1969, que cierra definitivamente una etapa, no solo de la política en la universidad, sino de la política española. La cronología, por cierto, pone de manifiesto que la no infrecuente confusión del movimiento estudiantil español de estos años con una supuesta derivación local del Mayo francés<sup>2</sup> es insostenible.

El hecho de que el 9 de marzo de 1966 se celebrara, en el convento de los Capuchinos de Sarriá, la asamblea constituyente del SDEUB y que fuera si-

---

1. El propio FFB decía «casi todo el mundo está hoy de acuerdo en aceptar que la fase que va desde 1965 a 1968 ha sido, en muchos aspectos, la más productiva políticamente del movimiento universitario en España» («La insólita experiencia de un sindicato democrático estudiantil bajo el fascismo», publicado inicialmente en *Materiales*, n. 2, marzo-abril de 1977 y reproducido en FFB, *Por una universidad democrática*, El Viejo Topo, 2009).

2. «Un mayo del 68 en marzo del 1966» es el título de un artículo conmemorativo de la constitución del SDEUB publicado en *La Vanguardia* de 27 de febrero de 1996.

tiada por la policía franquista a lo largo de dos días, durante los cuales se produjeron actos de solidaridad dentro y fuera de la universidad, dio al movimiento estudiantil español, y en particular al de Barcelona, una proyección inesperada, pero acarreó el inconveniente de que mucha gente cree o supone que aquello fue un acto aislado, un resultado brillante de un conjunto de puntuales actuaciones audaces y no un momento singular de un proceso tenaz y arduamente impulsado, como se apunta en el preámbulo de la *Llei d'universitats de Catalunya*, de 2003, cuando dice que:

En la resistencia contra el franquismo, destacó el papel de la universidad como espacio de reivindicación democrática y pacífica de las libertades y de afirmación de sus funciones sociales. Son exponentes episodios como el acto de constitución, el 9 de marzo de 1966, del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, en el convento de los Capuchinos de Sarrià, donde, en presencia de intelectuales como Jordi Rubió, Joan Oliver, Manuel Sacristán, se presentó el «Manifiesto para una universidad democrática» [...].

El acto tuvo mucha importancia para la universidad y para el antifranquismo ya que, por una parte, puso de manifiesto la identificación del estudiantado universitario con el SDEUB y, por otra, fue un lugar de encuentro de estudiantes y profesores e intelectuales demócratas y propició el diálogo entre las fuerzas políticas demócratas. Pero un acto con fecha se presta a conmemoraciones y las que hubo en 1976, 1986 y 1996, resultaron orientadas principalmente al recuerdo nostálgico de lo que alguien decidió llamar *caputxinada*, con lo cual tendía a percibirse como un acto en que el continente, el convento, tenía mayor importancia que el contenido, la constitución formal del SDEUB<sup>3</sup> y, en definitiva, como una simpática reunión de jóvenes, ellas con falda y ellos con corbata.

El movimiento estudiantil de estos años<sup>4</sup> se articula en toda España en torno a la infiltración democrática en el SEU y a su demolición y a la construcción de organizaciones autónomas y democráticas del estudiantado. El SEU se

---

3. Por supuesto, el SDEUB no fue nunca propiamente un sindicato: «La razón principal para utilizar el término 'sindicato' cuando creamos el SDEUB era la oposición y el contraste con el 'sindicato' realmente existente, el del régimen franquista: frente a este sindicato, de origen fascista, antidemocrático, queríamos una organización libre y democrática, propia de los estudiantes.» («Memoria personal de la fundación del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (1965-1966)» en *Por una universidad democrática*, p. 14).

4. No cabe aquí, claro está, una descripción del movimiento estudiantil bajo el franquismo. En lo que respecta a Barcelona, en el contexto español: Josep M. Colomer i Calsina (1978) *Els estudiants de Barcelona sota el franquisme* (2 volúmenes), Curial.



fundó el año 1933 como organización universitaria de Falange Española y fue institucionalizado como organización totalitaria en la Ley de Ordenación Universitaria (LOU) de 1943, la cual indicaba como una de las competencias de la organización «Infundir con sus actividades e instituciones el espíritu de la Falange en los escolares universitarios», los cuales eran también, ineludiblemente, miembros del SEU, ya que una orden ministerial posterior a la LOU establecía que «Todos los alumnos matriculados en las facultades universitarias, por el hecho de serlo, quedan integrados en el SEU». Las luchas estudiantiles por la democratización del SEU y otros factores a los que me referiré más adelante acabaron con el mal llamado sindicato: el 5 de abril de 1965 se publicaba el decreto de regulación de las Asociaciones Profesionales de Estudiantes (APE) en el que el SEU se convertía en «el conjunto de estas asociaciones» y, «como órgano de enlace entre las asociaciones de estudiantes y el Movimiento» se creaba una «comisaría para el SEU».

Se trataba de una victoria indiscutible del movimiento estudiantil, de un cambio en el entorno que obligaba al propio movimiento a un nuevo planteamiento político.<sup>5</sup> Pero solo en Barcelona se daban las condiciones para celebrar, al inicio del curso 1965-66, unas elecciones al margen de las oficiales de las APE y así lo decidieron los representantes estudiantiles elegidos. Estas elecciones tuvieron lugar con gran éxito de participación y solo hubo intentos aislados, y finalmente fracasados, de implantar las APE. Es en esta época de giro desde la lucha contra el SEU a la implantación del SDEUB cuando Paco emerge en la dirección del movimiento:

Yo tenía que haber terminado los estudios de filosofía aquel año [1966]. Me ayudaban y me aconsejaban entonces Manuel Sacristán y José María Valverde. El primero acababa de ser expulsado de la Universidad de Barcelona por comunista. Valverde era ya un cristiano de otra galaxia. [...] Para mí el curso 1965-1966 empezaba así: con Sacristán en la calle y Valverde yéndose por lo de la compañía solidaria. Sin ética ni estética, el curso universitario de 1966 sólo podía ser monotonía o rebelión. Fue rebelión. [...] Así dejé de ser una joven promesa de la filosofía licenciada barcelonesa y contesté que sí a lo de arrimar el hombro a la creación del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona. Alguien me dijo luego, en los mingitorios de la Facultad de Letras: ‘La has parido’. Efectivamente, la parí: ya no iba a ser el pingo almidonado que pude ser cuando tenía 23 años.<sup>6</sup>

5. Al respecto, véase los trabajos del propio FFB citado en las notas 1 y 3.

6. FFB «Recuerdo personal» (El País, 6 de marzo de 1996).

Paco se refiere seguramente a su decisión de presentarse como delegado de su facultad, con lo cual se convertiría en el máximo representante de la organización estudiantil del centro y en miembro de la Junta de Delegados, que era el órgano de coordinación en el ámbito del distrito universitario. La renuncia de José M. Valverde se había producido a raíz de la expulsión a perpetuidad de la universidad española de los catedráticos José L. López Aranguren, Agustín García Calvo y Enrique Tierno Galván por haber participado destacadamente en manifestaciones y asambleas anti-SEU en Madrid, en el mes de febrero de 1965. Unos hechos que tuvieron gran resonancia en toda la universidad española y que desencadenaron la liquidación del SEU y su presunta sustitución por las APE, así como una fuerte represión en la Universidad de Madrid.

¿Cómo se había podido llegar a este punto y cómo fue posible pasar con éxito a un nivel superior, a saber, el de la constitución, en pleno franquismo, de una organización democrática de masas, ilegal pero no clandestina?

En los años anteriores el país había empezado a cambiar y el régimen a adaptar su configuración, elijase en qué orden. En 1957, una remodelación del gobierno da entrada a los primeros ministros del Opus Dei, frecuentemente denominados *tecnócratas*, que ampliarán su influencia en los cambios de gobierno posteriores. En 1959, el modelo autárquico de la economía de postguerra colapsa y se implanta un durísimo plan de estabilización que da lugar a fuertes migraciones interiores y exteriores. En 1962 tienen lugar la gran huelga minera de Asturias, que da un gran impulso a las Comisiones Obreras y que causa un fuerte impacto en los medios universitarios, y el *contubernio* de Munich. En 1963, los asesinatos del comunista Julián Grimau, fusilado, y de los anarquistas Delgado y Granados, agarrados, y la creación del Tribunal de Orden Público. En 1964, la campaña «25 años de paz».

El año 1966, en que se constituyó el SDEUB, fue particularmente rico en acontecimientos: desde la bomba de Palomares y el subsiguiente baño de Fraga Iribarne hasta las ciento cincuenta huelgas obreras (dieciséis en Barcelona), entre las cuales la de la empresa vizcaína Laminaciones de Bandas en Frío, que, iniciada en 1966, duró seis meses, hasta mayo de 1967. En aquel año 1966 25.000 firmas obreras respaldaban un manifiesto en que se reclamaba libertad sindical, seguridad en el empleo y un salario mínimo digno; la manifestación de apoyo al documento, en Madrid, acabó con casi 200 detenciones, entre las cuales la de un tal Marcelino Camacho. Y en diciembre se celebró el referéndum sobre la Ley Orgánica del Estado.

El movimiento estudiantil no era, pues, un fenómeno aislado. Todo ello sucedía en el marco de un cambio de guardia en el seno del régimen: la burocracia

cia nacionalsindicalista, descendiente del falangismo, iba perdiendo peso, bajo la vigilancia de los militares, frente al nacionalcatolicismo, liderado ahora por el emergente Opus Dei. Esta situación permitió un limitadísimo juego político a los movimientos opositores, hasta que el estado de excepción de 1969<sup>7</sup> empezó a cerrar esta etapa (1969 es también el año en que Franco designa como sucesor a Juan Carlos y en que este jura, «en nombre de Dios y sobre los Santos Evangelios», «lealtad al Jefe del Estado y fidelidad a los Principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del Reino»; es también el año de MATESA y de un cambio de gobierno especialmente relevante).

La Iglesia, apoyo incondicional del régimen ya desde los prolegómenos de la sublevación militar, empezaba a dividirse al respecto y muchos de sus miembros se incorporaban a movimientos opositores o les daban apoyo, singularmente, acogiendo en locales eclesiásticos reuniones clandestinas de los movimientos obreros, vecinales o estudiantiles. Desde luego, el hecho de que la asamblea de constitución del SDEUB se celebrara los Capuchinos y el comportamiento solidario de todos los miembros de la comunidad religiosa son exponentes destacados de esta toma de posición de sectores eclesiásticos muy relevantes. En Cataluña, además, la reivindicación de los derechos nacionales era un factor adicional de oposición al régimen, lo que daba un carácter específico a la evolución de la Iglesia y a la de las, generalmente poco potentes, fuerzas políticas antifranquistas.

España (era la economía...) se iba abriendo al exterior. Venían turistas; los españoles que, por gusto o por fuerza, iban al extranjero veían realidades distintas: países con derechos sociales, libertades de asociación, de expresión, de prensa, de manifestación... Todo ello contribuía a hacer más insostenible el régimen franquista y más increíble su discurso ideológico.

En estos años se hacen, digamos, mayores de edad, las personas nacidas en los primeros años cuarenta, que solo conocían el terror de la guerra y de la larga postguerra por lo que les contaron sus familias, que seguramente pocas veces les contaron realmente todo lo que pasó, porque demasiadas cosas eran demasiado terribles. El miedo («*una por immensa que ens ha fet callar tant*»<sup>8</sup>) es un elemento muy importante para explicar por qué el franquismo aguantó

---

7. Declarado en el mes de enero tras el asalto al rectorado de la Universidad de Barcelona y consiguiente defenestración del busto de Franco y la muerte, en Madrid, del estudiante de derecho Enrique Ruano Casanova, militante del Frente de Liberación Popular (FLP), antes o después de ser defenestrado desde dependencias policiales.

8. *Quatre rius de sang* (Raimon, 1967).

tanto tiempo y, hasta los sesenta, con pocos sobresaltos. La nueva generación, a la que era pertenecía el colectivo estudiantil de la época, por lo que sabía del pasado y por lo que veía del presente, también tenía miedo, pero no tanto como para que la inmovilizara políticamente; no estaba dispuesta a sufrir toda la vida la opresión franquista: «*si no trenquem el silenci, morirem en el silenci.*»<sup>9</sup>

Por supuesto, en la universidad el temor pesaba menos, aunque todo el mundo era muy consciente de lo que hacía y de las consecuencias que podía tener lo que hacía. Reunirse, intercambiar ideas, difundir propaganda resultaba mucho menos difícil que en cualquier otro ámbito del país. Y no se esperaba una represión tan dura como la que podía caer sobre el movimiento obrero, ya que, al fin y al cabo, una buena parte, sino la mayoría, de estudiantes pertenecía a las familias de los vencedores de la guerra.

Aunque la propia universidad estaba evolucionando muy rápidamente. El número de estudiantes universitarios en Barcelona tardó unos 20 años en duplicarse, desde el fin de la guerra, y solo 7 años entre 1961 y 1968.<sup>10,11</sup> Estos incre-

---

9. *Contra la por* (Raimon, 1968).

10. Es muy difícil dar cifras precisas porque la definición de estudiante universitario varía según las fuentes. En el trabajo de Colomer (nota 3) se indican valores distintos, para un mismo año, en dos partes del libro, En cualquier caso, en Cataluña, se pasó, aproximadamente, de 5.000 personas en 1940 a 11.500 en 1961, 20.000 en 1966 y 23.000 en 1968 (y a más de 54.000 en 1974). Todo esto tenía que ver con la mejora de la situación económica y de las expectativas y con las reformas impulsadas (otra vez la economía) por el régimen (por ejemplo, en 1957 se implanta una reforma de las enseñanzas técnicas que substituye los exámenes de ingreso en las escuelas superiores por unos cursos que se impartían en los propios centros y en 1964 las carreras de ingenierías superiores y de arquitectura pasan de 7 a 5 cursos).

11. Ángel Latorre, en su espléndido libro *Universidad y Sociedad* (Ariel, 1964; p. 99) decía entonces: «uno de los problemas con que se enfrentan hoy la mayoría de países [es] el de aumentar la proporción en su fuerza de trabajo de personas con una formación superior, es decir, de técnicos y graduados universitarios. En España la urgencia de esta ampliación ha sido señalada en diversos estudios. En el año 1961 se graduaron 6.657 estudiantes (incluyendo escuelas técnicas), lo que representa 19 graduados por 100.000 habitantes, frente a 42 en el Reino Unido, 47 en Francia, 42 en Italia y 34 en Alemania Federal. Más preocupante es aún, si cabe, el ritmo lento con el que ha ido creciendo en estos últimos años el número de graduados. En 1932 fue de 4.647, lo que significa que en los últimos treinta años siguientes sólo aumentó un poco más del 20%.» Es decir, por debajo del aumento de población que, entre 1930 y 1960 fue de casi un 30%. Y seguía diciendo Latorre: «Frente a esta situación se ha calculado que para atender las necesidades económicas del país en el futuro haría falta un rápido incremento de graduados por año. Según estos cálculos en 1967 deberían terminar sus estudios unos 9.800 estudiantes, en 1971 unos 21.400 hasta llegar a una 'producción' de unos 27.900 en 1975. La magnitud de estas cifras se explica si se tiene en cuenta no sólo el esperado desarrollo económico que hará aumentar la demanda de graduados, sino muy especialmente la expansión necesaria en la enseñanza media que debe absorber un considerable número de licenciados.»

mentos cuantitativos implican cambios cualitativos muy importantes, especialmente en cuanto al origen social del estudiantado universitario. En estos años, muchos estudiantes universitarios, generalmente de familias pequeño burguesas, eran los primeros de su familia que accedían a la universidad.

Una universidad, desde luego, decepcionante. Lo que ocurría fuera de la universidad (la indigencia cultural, la falta de libertades, las torturas, las desmesuradas injusticias en la distribución de las rentas, el barraquismo, la miseria en que vivían muchas gentes) daba motivos sobrados para ser antifranquista. Y a estos el estado de la universidad añadía unos cuantos más, entre los que la afiliación obligatoria al anacrónico y decadente SEU no era el menor. No quiere esto decir que el estudiantado universitario estuviera muy politizado; pero sí que se daban las condiciones para impulsar un movimiento que, partiendo de las deficiencias de la universidad y de la lucha por mejorarla, tuviera objetivamente un carácter antifranquista.

Este es el contexto en que Paco, que ya en cursos anteriores participaba activamente en el movimiento, decide «arrimar el hombro a la creación del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona». Y vaya si lo hizo. Los Estatutos del SDEUB<sup>12</sup> primaban lo colectivo sobre lo individual y establecían como órgano supremo la Asamblea de Distrito, cuya comisión permanente era la Junta de Delegados (de las facultades y escuelas); nunca hubo, por consiguiente, nada parecido a una presidencia, una secretaría general o una primera secretaria. Pero, claro está, hubo quien aportó más y quien, menos; y ciertamente, Paco estaba entre los primeros.

Un miembro de la Junta de Delegados que presidió el acto en los Capuchinos y que por consiguiente conocía bien los entresijos del movimiento dijo hace años<sup>13</sup> que Paco fue uno de los cinco «cerebros» del SDEUB. Por cierto, de los cinco, cuatro, incluyendo a Paco, eran militantes del PSUC y el que no lo era ingresó en dicho partido poco después. Esto es un buen exponente del papel hegemónico que tuvo el PSUC en el proceso y que se fue reforzando a lo largo del propio proceso, que fue posible gracias a la existencia y la continuidad de la organización universitaria del PSUC y el acierto de su política en esta etapa, merced al cual pudo recuperarse rápidamente de la importantísima caída de 1964 y dar coherencia y orientación política al movimiento, a través de unas pocas dece-

---

12. Paco pensaba que se había dedicado un esfuerzo excesivo a la elaboración de los Estatutos («una cosa laboriosísima», «un proceso muy notable, dominado por el perfeccionismo y hasta un cierto formalismo»), habida cuenta de las pocas probabilidades que otorgaba a una futura legalización del SDEUB (cfr. «Memoria personal de la fundación del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (1965-1966)», en *Por una universidad democrática*, p. 15).

13. *Diari de Barcelona*, 25 de marzo de 1987, p. 8.

nas de militantes que actuaban en el seno del mismo y cuyas propuestas prosperaban al ser debatidas y votadas democráticamente en las asambleas. Una decisión como la de constituir formalmente el Sindicato en un acto solemne como el del 9 de marzo de 1966 se adoptó democráticamente, como lo prueba además el propio acto y sus repercusiones inmediatas; pero alguien tenía que proponérselo al movimiento. Manuel Sacristán, en su intervención en los Capuchinos dijo, entre otras cosas,<sup>14</sup> «[...] es claro que esto que ocurre hoy tiene al menos diez años de edad, No con las mismas personas, pero sí a lo largo de una continuidad que ofrece por lo menos la gran garantía de que aquí no hay veleidades.» Y esta continuidad no la podían dar las personas, sino las organizaciones y sus políticas.

Paco tuvo, desde la Junta de Delegados, un papel muy destacado en el proceso hacia la constitución formal del SDEUB y durante el propio acto de constitución y el asedio consiguiente. Paco tenía una gran capacidad oratoria y una gran capacidad dialéctica; y era muy valiente, con un valor que, obviamente, no se derivaba de la inconsciencia, sino de la entereza moral, de la convicción de que cuando has asumido una responsabilidad y te toca hacer algo, lo tienes que hacer, aunque pueda tener consecuencias indeseables. Pero seguramente, el momento en que su aportación personal fue más decisiva fue al principio del curso 1966-67, cuando se produjo el ataque de las APE contra el SDEUB. Se trataba del desembarco en Barcelona de Juan Luis Ortega Escós, presidente nacional de las AE (un decreto de julio de 1966 había modificado la denominación de las Asociaciones Profesionales de Estudiantes, dejándola en Asociaciones de Estudiantes) con el fin de, apoyo mediático mediante, convocar un referéndum sobre la aceptación o no de las AE en Barcelona, para lo cual convocó, para el 13 de octubre, una asamblea de distrito en el paraninfo de la Universidad de Barcelona. En el citado libro de Colomer<sup>15</sup> se describe detalladamente el desarrollo del acto,<sup>16</sup> que Paco se había preparado concienzudamente y en el que se empleó a fondo:

A las 12 del mediodía del día fijado, unos dos mil estudiantes abarrotaban el local, cuya mesa presidencial ocupaban Ortega Escós y otros dirigentes de las AE. La junta de delegados [...] se colocó delante de la mesa y rechazó la invitación de Ortega a presidirla conjuntamente, de manera que había «dos presidencias». Empezó hablando Paco Fernández, que dijo que la reunión que allí se iba a celebrar era una asamblea de distrito

14. Colomer, *op. cit.*, vol. I, p. 234.

15. Vol. I, pp. 261-262.

16. Uno de los intervinientes en la presentación de «Por una universidad democrática», en 2009, más de 43 años después, recordaba la impresión que le produjo la intervención de Paco en el paraninfo, pese a que había olvidado en qué acto se produjo.

de Barcelona y, frente a las protestas de Ortega, añadió que a él se le dejaría hablar como delegado de la Facultad de Derecho de Madrid [...] pero que el orden del día incluía también una declaración de la junta de delegados y turno libre de intervenciones.

Ortega Escós habló durante media hora[...] Acabó la intervención con bastantes silbidos y algunos aplausos.

A continuación tomó la palabra Paco Fernández. Con frases concisas, fue despertando el entusiasmo de la sala, que le respondió con ovaciones ensordecedoras. Empezó diciendo que Ortega se defendía de no venir en representación del ministerio, pero había tenido toda clase de facilidades, de acceso a la prensa y a la TV, e incluso de utilización del paraninfo, cuando a los estudiantes de Barcelona esto siempre se les había negado, sin ir más lejos en la Tercera Semana de Renovación Universitaria, celebrada el año anterior, que se tuvo que hacer en el patio y además fue disuelta por la policía. Ironizó sobre la deformación que habían podido hacer de las APE cuando Ortega Escós tenía todos los medios de comunicación a su disposición y se preguntó en qué consistía el engaño que, según Ortega, habían esparcido algunas personas, cuando eran precisamente los delegados los que habían sido sancionados y expedientados, precisamente por pedir un sindicato democrático y la reforma democrática de la universidad. [...] La ovación fue de gala y prácticamente sentenció el resultado de la asamblea.

Fracasadas las APE y las AE, al régimen ya solo le quedaba la represión. E intensificó la que ya había iniciado en el curso anterior, hasta descabezar completamente al SDEUB,<sup>17</sup> que no pasó de 1968.<sup>18</sup>

---

17. La causa inmediata de la liquidación del SDEUB fue, desde luego, la represión y en ello hizo énfasis el propio FFB en sus trabajos sobre el tema (ver notas 1 y 3). Pero para explicar la propia represión y el final del SDEUB y la evolución posterior del movimiento estudiantil en Barcelona y en toda España se ha de tener en cuenta la evolución del régimen y de la sociedad, la desorientación que todo ello produjo en muchas fuerzas políticas (particularmente en la organización universitaria del PSUC, que sufrió, a mediados de 1967, una gravísima escisión) y, posteriormente, el mimetismo en relación con el Mayo francés. Véase al respecto: Manuel Sacristán (1976) «Entrevista con 'Escuela 75'» (publicación del Seminario de Pedagogía del Colegio Oficial de doctores y licenciados de Valencia, año 2, núm., 4 y 5, octubre-noviembre), reproducida en Manuel Sacristán (1985) *Intervenciones políticas (Panfletos y materiales III)*, Icaria, pp. 261-275.

18. Como dijo Paco en el texto que reproduzco a continuación, «esperábamos cosas mejores». Tales como el final del franquismo, que se demoró aún muchos años y que, en algunos aspectos, aún seguimos esperando. Las cosas son como son y es inútil verter lágrimas sobre lo que pudo haber sido y no fue. Pero el movimiento estudiantil, en Cataluña y en toda España, consiguió, definitivamente, que la universidad dejara de ser una institución de apoyo al régimen. Y el proceso de impulsión, constitución y defensa del SDEUB fue, para cientos y miles de estudiantes, una escuela de democracia que, sin duda, dio sus frutos en años posteriores.

Por supuesto, Paco fue uno de los más señaladamente damnificados:

[...] en vez de terminar la carrera de filosofía, terminé el año 1966 en la vieja cárcel Modelo. He estado a punto de escribir, 'como era de esperar'. Pero no es verdad: esperábamos cosas mejores. En octubre de 1966 perdí la beca con la que había estudiado toda la carrera. Me abrieron un expediente y me prohibieron estudiar en cualquiera de las universidades españolas durante tres años. Me detuvieron cuatro veces entre abril y diciembre y me abrieron cuatro sumarios en el Tribunal de Orden Público. En diciembre de 1966 me detuvieron por última vez. En esta ocasión en Palencia, donde pasaba las navidades con mis padres y mis hermanas. Me condujeron en tren hasta Barcelona dos policías de allá. Uno decía ser poeta. El otro, un enamorado de los castillos medievales. La realidad empezaba a ser compleja. [...] aquel fin de año estaba en la Modelo, y sabía ya que me iban a enviar al Sahara. Allí estuve, en efecto, muchos meses de 1967 y de 1968 barriendo el desierto.<sup>19</sup>

Que la cosa iba muy en serio lo comprendimos rápidamente, como se ve, pero Paco conservó siempre un peculiar sentido del humor. Así terminó la etapa de Paco Fernández Buey, como dirigente estudiantil. Pero esta fue solo la primera de una biografía política muy ligada siempre a la universidad y caracterizada por la dignidad, la integridad y la coherencia, es decir, la fidelidad a unos principios y el rechazo de todos los dogmas, lo cual debe de ser realmente muy difícil, ya que muy pocas personas parecen conseguirlo. Él mismo cerraba su «Recuerdo personal» diciendo:

Más tiempo tardé [...] en aprender aquello otro de que:

*Lo peor es creer  
que se tiene razón por haberla tenido.*

---

19. FFB «Recuerdo personal» (El País, 6 de marzo de 1996).



## Fin de raza

MANUEL CRUZ

*Entre los libros de mi biblioteca (estoy viéndolos)  
hay alguno que ya nunca abriré*

JORGE LUIS BORGES, *Límites*

He recordado mucho en los últimos tiempos una intervención que le escuché a Paco Fernández Buey a mediados de la década de los setenta en una asamblea en un aula de la Facultad de Filosofía, cuando ésta todavía se encontraba ubicada en el viejo edificio de la Plaza Universidad. «Sin ética no hay política: sólo hay politiquería», dejó caer en un momento determinado de su parlamento. He recordado sus palabras mientras pensaba que el principio general que expresan, y que él no solo reclamaba para la esfera pública, sino que no dejó de aplicarse a su propia vida, probablemente constituya el eje más importante para entender su trayectoria, tanto en el plano meramente teórico (si en su caso puede predicarse tal restricción) como en el propiamente político.

Respecto al primero, una buena prueba de hasta qué punto era central para él dicho principio la constituye el hecho de que llegó a proponer el término *poliética*<sup>1</sup> para tematizar «una ética de lo colectivo, de la esfera pública (cuando los nuevos sujetos se piensan a sí mismos ya no como meros reivindicadores de derechos, sino como parte de lo que puede ser el nuevo poder)» o, apenas con otras palabras, para desarrollar su convencimiento de que «la política es

---

1. Francisco Fernández Buey, *Poliética*, Madrid, Losada, 2003.

la ética de la vida colectiva». En el plano político, su empeño por articular ética y política —eso que la gente común suele denominar honradez, virtud que él encarnaba como pocos— no cabe duda que terminó por pasarle factura.

Porque, en el fondo, bien pronto, finalizada la dictadura, pasó Paco a ser considerado un bicho raro. Alguien que representaba una época especialmente dura y difícil, en la que se había comportado con extrema dignidad, coraje y coherencia, pero que... ya no era la nuestra. Él se lamentaba, con elegante ironía, con discreción, con serena amargura, de la deriva que estaba tomando nuestra sociedad, de la magnitud del foso que separaba a unos pocos ricos cada vez más ricos de una gran mayoría de la población, cada vez más pobre, y, desde luego, del naufragio de las biografías de gentes próximas, echadas a perder por el señuelo de la notoriedad o el poder.

Pero nada de eso le hacía perder el rumbo. Él, que tan pronto percibió la magnitud de la derrota, nunca pensó que por eso los suyos debieran ser ahora otros. En cierto sentido (no en el de los amigos, en el que siempre fue extremadamente rico), se fue quedando solo. Se le endosó la imagen de *viejo progre*, tan honesto como trasnochado, mientras a su alrededor, la figura del intelectual de izquierdas iba sufriendo todo tipo de mudanzas. Desde la del presunto desencantado, de vuelta de todo, que prefirió terminar descansando en las tranquilas playas del cinismo conservador, a la más reciente del frívolo postmoderno que, cual un nuevo Wojtila reivindicando a Marx justo tras la caída del muro, ha descubierto el comunismo de salón cuando el de las fábricas ya no es de temer (e incluso puede resultar un poco *chic*). Sin olvidar a tantos presuntos éticos, con dedicación exclusiva a reflexionar sobre la naturaleza del bien, encerrados en el más absoluto mutismo ahora que el mal campa por sus respetos y daña todo cuanto toca.

No pretendo decir que Paco no fuera del todo consciente de la posición de debilidad en la que habían ido quedando los suyos. Por supuesto que lo era. Dicha debilidad es bien notoria, y se encuentra vinculada, por supuesto, al fracaso de los proyectos de transformación de signo progresista emprendidos a lo largo del siglo XX. Resulta poco discutible que las tres versiones de socialismo que se pusieron en marcha el siglo pasado acabaron por naufragar. El modelo estatal colectivista de la revolución bolchevique finalizó definitivamente con la caída del muro de Berlín, el socialdemócrata keynesiano había empezado a desmoronarse veinte años antes, y la última versión *débil* de la socialdemocracia, la tercera vía británica fue engullido por la voracidad de un neoliberalismo que, ilusoriamente, se creyó en condiciones de gestionar para frenar el desmantelamiento del Estado social.

Pero tampoco cabe olvidar otras causas, que han coadyuvado de manera eficaz a ese mismo resultado, y respecto a las cuales escribió también Paco lúcidas reflexiones. De entre tales causas probablemente valdría la pena destacar dos. Por un lado, los cambios socioeconómicos han dejado a las tres versiones del socialismo sin base social. En efecto, el fin del fordismo, con la fragmentación del proceso de trabajo y el consiguiente cuestionamiento de las tradicionales formas de sociabilidad y solidaridad obrera,<sup>2</sup> han hecho que el trabajo haya perdido su condición de eje central articulador de la vida de amplias capas sociales. Por otro lado, esa misma desarticulación del mundo del trabajo y la fragmentación creciente de la sociedad<sup>3</sup> ha provocado la crisis, no sólo de los sindicatos sino, sobre todo, de la forma de partido de masas tradicional (especialmente fuerte en el caso de la izquierda socialdemócrata y comunista) y su sustitución por aparatos electorales *atrápalo todo* (de los que en Europa el conglomerado del berlusconismo habría constituido en los últimos años un caso paradigmático), sin identidad ideológica ni social fuerte. Pero precisamente por todo esto, porque había sobrados motivos para el desánimo, la tenaz lealtad de Paco a sus ideas cobra redoblado valor.

A pesar de la enorme potencia analítica de la propuesta de Koselleck, tal vez el escenario en el que hemos empezado a movernos desde hace un tiempo sea ya bien distinto al que en su momento dibujara el autor de *Futuro pasado* con lo que bien podría haber sido denominado como su *teoría de los vasos comunicantes* (y compensatorios) entre pasado (campo de experiencia) y futuro (horizonte de expectativas). Frente a dicha propuesta, la opción de Paco confieso que me recordaba cada vez más, conforme pasaba el tiempo, a la de Walter Benjamin, aunque, en cuanto se acaba de escribir el nombre, urge apresurarse a señalar que se trataba para mí de *otro Benjamin*, por completo diferente a la imagen cansina, pasadista y, por ello mismo, escapista del presente que con tanta frecuencia se nos ha querido endosar del filósofo alemán. El Benjamin de Paco era más bien *el gran derrotado*, el que, justo por serlo, se sentía capaz de escribir en los materiales preparatorios de las *Tesis de filosofía de la historia*: «a la memoria de los sin nombre se aboca justamente la construcción de la historia». Se trataba en ambos de una melancolía airada, casi furiosa, que no se conformaba con el estéril y, en el fondo, autocomplaciente *los nuestros tenían razón*. (Paco solía citar las lúcidas palabras de Ángel Valente: «lo peor es creer tener razón por haberla tenido»).

---

2. *Vid.* al respecto el libro de Marco Revelli, *Más allá del siglo XX*, Barcelona, El Viejo Topo, 2002.

3. *Vid.* Alberto Binder, «La sociedad fragmentada», en la revista *Pasos* (num. especial n° 3), Univ. San José de Costa Rica, 1992, pp. 22-26.

Vino Paco a morir a finales de un triste agosto, casi en la misma fecha en la que había muerto, veintisiete años antes, Manuel Sacristán. Seguro que, a partir de ese momento, muchos empezaron a preguntarse lo que tantos se han preguntado en todo este tiempo respecto al maestro de Paco: ¿qué pensaría si viera lo que está ocurriendo? He aquí la típica pregunta mal planteada, pero reveladora. Nunca sabremos lo que pensarían de nuestro presente los que ya se han ido. Pero lo que importa es que nos lo preguntemos. Con ese gesto, les estamos rindiendo, casi siempre sin darnos cuenta, un postrero homenaje. Estamos acreditando, con nuestra interrogación, cuánto los echamos a faltar. O, si prefieren decirlo de otra manera, cuánto los necesitamos.

## Por Paco. Un testimonio personal\*

JAVIER DELGADO

### Tres miradas sobre Paco

- A. Cronología de una amistad
- B. Últimos repasos
- C. El legado de Paco

Son miradas subjetivas. Son mi forma de homenajear al Paco que yo he conocido.

#### A. CRONOLOGÍA DE UNA AMISTAD

- Contacto en 1977. con la recién creada revista «Materiales». Organizo el 40 aniversario muerte Gramsci en Zaragoza (¡casi en plena primera campaña electoral!) con Librería Pórtico y revista «Materiales». Colegio Mayor Lasalle: Paco, Antoni Domenech, Juan-Ramón Capella.
- Carteo: de 1979 a 1986 yo no estoy en el PCE: apertura total, nuevas perspectivas.

---

\*Este texto recoge, casi íntegramente (siempre se dice algo más o algo menos de lo que se lleva escrito, según se ven las caras de los presentes), mi intervención en el homenaje a Paco realizado el 9 de octubre de 2012 en la librería Cálamo de Zaragoza. En el acto intervinieron también Carmen Magallón (Directora del Seminario por la Paz) y Víctor Viñuales (Director de la Fundación Ecología y Desarrollo).

- Artículo mío sobre Gramsci en el nº 13 (¡y último!) de Materiales.
- 1980: A Barcelona con Víctor para revista «Mientras tanto» (fundada a finales de 1979), a raíz de desavenencias en el grupo editor de «Materiales»: una crisis en el grupo de discípulos de Sacristán.
- 1980-1984: encuentros en Barcelona (Neus, Eloy, Vera Sacristán y más amigos: Monereo, Izquierdo, Víctor Ríos, Juan Ramón Capella...): la risa contra la levitación sacristaniana... Una escena especial: cenando con buen número de amistades «sacristanianas» me permito bromear repetidamente a costa de Sacristán. Silencio. Luego risas, que se hacen desternillantes. Vera, llorando de risa, les increpa: «¿Así que ha tenido que venir este Javier de Zaragoza para que os podáis reír de Manolo, para que incluso una se pueda reír de Manolo sin reprimirse?» A mí me parecía percibir un cierto «culto a la personalidad» o como se le quiera llamar, un tabú, una actitud de «capilla»...
- Mediados de 1986: Artículos míos en «Mientras tanto» sobre proceso de creación de Nueva Izquierda en Aragón...hacia IU, prologados por Víctor Viñuales, activo ecologista (antes líder de las Juventudes Comunistas de Aragón).
- 1987: Mayo: Memorial Gramsci (+ 1937) Fac. Económicas y Vicerrectorado Extensión Universitaria: Paco, Eloy Fernández Clemente, Carlos Forcadell, José Luis Rodríguez, José Ignacio Lacasta, todos ellos profesores de la Universidad de Zaragoza... y unos pocos amigos más o menos extraviados. Todo un día dedicado a aprender. Pero la sensación de que en este país (al menos en Aragón) se seguían las cuestiones teóricas como se sigue a un club de fútbol. Quiero decir: que había «amigos de Mientras Tanto» que no parecían leer sus páginas.
- Más cartas, visitas en Barcelona, encuentros esporádicos en Zaragoza o Barcelona. Intervenciones de Paco con grupo de la revista «En Pie de Paz» y con el «Seminario de Estudios por la Paz»: en ellas tratará mucho con Carmen Magallón, Perico Arrojo, Víctor Viñuales... todos dirigentes del movimiento eco-pacifista aragonés.  
Es una época en la que sé por Paco de sus andanzas por toda España, dando charlas y creando grupos de trabajo en la dirección eco-pacifista (y, en lo posible, feminista). Y también reuniéndose con todos los grupos y grupúsculos de la izquierda que reclamaban su opinión y, en cierto modo, su beneplácito. Como no parecía posible reunirse con todos a la vez (pues no se querían ni ver las caras, mientras alimentaban mensajes de «unidad») Paco tenía que dedicar muchísimo tiempo a verse con unos y con

otros... procurando además que ni unos ni otros supieran que lo estaba haciendo con todos ellos. ¿Qué podía sacarse en limpio de aquellas reuniones? ¿Por qué entregar tanta vida en ellas? La historia posterior de aquellos grupos da la respuesta. Pero Paco sentía la obligación de «influir» en todo lo que se moviera, a partir de unas ideas de «renovación del ideario comunista» que le parecían suficientemente ecuménicas como para compartirlas con todos ellos. (Por eso, entre otras cosas, me sorprendió tanto su deriva posterior como defensor a ultranza del PCE en IU).

- Finales de los ochenta: distanciamiento de Paco del equipo redactor de la revista «Mientras tanto»: le parece que ha tomado una deriva académica, entre catedráticos y doctorandos... Me lo cuenta en la terraza de un bar cercano al puerto. Parece muy desalentado.

Imagino que ésa fue su versión «del momento y para mí» de hechos que suelen ser mucho más complejos. Pero reconozco que esa mañana no le pregunto más al respecto y que más adelante nunca se me ocurrió preguntar sobre ese asunto ni a él ni a sus compañeros de *mt*. Realmente, lo único que me importaba era la percepción, por primera vez, en Paco, de una situación personal de cierta soledad intelectual y moral. Eso en Paco, a quien siempre había conocido muy animosamente metido hasta las cejas en proyectos colectivos, era para mí una novedad. Volvería a verle, pronto, entregado a dar vida colectiva a diversos proyectos. Pero su desaliento de aquella mañana se me quedó grabado. Paco, pues, no era inmune al desaliento. ¡Cuánto peso me quitó eso de encima, a mí, en general tan desalentado! ¡Se podía, pues, sobrevivir dignamente a esos momentos!

(Principios fundacionales de «Mientras Tanto: La revista Mientras Tanto es una publicación trimestral de ciencias sociales. Fundada por Giulia Adinolfi y Manuel Sacristán a finales de 1979, se propuso desde sus inicios impulsar la renovación del pensamiento de la izquierda marxista incorporando a sus planteamientos esa «autocrítica de la ciencia moderna» que representa el ecologismo, así como el punto de vista feminista con vistas a someter a crítica la cultura patriarcal y violenta de la que las mujeres se han mantenido, en general, al margen. El contenido de sus artículos gira en torno a temas económicos, ecológicos y políticos, a menudo desde un punto de vista de género; pero también se abordan en sus páginas facetas diversas de la política, de la ciencia, la enseñanza, la vida cotidiana y temas culturales y artísticos.)

- 1988: Paco escribe un epílogo a mi libro de poemas «El peso del humo» en el que defiende mi «cuerda floja» en esos poemas de un místico sin Dios que se acerca al misterio de la existencia y rechaza «los libros oscuros» pero no el sonido de las campanas de una iglesia de pueblo. Por entonces, a propósito, me conecta con la gran intelectual comunista ita-

liana Rosa Rossi, estudiosa de la mística española. Su biografía de Santa Teresa, una joya.

- 1991: ¿Disolución del PCE en IU? Acuerdo, desacuerdo, incompreensión (mía), tensión y largo silencio.
- Etapa Anguita en PCE y en IU: Paco, Monereo, Víctor Ríos... como mentores intelectuales e ideológicos de Anguita: desacuerdo radical. Además, Anguita me parece autoritario, despreciativo hacia la gente con problemas y, sobre todo, que carece de humor: lo compruebo personalmente y al comentárselo a Paco me dice esa palabra tras la que no solía aclarar su opinión... salvo por su gesto: «Hombre...». Fue una época en la que por mi parte hubo un distanciamiento radical, como todos los míos entonces.

Dado que está fue mi única seria discrepancia con Paco y que tuvo efectos muy dolorosos, me permito ampliar algo sobre el asunto.

A principios de los años 90 Paco y yo comentábamos de palabra y por escrito el sentido de la existencia del PCE en el seno de Izquierda Unida y las dificultades de IU para «levantar el vuelo» con ese peso en las alas; y coincidíamos en que acaso fuera mejor plantear la disolución del partido en IU, manteniendo una presencia comunista basada en otras herramientas (no un partido). Nos carteamos al respecto durante meses y finalmente Paco me envió un largo texto en el que se recogían argumentos y se defendía esa propuesta. Yo mismo escribí e intervine en Aragón en ese sentido, tanto en las reuniones de las direcciones del PCE como de IU a las que pertenecía como en la prensa, especialmente en «Heraldo de Aragón», del que soy colaborador «fijo» de Opinión. En ambos tipos de intervenciones utilizaba ampliamente expresiones de aquel texto de Paco, lo que le hice saber y a él le pareció muy bien, pues al fin y al cabo (como me dijo) lo habíamos escrito entre varios, no era propiedad intelectual sólo suya. Eso era parte de nuestra relación: entregarnos uno al otro textos en los que abordábamos asuntos de fondo «ad usum amici et amicorum».

Mi estupefacción fue tremenda cuando leí, al poco, a Paco en el «Mundo Obrero» (creo que dedicado a la Fiesta del PCE, por tanto septiembre) defender todo lo contrario. No supe cómo reaccionar. No le llamé ni escribí, ni siquiera cuando publicó en «Mientras tanto» un artículo aún más desagradable para mí: Paco defendía, con las uñas, a un PCE que hacía tiempo no era ni la sombra de lo que él parecía querer creer que aún era. ¡Yo aún militaba en la dirección del PC aragonés y lo sabía perfectamente! (Milité en el PC aragonés de 1970 a 1979 y de 1986 - inicio de IU- a 1996, cuando me fui e a dirección y de la militancia del PCE y de IU de Aragón). ¿De qué PCE estaba hablando Paco en sus escritos? ¿Por qué ese giro inesperable (para mí) en sus posiciones



políticas? Nunca hablé con Paco de aquella época suya de «colaborador», incluso «mentor» de Anguita. Nunca nos escribimos al respecto. Creo que éramos conscientes de que si lo hacíamos podíamos arruinar una amistad que deseábamos sobreviviera a toda costa (nos llamábamos «amigo del alma» el uno al otro y él lo publicó así en su «Epílogo» a mi libro de poemas ya citado).

Sobre Anguita y su liderazgo sólo decir que para mí escuchar de sus labios una vulgata o, mejor, un catecismo ramplón en el que podía percibir los ecos del discurso de Paco me resultaba insoportable. Más aún cuando sus lugartenientes regionales bajaban aún más el nivel de la «buena nueva» y se dedicaban a eso que Sacristán llamaba «hacer ruido con la boca» en vez de hablar... mientras daban mandobles y estacazos a todo el que se moviera sin su beneplácito: la caza de brujas de supuestos amigos del PSOE en el interior de IU y del PCE llegó a extremos patéticos, enlodando a veteranos comunistas que habían hecho más por la democracia y por los avances sociales que todos aquellos maestrillos juntos con algo de poder (interno, afortunadamente) en sus manos.

Por otra parte, leer por entonces a Paco (firmando con Neus en alguna ocasión) en algunos medios de comunicación defendiendo la permanencia de las esencias de la revolución cubana (en grado ya de putrefacción burocrática y criminal bajo el puño poco comunista de los Castro) y otras cosas parecidas me resultaba perturbador: nunca le había escuchado, en años anteriores semejantes cosas. ¿Qué Paco surgía en esas intervenciones, de qué fondo personal, de qué fuente biográfica? Mi impresión era que su amistad con un Manuel Monereo prosoviético a ultranza y dogmático por naturaleza le estaba tapando los ojos... y que yo no podía hacer nada en absoluto contra esa avalancha en la que las peligrosas bobadas grandilocuentes (¡el «sorpasso!») de un Anguita, los planes a largo plazo de un Monereo (embalsamar el dogma soviético de la guerra fría) y a la frenética labor «organizativa» de un Víctor Ríos empeñado en desterrar al maligno que se había adueñado del país, de El País y de las mismísimas direcciones del PCE y de IU amenazaban con destruir la pluralidad y la libertad en la que hasta entonces, mal que bien (más mal que bien: como demostraba nuestro intento de propuesta de disolución del PCE en IU), habíamos cohabitado. Por mi parte, la única salida honesta fue alejarme de todo aquello para siempre en otoño de 1996.

Sólo años después, como se verá más adelante, tocamos lateralmente la cuestión. Para entonces me pareció que Paco estaba muy decepcionado de aquella experiencia de «cerebro gris» del PCE y de IU, especialmente del tiempo dedicado a intentar desasnar a Anguita. Ni ahora mismo (diciembre de 2012) parece posible tal proeza.

En esos años del aciago liderazgo de Anguita se produjo nuestra única época de distanciamiento personal: creo que nos resultó muy difícil a ambos

comunicarnos tras su vinculación a Anguita y a sus ángeles exterminadores. Aquello tuvo como consecuencia unos años de triste silencio entre nosotros. No me daba cuenta de que me tocaba a mí dar el primer paso. Lo comprendí cuando en junio de 1998 me llamaron de Madrid para decirme que Vicente Cazcarra (dirigente indiscutible e insustituible del PC aragonés desde 1966 hasta 1979 y miembro del CC y del C Ejecutivo del PCE desde 1972 hasta el X Congreso) se acababa de suicidar a los 64 años: amigos desde 1970, asuntos políticos nos alejaron en 1988. Con él no supe dar ese primer paso de reconciliación. Me prometí a mí mismo que no haría lo mismo con otras personas tan queridas y que me habían querido tanto como Vicente. Si el joven, o sea, yo, tenía que iniciar el reencuentro, lo haría sin dudar.

- 2003: Publicación de mi libro «Uno de los nuestros»: primera ocasión de reencuentro: su foto, algunas llamadas, ayudas... Entonces me entero por él que no va a escribir sobre el libro en El País porque no quiere nada «con esa gente...». Eso me da idea de un giro en dirección a lo radical por parte de Paco, al que había conocido más bien como un individuo negociador con la realidad.
- Conexiones esporádicas. No volvemos a hablar de PCE, Anguita...
- 2010: reencuentro total en el 25 aniversario muerte Sacristán. Escribo en «Heraldo de Aragón» a propósito de Sacristán y le envío a Paco el artículo. A partir de ahí:
- Proyectos, conversaciones, emails. Estancia prevista en Barcelona con Neus y Paco. Renacen con toda su fuerza nuestro cariño y nuestra estima. Le pido por escrito que me ponga «te quiero» , como yo le he puesto en mi email y en su siguiente email me pone ese «te quiero» solicitado, aprovechando para explicarme la idiosincrasia de los palencianos ante las expresiones de cariño:

Pero vamos a lo que me importa: te doy las gracias, de verdad, por los cariños. Ya sabes que los de la meseta, incluso cuando hemos pasado (y yo llevo años pasando) por el Mediterráneo, somos un tanto secos en esto de la expresión de los sentimientos. Los deterministas dicen que eso tiene que ver con la geografía... Pero, aún así, puedo decirte que yo también te quiero y que ha sido y es siempre para mí una satisfacción comunicarme contigo. Y, desde luego, lo será aún mayor si nos haces una visita a Barcelona y tenemos la oportunidad de prescindir de móviles y mails y de charlar largo y tendido con vaso de buen vino al lado, recordar otros momentos en los que coincidimos

(...). Lo de la «elegancia» de los de Palencia, que dices, me hace gracia y lo atribuyo también a tu bondad. Siempre había pensando que la mayoría de los de allá, y en particular los varones, son del género «Calle Mayor» (seguramente recordarás la película de Bardem, que ahora no puedo volver a ver ya sin cabrearme profundamente). Así que, siendo yo de aquella «tribu» (o por lo menos habiéndome criado en sus calles mayores y en sus bares), tengo que considerar tus palabras como una muestra más de cariño... inmerecido.

Me he permitido copiar aquí estas expresiones tan personales de Paco porque acaso den idea, a quienes no lo conocieron tan de cerca, de hasta qué punto era sensible a las muestras y peticiones de cariño. El Paco «severo», el Paco «palentino», no era sino una forma de manifestarse de Paco, una entre las muchas que él y toda persona tenemos.

A partir de esos meses Paco me insiste mucho desde entonces en que me aleje de cualquier activismo y me dedique a escribir novelas sobre el pasado del rojerío español: que use mi humor e ironía, pero sin sarcasmo. Yo tengo planes de activismo en la asociación de vecinos de mi barrio... discutirlo. También mis tareas de ayuda a veteranos rojos para sacar adelante sus memorias... Le parece poco sensato: nadie cuenta la verdad... Me dice: «Si tanta gente hubiera hecho lo que cuentan que hicieron Franco no hubiera muerto en la cama...» discusión pendiente. Se quedará ya para siempre pendiente... A fecha de hoy, confieso que no le he hecho caso en ninguno de esos consejos.

Pronto los planes cambian radicalmente: Neus está mucho peor de lo que creían y hay que ver... cuidar, revisar... esperar... cáncer que vuelve...

- 2011: Acompañamiento telefónico a Paco por Neus: cuidar al cuidador. La muerte de Neus le dejó abatido, inerme, confuso. Creo que hasta casi el final no pensó que iba a perder a su compañera. En una conversación metí la pata hablándole de Giulia Adinolfi. Reaccionó negando la mayor: habían pasado muchos años desde entonces y la medicina había adelantado mucho... Sentí muchísimo haber metido el dedo en esa llaga... en esos momentos. Y entonces se presentan con fuerza todos los síntomas de su propia enfermedad. Tratamientos, agotamientos, estoicismo... y cierto optimismo con su enfermedad. ¿Cuándo admitió que era una enfermedad mortal? Dudo si fue inconsciencia o, más bien, tal como él era, silencio y aguante por no molestar, no dramatizar, no angustiar a los demás. Paco odiaba el dramatismo y el psicodrama... y ya había tenido demasiado de eso en su activismo político, en el que se topó con gente muy dada a eso.
- 2011 2012: acompañamiento a Paco: no agobiarle, darle ánimos, escucharle, contarle cosas entretenidas, enviarle fotos curiosas...

Paco me cuenta que en el hospital siempre creen que tiene muchísimos hermanos, familia numerosa: «Es porque vienen a verme muchos amigos todos los días, a todas horas... Se creen que eso sólo puede ser cosa de la familia directa y nuestra vida ha sido otra cosa, ¿no?, otra cosa».

Y el último mes, silencio. Información por medio de su hijo Eloy y por nuestra amiga común Vera Sacristán. Eloy me dice que le hace llegar mis palabras de ánimo y amistad.

La semana anterior a su muerte tuvo una leve aparente mejora, tras la que cayó rápidamente en un estado ya fatal.

## B. ÚLTIMOS REPASOS

### 1. A primeros de 2010

Dificultades para la intervención pública colectiva:

Hablando sobre diversas propuestas que andaban en el aire por entonces entre la izquierda, me escribió, sintomáticamente:

«Desde 1977 todo intento de encontrar nada mejor ha sido inútil...»

Eso quiere decir que desde el nacimiento de la revista «Materiales» las opciones políticas no le parecían, a posteriori, realmente interesantes. Resaltar, por tanto, que la etapa de su mayor vinculación a Izquierda Unida (la época del liderazgo de Anguita, vista unos años después, no le parecía especialmente útil.

Aquí me importa mucho resaltar lo que, en mi opinión, es un rasgo de identidad de Paco: pudo equivocarse, como cualquiera, en tal o cual opción política, táctica, en tal o cual momento; pero nunca se equivocó en lo fundamental: en seguir buscando, buscando incesantemente vías de intervención concretas, vías además colectivas, que «encarnaran» las ideas que defendía. Otros nos cansamos mucho antes de buscar. Esa característica consustancial de Paco me parece no sé si la más, pero al menos sí una de las más admirables en un intelectual.

### 2. Email de agosto de 2010

Su enfermedad (por entonces lo del cáncer de Neus no preocupaba especialmente a ninguno de ellos dos: había esperanzas, aparentemente fundadas). «Nunca habíamos ido de médicos, yo me consideraba un tipo fuerte...».

Sin embargo:

60

«Ando convaleciente de una intervención a la que tuve que someterme hace unos veinte días (un aneurisma de aorta) después de otra, hace unos meses, que apuntaba a cáncer de vejiga. Así que mira por dónde el Paco Fdez que no iba nunca al médico y se pasaba el tiempo firmando manifiestos para ver si cambiábamos el mundo se ha convertido desde la última vez que nos vimos en firmante de consentimientos para que le vayan abriendo la barriga...»

Su silencio como «opinante» público (le he preguntado al respecto):

### **3. Email de Paco del 9 de octubre de 2010, al que le he preguntado por el asunto**

«Lo de que me cuesta hablar (y escribir) sobre el presente socio-político es literal. Como lo de rendirse no es lo mío y como en lo de volver a empezar, etc., he metido ya la pata varias veces, prefiero ahora estar calladito y poner el oído: a ver qué dicen los chavales. No es exactamente que haya elegido el silencio, puesto que cuando me pisan el callo suelo saltar todavía; es sencillamente que me parece mejor re-aprender de los que tienen ilusiones parecidas a las que tenía yo a sus años, pero con otras experiencias. Así que me dedico más bien a animar o a defender a los chavales. Por lo demás, y por lo que a mi hace, eso tampoco cambia mucho las cosas, pues, como vi que advertiste, bien, en el momento de leer el libro periodístico aquel de (o sobre, no sé muy bien) Anguita, que yo no leí, cuando me dedicaba a hablar o a aconsejar tampoco me hicieron gran caso...» (Se refiere a una entrada mía en mi blog, en la que criticaba ferozmente ese bodrio de libro de Anguita y hacía alusión a su «olvido» de Paco. Anguita ni siquiera mencionaba a Paco, que estuvo varios años dedicando mucho tiempo a intentar orientar esa cabeza... y la de sus más cercanos en la dirección de IU. Un «olvido» sintomático...).

La primera ocasión de reconciliación con Paco, ya lo dije, se me ofreció cuando, en 2001, preparando mis memorias de joven comunista «Uno de los nuestros» Paco atendió mi petición de algunos datos y de una foto suya para publicar en mi libro... La cordialidad, el cariño que nos teníamos resurgió de nuevo. Y su reacción fue inmediata: abrazos y confianzas de nuevo. Tardé unos años en dar un paso que a él le costó menos de un día aprovechar para reanudar, de nuevo a fondo, una amistad con fuertes raíces en ambos.

### **4. Aun con todo, se mueve...**

Sin embargo, años después, enferma ya terminal Neus y Paco muy tocado por sus males, respondió a una entrevista radiofónica al hilo de las primeras movilizaciones del 15 M. Ni por el tono de su voz ni por sus opiniones podía

nadie que no estuviera al tanto de cuál era la situación personal, su propio cáncer, (y el final ya asumido de Neus) de la situación por la que estaba pasando.

Hablando al día siguiente con él me dijo que «una entrevista como esa (en casa, por teléfono) aún puedo atenderla sin dejar a Neus y sin agotar mis propias fuerzas». A veces, pues, era más consciente de su mal... o se permitía expresarlo.

Debo añadir que en nuestras últimas conversaciones hubo muchas risas, mucho cachondeo acerca de muchos asuntos y de muchas gentes. Paco era muy serio y a mí eso me provocaba precisamente a hacerle reír. ¡Y vaya si se reía!

## B. EL LEGADO ESCRITO DE PACO:

Tres círculos de redacción y recepción de sus obras:

**1. Primer círculo:** traducciones de pensadores marxistas y elaboraciones sobre la base del marxismo y de la historia de las ideas marxistas. Recapitulaciones sobre el ideario marxista basadas en la «crítica textual» de los textos fundacionales y de los textos más incisivos de pensadores marxistas contemporáneos. Libros, artículos. Pero también «seminarios» dedicados a la instrucción de jóvenes comunistas. Marx, Lenin, Gramsci...

### **2. Segundo círculo (con dos aspectos):**

**2.1.** Elaboraciones sobre marxismo (centradas en la idea de las «fuerzas productivas y destructivas» del capitalismo), ecologismos diversos, feminismos, pacifismos. Renovación del ideario comunista y comunicación directa, «militante» (con afán instructor), con diversos colectivos de lo que se denominaría «eco-pacifismo» y con toda clase de partidos de izquierda. Propósito de influir en todos... Prioritariamente documentos y artículos publicados en diversos medios (aparte de las revistas «propias»: «Materiales» (1977-1979) y «Mientras tanto» (1979-85) y divulgados, aparte de en la revista «El Viejo Topo», en las más diversas publicaciones españolas (incluidas publicaciones «marginales» o «radicales» de cada momento y publicaciones oficiales de la Iglesia Católica y en «El País») y, sobre todo en infinidad de charlas, conferencias, debates, etc. Recopilaciones de textos de este tipo: «de intervención inmediata» en libros como «Discursos para insumisos discretos» de 1993, sintomáticamente publicado en «Ediciones Libertarias».

La decisión de no publicar en editoriales «del sistema» y dispersarse en pequeñas editoriales... ¿un error? Creo que sí.

Por cierto: Rudolf Bahro y su ecoautoritarismo no me gustó nada. Ni otros autores que lanzó Sacristán. Luego callaron sobre ellos: amores repentinos.

Es también la época de sus publicaciones en varias de las más conocidas revistas marxistas de Europa y América, entre ellas: Dialectique y Actuel Marx (París), Rinascita, Critica marxista y Liberazione (Roma), Das Argument (Berlín), Dialéctica y Memoria (México), Herramienta (Argentina), Science and Society y Rethinking Marxism (EE.UU). Paco es ya una personalidad reconocida internacionalmente como cabeza pensante del historicismo y revisión crítica del marxismo (de los marxismos) y activista volcado en el eco-pacifismo.

**2.2.** Contribuciones, de palabra y por escrito, a la línea programática de diversas organizaciones de la izquierda española (en las que intentan, con bastante éxito, que calen las ideas ecologistas y pacifistas; mucho menos las feministas), y poco más adelante sobre todo a la programática del PCE y de Izquierda Unida (algunos documentos oficiales de ambas organizaciones salen directamente de puño y letra de Paco entre 1990 y 1999). Paco hace un gran esfuerzo intelectual, pero sobre todo de paciencia, en sus continuos y prolongados contactos, reuniones, etc., con el entorno de Anguita. Se trata de trabajos sin firma, informes internos, etc. Literatura gris. Y reuniones, muchas reuniones, en mi opinión de tipo defensivo, propias del carácter paranoide de Anguita y su círculo.

Afortunadamente, por entonces Paco encontró un alter ego y colaborador eficaz de la talla de Jorge Riechmann. Fruto de esta colaboración son libros como «Redes que dan libertad» (1994), «Ni tribunales» (1996) y «Trabajar sin destruir» (1998).

Ya en la última década del siglo XX se vincula activamente al llamado movimiento alterglobalizador o altermundialista. Su «Guía para una globalización alternativa» (2004), presenta una amplia argumentación ético-política de la desobediencia civil.

Aprovecho aquí para recordaros que en Youtube hay varios videos en los que puede verse y escucharse a Paco. Estremecen aún, pero hay que acostumbrarse y aprovechar esas entrevistas, charlas, et., para seguir aprendiendo.

### **3. Tercer círculo:**

Creo que con sus libros «La gran perturbación» (1996) - un estudio de las controversias sobre el choque cultural Europa / América, la visión del otro en

la España del siglo XVI, a partir del descubrimiento y la conquista de América —y el libro «La barbarie: de ellos y de los nuestros» (1996)— un estudio histórico-filosófico sobre la noción de barbarie, en el que prolonga la perspectiva de Las Casas y teoriza su vigencia - Paco comienza una tercera etapa intelectual en la que ahora despliega sus alas y vuela muy alto sobre asuntos de interés mucho más universal que los directamente vinculados con las luchas concretas de cada momento y con la defensa doctrinal del marxismo.

Paco llevaba años pensando en asuntos como ese, sin poderse dedicar a fondo a ellos.

Se trata de libros mucho más personales (aún), sobre todo mucho más repensados, libros de investigación en aspectos ético-políticos que le habían comenzado a preocupar en la década de los setenta pero para los que no dispuso de tiempo (o no dedicó el tiempo) necesario y que a finales de siglo y hasta sus últimos días serían su principal ocupación. Creo que no es ajeno a esta inmersión en otras aguas su razonable «desencanto» ante los resultados de su personal dedicación al activismo de los años ochenta y noventa. Paco parece caer en la cuenta de que ahora, ya mayor («casi sesentón» como diría, o «sesentón» sin el casi), su aportación personal debe orientarse a dejar una obra más allá de la circunstancia, como recordando aquella expresión de Gramsci en la que éste se proponía realizar un trabajo «für ewing», «para la eternidad»: una aportación semejante a la que hace un escritor que llegará a ser considerado «un clásico».

En relación con la ciencia, dos títulos importantes: «La ilusión del método» (1991 y 2004) y «Albert Einstein» (2005). Puede no entenderse todo lo que dice en ellos, pero sí se comprende el sentido general de su discurso y sus propuestas, y con eso vale...

«Ética y filosofía política» (2001), «Poliética» (2003) y «Utopías e ilusiones naturales» (2007) son ejemplos evidentes de ese nuevo rumbo en su dedicación intelectual.

A mí personalmente, la lectura de su «Poliética», en que analiza la obra de una serie de autores singulares de siglo XX (Karl Kraus, Georg Lukács, Bertolt Brecht, Simone Weil, Hannah Arendt y Primo Levi), «santos de su devoción» como él mismo los llama, (como otros a los que ya había dedicado muchas páginas: Marx, Lenin, Gramsci...), me ha confortado muy especialmente durante estas últimas semanas de duelo por su muerte: ahí está el Paco más libre y más cercano, un pensador que ofrece su personal lectura de vidas y obras que le han estimulado a lo largo de su vida y que quiere compartir con el lector con la calma y la pasión con que se comparten los hallazgos más



luminosos cuando ya han madurado en el interior de uno mismo a lo largo de muchos años.

Creo que Paco sacrificó mucho de su vida en tareas militantes necesarias (de las que no se arrepintió, al menos no hasta la desesperación) hasta poder tomar en sus manos una tarea intelectual a la que, es mi impresión (creo que fundada), siempre había deseado dedicarse. Su ética le impuso un recorrido intelectual en el que sin duda él mismo aprendió mucho y nos enseñó mucho. Acaso sólo así, tras ese recorrido, a veces penoso a veces exultante, pudo estar capacitado totalmente para entregarnos en sus últimos años obras como estas últimas que he citado. Os invito encarecidamente a leerlas o releerlas. No digo que sean su testamento intelectual pero sí que las considero las más universales.



## La exquisita tarea de amar y vivir

ELENA GRAU, VIOLETA IBÁÑEZ, ISABEL RIBERA

Encontrar a Paco era un placer contenido. Su austeridad de gesto y de palabra no propiciaba la exteriorización de sentimientos pronunciados. Y sin embargo era siempre un placer indiscutible. Tal vez porque percibías su atención. Atención a ti sólo por el hecho de estar. Su estar atento era más que atender a las palabras. Paco ejercía la escucha a lo no dicho.

En los espacios de relación que compartimos, nuestras palabras eran pocas. Aunque participábamos de la sintonía colectiva, nuestro discurso no se hacía en la misma forma. Paco entendía nuestros silencios hechos de una intimidad entre mujeres que buscaba cauces para mostrarse con verdad. Su camino para llegar era discreto. Pero nosotras sabíamos que él sabía, que nosotras sabíamos. Paco nos acogía sin declaraciones.

Eso es lo que queremos recordar de Paco. Su saber de los descartes,<sup>1</sup> de esa parte de la experiencia humana que es fuente de conocimiento y difícilmente se deja traducir en palabras. O de esa parte —las entrañas— de la que sólo puede dar cuenta la razón poética, como María Zambrano nos hizo saber.<sup>2</sup>

El mundo de las entrañas es un mundo misterioso que produce reflejos de luz. Se articula en palabras balbuceantes a veces, otras disonantes, en gestos descoordinados impregnados de la intensidad de lo que no se puede articular con facilidad porque está formado por materiales tangibles e intangibles. En el

---

1. La palabra «descartes» la encontramos por primera vez en Alessandra Bocchetti, *Lo que quiere una mujer*, Madrid, Cátedra, 1995.

2. María Zambrano, *Filosofía y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006; María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

mundo de las entrañas la emoción trata de hacerse discurso y choca con los campos semánticos de las palabras y sus nexos hasta el punto de que es muy difícil para el oyente oír «bien» porque en realidad es prácticamente imposible para el hablante, hablar «bien». Es decir, encontrar las palabras que puedan reflejar el magma de las entrañas. María Zambrano hablaba de la razón poética para desentrañar ese magma, para que lo que durante mucho tiempo era sólo inadecuación pasara a ser la producción de pensamiento propio que se nutre en fuentes diversas, unas desde siempre legitimadas y otras siempre negadas.

Lo sorprendente, por inaudito, era lo que sucedía cuando te encontrabas con Paco ya fuera para cenar, pasear, hablar públicamente o en privado, iniciar un proyecto político o personal. Lo que nosotras siempre percibimos es que Paco oía las palabras que conforman el discurso del silencio, del extrañamiento, de la duda, del interrogante, del grito mudo o no, que proviene de las entrañas. Paco oía lo inaudible. Una capacidad que siempre causa asombro en quien se reconoce oído. Así ocurrió una y otra vez sin que dejara de asombrarnos. También lo percibimos en su interés, en su atención a nuestra interpretación de Rosa Luxemburgo.<sup>3</sup> Saberlo sostuvo nuestro vuelo en ese camino de búsqueda de palabra propia.

Al rememorar la experiencia de relación con Paco hoy, nos damos cuenta que esta forma de ponerse en relación con otras y otros se halla en el centro de su compromiso político-moral. Paco, como Gramsci, sabía que no se puede amar a la humanidad sin amar a las personas concretas. En ese amar a las personas concretas residía, probablemente, su inequívoco estar del lado y al lado de los desposeídos. Su práctica política enraizaba en lo que Hannah Arendt denominó gusto moral, tan diferente de los «principios morales», al describir lo que tenía en común el íntimo grupo de camaradas polacos de Rosa Luxemburgo: tratar al prójimo como a un semejante.<sup>4</sup> También desde esta comprensión de Paco reencontramos su interés por Simone Weil y, en particular, por sus escritos sobre la desdicha. Una dimensión de la experiencia humana que ha sido eludida por las tradiciones de la izquierda predominante.<sup>5</sup>

El recorrido que hemos hecho con pensadoras como Rosa Luxemburgo, Simone Weil, Hannah Arendt y María Zambrano es el que ha dado palabras a la parte indecible de nuestra experiencia, a nuestros descartes. Son ellas las que nos permiten hoy entender la relación que sostuvimos con Paco y nos autorizan a decir que fue una relación mediada por el amor.

3. Violeta Ibáñez Royo, «Rosa Luxemburgo, una experiencia de feminidad», Revista *En Pie de Paz* nº 50, Julio 1999, Pags 95-101.

4. Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.

5. Francisco Fernández Buey, *Política*, Madrid, Editorial Losada, 2003.

## Francisco Fernández Buey: vida y obra con conciencia e ilusiones

JORDI MIR GARCIA

### Saber dar importancia a lo que verdaderamente la tiene

Francisco Fernández Buey solía recurrir al Romance del Conde Arnaldos para ilustrar el vínculo fraternal que le unía con las personas cercanas y que le separaba de la curiosidad de los que podían buscar interioridades que él sólo consideraba dignas de ser compartidas con las personas con quien caminaba en sus proyectos vitales. «Yo no digo mi canción sino a quien conmigo va» no es una manera de evitar temas, es señalar donde está lo verdaderamente importante para una sociedad y el debate público. Él que es un especialista en Antonio Gramsci recordaba lo mal que lo pasaba en congresos en los que se entraba en detalles de su vida íntima que consideraba totalmente innecesarios para estudiar lo relevante de su pensamiento y actuación. Lo mismo le podía ocurrir cuando la nueva biografía de cualquier autor sobre los que leía no aportaba ninguna otra novedad que ciertos rumores o indicios sobre la sexualidad de esa persona, totalmente irrelevantes para lo que de verdad importaba.

Esta manera de pensar y actuar no hay que confundirla con el no dar importancia a lo privado, con una supuesta distinción entre virtudes públicas y vicios privados. En su aproximación a la ética y a las personas que habían pensado en el ámbito de la filosofía moral su predilección era clara. Podía empezar sus cursos con G.E. Moore para aproximarse analíticamente a la ética. Pero a Moore no le interesa la relación entre la filosofía moral de una persona y su comportamiento, al resto de los autores que trataba a continuación sí, igual que a él. A Fernández Buey le preocupó e interesó, principalmente, lo mismo que a la mayoría de los autores con los que decidió compar-

69

tir su vida: lo que él mismo consideraba los comportamientos morales, las actitudes ético-políticas de las gentes en su vida activa, pública y privada, los ejemplos y los testimonios, los cabos sueltos de una historia escrita por los vencedores.

La suya no es una filosofía académica, aunque esta hecha desde la academia. Y no lo es no porque no merezca serlo, sino porque la academia ha renunciado a esa manera de pensar y hacer. La suya es una filosofía en la que importa por encima de todo la vida, el pensar, el actuar, el amar... Francisco Fernández Buey merece ser considerado dentro de la categoría, que él mismo creó, de las personas perdedoras momentáneas de la historia. Hay quien pondrá más el acento en el sustantivo y quien lo hará en el adjetivo. Será, finalmente, una cuestión de razones y de voluntades.

### ***Ridiculum vitae***

Francisco Fernández Buey nació el 1943 en Palencia, de padre gallego y madre castellana. Este es el primer punto de lo que con su humildad y sentido del humor calificó como *ridiculum vitae* escrito hace ya unos años para un programa de radio que recorrería su vida. Hoy ese texto puede servir para destacar algunos aspectos que él hubiera querido compartir con aquellas personas que quieran conocerle un poco mejor.

Entre 1952 y 1960 estudió el bachillerato (letras) en el Instituto Jorge Manrique de Palencia. Y recuerda con especial afecto a dos profesores: José Rodríguez Martínez (filosofía) y Xesús Alonso Montero (literatura). De 1961 a 1966 estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona. Y en 1962 recuerda haber ido a sus dos primeras manifestaciones. Fueron en solidaridad con los mineros de Asturias y para protestar contra el asesinato de Julián Grimau. En 1963 se metió en la organización universitaria del Partido Socialista Unificado de Catalunya. En 1965-1966 contribuyó a crear el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, fue delegado en él de la Facultad de Filosofía y ayudó a montar su constitución pública, que se conoce como la Capuchinada. Le detuvieron tres veces en el 66 y pasó algunas semanas en la cárcel Modelo. Le expedientaron por tres años, le quitaron la beca con la que había estudiado desde el bachillerato y le mandaron al Sahara a hacer el servicio militar. Hasta el curso 1971-1972 no pudo terminar la carrera de Filosofía y Letras. Le dieron el Premio extraordinario de Licenciatura.

En 1973 ya empezó a dar clases en el Departamento de Historia de la Filosofía de la UB como ayudante de Emilio Lledó. Colaboró en la organización

del movimiento de Profesores No Numerarios, fue miembro de su Coordinadora Estatal y montaron una de las huelgas más largas de la enseñanza bajo el franquismo. Como consecuencia de ello le expulsaron otra vez de la universidad. Le readmitieron poco después de la muerte del general Franco. En 1976 pasó a trabajar en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona como ayudante de Manuel Sacristán. Simultáneamente dio clases en la Escuela de Sociología de la Diputación de Barcelona. En 1977 con Manuel Sacristán y otras personas fundó la revista *Materiales*. También colaboraba en *El viejo topo*. Ese mismo año, poco antes de su legalización, se fue del PSUC, descubrió el ecologismo social y se afilió al Comité Antinuclear de Catalunya (CANC). Ayudó a convocar las primeras manifestaciones ecologistas en Barcelona. En 1979 con Manuel Sacristán y otras personas fundó la revista *mientras tanto*, que persiste.

Entre 1980 y 1982 acabó de redactar su tesis doctoral sobre el marxismo italiano de los años sesenta y también destaca que se vinculó al Instituto Gramsci de Roma a través del filósofo Valentino Gerratana. Entre 1983 y 1989 tuvo una cátedra interina en la Universidad de Valladolid. En esos años, entre otras cosas, se hizo pacifista y entró en los Comités Anti-OTAN; fundó un Centro para el Estudio de los Problemas de la Paz y del Desarme, vinculado a la UNESCO; fue delegado por Castilla y León en la I Asamblea de Izquierda Unida; se convirtió en uno de los primeros objetores fiscales a los gastos militares y trabajó en favor de la objeción de conciencia.

En 1990 volvió a Barcelona y obtuvo la cátedra de Metodología de las Ciencias Sociales que había ocupado Manuel Sacristán en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona. Al mismo tiempo siguió escribiendo, prioritariamente sobre movimientos sociales alternativos, para la revista *mientras tanto* y trabajó con Octavi Pellissa en el Centre de Treball i Documentació (CTD). Con José María Valverde, y también en el CTD, fundó una iniciativa sociopolítica llamada «La balsa», de donde surgieron iniciativas solidarias. En 1993 estuvo enseñando, y aprendiendo, como siempre quería destacar, unos meses en El Salvador y en Ecuador con una ONG de docentes catalanes solidarios. Y también en 1993 le ofrecieron incorporarse a la nueva Facultad de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, donde ha sido catedrático de Filosofía moral y política. En el cambio de siglo impulsó una cátedra UNESCO dedicada a los estudios interculturales y a partir de 2007 el Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales.

No será objetivo de este texto un recorrido mínimamente exhaustivo por su vida y obra. Está fuera del alcance del que lo firma en este momento. Se buscará atender a una selección de aportaciones esenciales de Francisco Fernández Buey en su trayectoria vital y de pensamiento. Y se hará con espe-

cial atención a una característica que convendría destacar de Fernández Buey. Su obra, como su vida, tiene una coherencia que le lleva a ser un pensador más de profundización constante que de etapas. Quiero decir, con el paso de los años conviene valorar como va profundizando y profundizando en los asuntos que le preocupaban y toda oportunidad es buena para volver sobre el trabajo hecho para continuarlo.

### **Aprendizajes de maestros, maestro de aprendizajes**

Fernández Buey, como nos explica, guarda un gran recuerdo de Xesús Alonso Montero, sobre quien llegó a escribir para un libro de homenaje. Y hace presente algunos pasos de su relación que podemos considerar de importancia. Recuerda y valora haber aprendido con el profesor una lección de las lecciones que no se olvidan, especialmente cuando alguien se acaba dedicando a la enseñanza, como es el caso de Fernández Buey. En Alonso Montero, de sus actos, observa algo que también será uno de los rasgos que los estudiantes que Fernández Buey ha tenido a lo largo de su vida seguramente también calificarían como esenciales. En Alonso Montero y en «el Buey», como será conocido por muchos de estos estudiantes, hay una coincidencia en la concepción del la relación entre profesor y estudiante. Una relación próxima no está reñida con el rigor intelectual. La necesidad de autoridad y disciplina no se impone por la distancia, por el procedimiento del «orden y mando». La clave está en el razonar y argumentar escuchando. Siempre escuchando, dando razones y estando dispuesto a revisar las propias. A los estudiantes hay que hacerles ver y nos hacen ver, no hay lugar para la imposición. A los estudiantes hay que tratar de enseñarlos a pensar con su propia cabeza.

De la relación con Xesús Alonso Montero llegaron aportaciones en forma de contenidos y recomendaciones que él considerará de gran importancia. Por ejemplo, el nombre de José Manuel Blecua poco antes de que Fernández Buey se fuera a desplazar hacia Barcelona para estudiar Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona. Pero tal vez más relevante resulta la aproximación hacia el marxismo y el comunismo que acabará suponiendo. El profesor gallego, durante su estancia en Palencia, todavía no se consideraba marxista. Más tarde incluso entraría en el Partido Comunista en tiempos de clandestinidad. Pero en aquel momento era un machadiano republicano, que no era poco en la Palencia y la España conservadora y nacionalcatólica del momento. Y Antonio Machado estuvo muy presente en sus clases y en las relaciones con sus estudiantes. En el caso de Fernández Buey, podemos hablar de como incorporó su pensamiento y textos trabajados con el profesor y quedó para un momento que nunca llegó trabajar detenidamente en el filosofar del poeta.



Pero, además de Machado, Fernández Buey recuerda a Xesús Alonso Montero como una de las primeras personas a las que oyó utilizar las palabras «marxista» y «comunista», no como insultos, sino en un sentido positivo.

Entre las personas a las que Fernández Buey podía reconocer como maestros, conviene destacar aquí, a Manuel Sacristán. Las condiciones que llevan a designarle de este modo son muchas y diversas. Muestra de este reconocimiento, que sería mutuo, es la relación mantenida desde su contacto en la Universidad del Barcelona hasta la muerte de su amigo y maestro. A Fernández Buey le gustaba destacar algunas características que podríamos decir, aquellos que tratamos al discípulo, que compartían. Le gusta destacar el hablar y escribir para otros, para el pueblo, y hacerlo con rigor, claridad y precisión.

Fernández Buey conoció a Sacristán en un momento en el que muchas personas iban al maestro a pedir conocimiento o consejo. Y destaca de él su actuación, su hablar, su escribir, su buscar servir, ser útil. Fernández Buey también fue un maestro al que se acercaron muchas personas por los mismos motivos. Y, como Sacristán, intentó siempre escribir y actuar, como solía decir, para el pueblo. Esa manera de hacer compartida tuvo contrapartidas que Fernández Buey vio en la trayectoria de Sacristán y que otros seguramente pudimos ver en la suya. Escribieron y hablaron de muchas cosas. Y, como los grandes maestros, por su compromiso social y político, seguramente escribieron y hablaron de más cosas de las que les hubiera gustado hablar y escribir. Seguramente esa es una concesión a su rigor y un esfuerzo que deben asumir, pero que muchos agradecemos.

Si de Xesús Alonso Montero tenía presente las primeras referencias en positivo al marxismo y al comunismo, seguramente es necesario señalar que de la relación con Manuel Sacristán surgirá una obra en constante diálogo cuando no compartida que puede ser reseguída a través de la extensa bibliografía de Francisco Fernández Buey.

### **Poliética, conciencia de especie y ciencia con conciencia**

La ética y la política le acompañarán en toda su aventura intelectual y vital, y fruto de su labor docente podemos disponer de textos como *Ética y filosofía política* (Bellaterra, 2000). Una obra pensada para entrar en el debate necesario sobre los asuntos que preocupan en una sociedad que se quiere democrática, por más controvertidos que puedan ser. Controversias planteadas desde abajo asumiendo que habrá sectores a quien no interesará que se traten. Después llegaría *Poliética* (Losada, 2003). Es una propuesta en la que, siguiendo la historia de las ideas y pensadores esenciales para él, busca plantear la

necesidad de abordar la pluralidad de éticas de nuestra época y la unión de lo ético y lo político. Gramsci también presente, la política como ética de lo colectivo. *Poliética* sugiere al mismo tiempo pluralidad de éticas y fusión de lo ético y lo político. La pluralidad es lo existente, especialmente si nos atrevemos a atender a aquello que está más allá de lo establecido por ideas y tradiciones dominantes. La posible fusión de lo ético y lo político es un deseo para Fernández Buey:

Es un *desiderátum* que nace en la época de la ascensión de las masas a la política y de la manipulación política extrema de las masas.<sup>1</sup>

En una época en la que tanto por arriba como por abajo, por diferentes motivos, habrá quien querrá separar ética y política, para él la unión es fundamental. Aunque haya quien piense, posiblemente como medida de autodefensa ante podredumbre vivida, que la ética es lo principal, el análisis de Fernández Buey nos recordará la ligazón, la dependencia, existente entre ambas. Su pensamiento aspira a la integración de la virtud privada y de la virtud pública con la consideración de que la primera sólo puede lograrse en sociedad y, por tanto, políticamente.

La ética y la política, para él, nunca estarán desconectadas de la ciencia. Como la ecología no podía estarlo de los intentos de hacer una sociedad más justa, como una facultad de Humanidades debía incorporar decididamente la cultura científica, la historia y la filosofía de la ciencia. No tenemos publicado todo lo que nos ofreció en éste como en otros campos, pero próximamente podremos acceder a sus escritos de los últimos años sobre la tercera cultura, la superación de la escisión entre la cultura de letras y la de ciencias. Sí podemos ya leerle en sus volúmenes dedicados a la ética y la filosofía política o en *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado* (Crítica, 1991). La necesaria conciencia de la ciencia mereció toda su atención en *Albert Einstein. Ciencia y conciencia* (El Viejo Topo, 2005), a quien ya había investigado anteriormente pensando en otro ámbito de gran interés, la filosofía de la paz: *Albert Einstein filósofo de la paz* (Publicaciones del Centro de Información y Documentación para la Paz y el Desarme, 1986). Un amante de las letras como él tenía muy claro que la ciencia también es cultura. Y no sólo eso, su pensamiento se construye sobre la cultura científica. De otro modo no podría ser. Entiende que sin la cultura científica no puede haber posibilidad de intervención seria en los debates públicos de nuestra época que buscan tratar la mayoría de las cuestiones que importan a la sociedad de la que formamos parte. Una cultura científica que, a la vez, necesaria-

---

1. Francisco Fernández Buey, *Poliética*, Madrid, Losada, 2003, p.32.

mente, debe ser ciencia con conciencia. ¿De qué nos serviría un conocimiento que no está guiado desde el debate ético y político de la conciencia? ¿De qué nos servirá el avance técnico si no existe también el social?

La preocupación por el otro es una constante en su vida y obra. Lo es al hablar de marxismo, como no podía ser de otra manera en una persona que aspiraba a una sociedad que pudiera mejorar las condiciones de vida y trabajo de todas las personas. Pero la alteridad le interesaría desde diferentes perspectivas, la filosofía, ética, la política, la historia... Y eso le llevó a retos como la investigación en la obra y actuación de Bartolomé de las Casas y su relación con la variante latina del concepto de tolerancia que representan Montaigne o Leopardi. Lo hizo con el objetivo de conocer la historia, hacer historia de las ideas y plantearse los aprendizajes que se podían obtener, por ejemplo, para pensar ayer y hoy sobre la propia cultura y los encuentros o encontronazos entre culturas:

La «tolerancia» de la variante latina, en su versión lascasiana, empieza siendo piedad, compasión del otro; pero, al discutir con la propia cultura, se va haciendo radicalmente crítica de la doble moral, de la existencia de dos varas para medir las (supuestas) barbarie e ilustración de los hombres.<sup>2</sup>

*La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano* (Ediciones Destino, 1995/ El Viejo Topo, 2000) y *La barbarie de ellos y de los nuestros* (Ediciones Paidós, 1995) son referencias que no convendría olvidar. Y pensando la alteridad, pensar la conciencia de especie. Una propuesta esencial teniendo presente las condiciones de vida en el planeta que compartimos en la época de la plétora miserable:

Entiendo por conciencia de especie la configuración culturalmente elaborada de la pertenencia de todos y cada uno de los individuos humanos a la especie sapiens sapiens, y, por tanto, no sólo la respuesta natural reactiva de los miembros de la especie humana implicada en el hecho biológico de la evolución. En este sentido, se podría decir que la configuración de una conciencia de especie corresponde a la era nuclear —o mejor aún: de las armas de destrucción masiva— y a la época de la crisis ecológica global y de las grandes migraciones intercontinentales como la conciencia nacional correspondía a la época del colonialismo y la conciencia de clase a la época del capitalismo fabril.<sup>3</sup>

2. Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Barcelona, Ediciones Destino, 1995, p. 32-33.

3. Francisco Fernández Buey, *Ética y filosofía política*, Barcelona, Bellaterra, 2000, p.137-138.

La noción de conciencia de especie con la que trabaja la extrae del mundo actual en el que vive y de una deseada evolución que debería llevaría a pensar y actuar de otro modo ante los retos existentes.

### **Por una universidad democrática**

Francisco Fernández Buey tenía muy presente lo que costó iniciar un proceso de democratización de la universidad española. Él es uno de sus protagonistas. Impulsó, todavía en los años del franquismo, la creación del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona que venía a acabar con el franquista y a poner en cuestión el modelo universitario, y también el de sociedad. Más tarde, las iniciativas se fueron siguiendo para que las juntas de facultad, los consejos de departamento, claustros y rectorados se pudieran elegir por sufragio y no fueran resultado de la imposición. Pero democracia no quería decir solo instituciones, procesos, reglamentos. Democracia universitaria para Fernández Buey, y para buena parte de la gente que se movió en aquel momento, también quería decir acceso para todas las personas, libertad de expresión, autonomía y autogestión, atención a los retos existentes en la sociedad... En el manifiesto de la constitución del SDEUB (9 de marzo de 1966) el segundo apartado estaba dedicado a la «La actual política universitaria de la Administración». Se planteaba la existencia de dos posibles caminos ante los que se encontraba la universidad española. El primero, el que se estaba siguiendo, el de la aplicación del desarrollismo a la universidad era presentado como la vía tecnocrática. Una institución abocada al rendimiento técnico. Consideraban que las medidas que se aplicaban a la Universidad tendían a hacer de ella una mera fábrica de especialistas que posibilitaran mecánicamente el funcionamiento de la economía y la «satisfacción de las necesidades técnico-educativas y administrativas que aquella suscita».<sup>4</sup> El segundo camino se expone en el tercer apartado del manifiesto, se trata de «la Reforma Democrática de la Universidad». Es la propuesta del movimiento: se debe aunar progreso técnico con el progreso social. La universidad debía valorar las materias por su validez para dominar intelectualmente la realidad. Se afirmaba que todas las implicaciones culturales, sociales, ideales y políticas del saber y de la educación eran tan universitarias como los temarios de examen.

---

4. El manifiesto «Por una universidad democrática» se puede consultar en diferentes publicaciones. Como mínimo reconocimiento a la decisiva participación que tuvo en su génesis: SACRISTÁN LUZÓN, Manuel, *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona: Icaria, 1985, pp. 50-61.

*Por una universidad democrática* (El Viejo Topo 2009) puede ser leído como una contribución para conocer la historia de los intentos por la democratización, con todo lo que esto puede significar, de la universidad y de la sociedad de la que surge, y para analizar la evolución vivida en nuestro país hasta llegar a la situación actual. Un libro escrito por alguien que tanto como estudiante, profesor precario (los profesores no numerarios de la época), o catedrático, trabajo por una universidad democrática. Es un libro, donde en coherencia con su trayectoria, su compromiso y su manera de entender el debate académico y la docencia, no busca hacer unas memorias, una autobiografía, ni imponer su análisis. Esta obra es una buena muestra del carácter de clásico de Fernández Buey en otro ámbito, el de la historia de los años que vivió. Sus contribuciones resultan imprescindibles para obtener un conocimiento histórico que nos permitirá conocer la época y los hechos, y, a la vez, si queremos, aprovecharlo para actuar en nuestros presentes. Este es uno de los objetivos de la obra y que conviene destacar para insistir en su búsqueda de mantener la coherencia, el compromiso y la responsabilidad, incluso cuando pudo haber pensado que ya no sería necesario dar batallas de esta dimensión:

Este es un libro escrito desde dentro de los movimientos críticos y alternativos que durante esos años ha habido en la universidad. Y está escrito con la intención de ser útil a los estudiantes y profesores activos y comprometidos que ahora siguen levantando su voz frente a las políticas universitarias en curso. De hecho no habría publicado este libro si no fuera porque la universidad vuelve a moverse por abajo, si no fuera porque vuelve a haber un movimiento universitario activo y crítico con propuestas alternativas al llamado proceso de Bolonia.<sup>5</sup>

A Fernández Buey la situación actual en la universidad y la sociedad le preocupaba seguramente tanto o más como en otros momentos de su vida. Las noticias que llegaban sobre la universidad que ya ha llegado o que está por venir, le llevaban a insistir, incluso cuando su voz ya se apagaba, en la necesidad de una universidad democrática, con espacios para el gobierno constituidos desde la participación del conjunto de la comunidad, siempre por mecanismos legítimos y democráticos:

Para que se pueda hablar con propiedad de universidad democrática hay que seguir fomentando y potenciando la participación de todos los colectivos que componen la comunidad universitaria, no limitarla; hay que garantizar que los acuerdos aprobados por mayoría en los claustros se

---

5. Francisco Fernández Buey, «Palabras del autor acerca de su libro *Por una universidad democrática*».

respetan; hay que garantizar la meritocracia en el acceso de los estudiantes y en la selección del profesorado; hay que escuchar y dar cauce a las opiniones disidentes de estudiantes, profesores y personal de la administración, aunque estas opiniones sean minoritarias o precisamente por ello; hay que potenciar la igualdad de género y, en consecuencia, tomar medidas para que la igualdad sea una realidad; hay que distinguir bien entre gestión y gobierno de la universidad y acabar con las tendencias al orden y mando en la gobernación; y hay que mejorar las relaciones entre profesores y estudiantes dentro y fuera de las aulas, tratando a éstos como personas adultas que, como tales, tienen mucho que decir sobre la mayoría de las medidas que configuran las políticas universitarias.<sup>6</sup>

### **Por un comunismo en movimiento: rojo, verde, violeta y blanco**

Desde su tesis doctoral *Contribución a la crítica del marxismo científico* (Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984) a *Marx (sin ismos)* (El Viejo Topo, 1998) podemos leer sus aportaciones al análisis sobre socialismos, marxismos y comunismos. Conviene destacar también *Discursos para insumisos discretos* (Ediciones Libertarias, 1993), esencial como recopilación de intervenciones en disputas políticas entre 1977 y 1992. Sus continuadas aproximaciones a Gramsci hicieron posible libros como *Leyendo a Gramsci* (El Viejo Topo, 2001), del que podemos buscar los orígenes en *Ensayos sobre Gramsci* (Materiales, 1978). Sus contribuciones a la incorporación de la preocupación por la ecología y la sostenibilidad de nuestro planeta empezaron en revistas como *El Viejo Topo* o *mientras tanto*. Donde también podemos encontrar una especial atención a los movimientos sociales y a todo lo que pueden ofrecer, con la novedad de su incorporación al antimilitarismo y al pacifismo. El proyecto *mientras tanto* merece una pausa por todo lo que significó en lo personal, lo político y la generación de pensamiento. Apareció en 1979 con una declaración de intenciones muy clara en la que intervino decididamente:

La tarea se puede ver de varios modos, según el lugar desde el cual se emprenda: consiste, por ejemplo, en conseguir que los movimientos ecologistas, que se cuentan entre los portadores de la ciencia autocrítica de este fin de siglo, se doten de capacidad política revolucionaria; consiste también, por otro ejemplo, en que los movimientos feministas, llegaran

---

6. Francisco Fernández Buey, «Palabras del autor acerca de su libro *Por una universidad democrática*».

do a la principal consecuencia de la dimensión humana de su contenido, decidan fundir su potencia emancipadora con la de las demás fuerzas de libertad; o consiste en que las organizaciones revolucionarias clásicas comprendan que su capacidad de trabajar por una humanidad justa y libre tiene que depurarse y confirmarse a través de la autocrítica del viejo conocimiento social que informó su nacimiento, pero no para renunciar a su inspiración revolucionaria, perdiéndose en el triste ejército socialdemócrata precisamente cuando éste, consumado su servicio restaurador del capitalismo tras la segunda guerra mundial, está en vísperas de la desbandada; sino para reconocer que ellos mismos, los que viven por sus manos, han estado demasiado deslumbrados por los ricos, por los descreadores de la Tierra.<sup>7</sup>

Hay que encontrar otros caminos que permitan la plasmación de otras maneras de pensar, decir y hacer. La suya, la de la revista, es una voz alternativa y crítica. Pero lo es en un momento que no lo favorece, el fondo del aire ha dejado de ser rojo. Aunque precisamente por eso, piensa que puede ser el momento oportuno para que el desencanto se lleve también el encantamiento. En las décadas posteriores continuarían llegando publicaciones profundizando en la línea de pensamiento ya planteada. Conviene destacar *Ni tribunales. Ideas y materiales para un programa ecosocialista* (Siglo XXI, 1996) y *Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecologismo* (HOAC, 1998), ambos con Jorge Riechmann. Y también la incorporación de los movimientos sociales durante la segunda mitad del siglo XX a la reflexión y la historia de la emancipación colectiva, lo hizo con Jorge en *Redes que dan libertad* (Paidós, 1994); y continuaría en el cambio de siglo con voluntad de reflexionar sobre el altermundismo en *Por una globalización alternativa* (Ediciones B, 2004); y en *Utopías e ilusiones naturales* (El Viejo Topo, 2007), donde desde la recuperación de la utopía por el movimiento de movimientos propondría un profundo recorrido por la utopía desde la historia de las ideas.

### **Por otra manera de hacer política, por la radicalización de la democracia, por la utopía**

Para Fernández Buey la democracia sólo puede existir como un proceso en avance. Si no crece y profundiza en el tejido social, la democracia acaba por debilitarse, marchitarse, se convierte en oligarquía y empieza a peligrar. Precisamente por este pensamiento, no dejó de reflexionar y actuar para intentar que la democracia en la universidad y en la sociedad se desarrollara, se hicie-

---

7. CARTA DE LA REDACCIÓN, *mientras tanto*, 1, noviembre-diciembre 1979, p. 7.

ra de mayor calidad. Sin adoctrinar a nadie, intentando facilitar los instrumentos para que cada persona pudiera pensar con su propia cabeza. Intentado ser consciente de los bozales que hay que poner a los poderes existentes para que no se impongan a la libertad de personas y comunidades.

Defensor y impulsor, en la reflexión y la acción, de la acepción noble de la política, a saber, de la participación de la ciudadanía en los asuntos de la polis y sobre la política como ética en la vida colectiva. Tuvo especial atención a las personas y colectivos que actuaban en consecuencia colaborando con organizaciones dedicadas a la solidaridad con los excluidos, a la lucha contra el hambre, a la defensa de los derechos humanos y civiles, a la cooperación con los pueblos y culturas oprimidas, a organizar movimientos sociales críticos y alternativos o a trabajar en el altermundismo. Y particularmente a la gente joven:

En este segmento hay que incluir no sólo a los estudiantes que actualmente denuncian la orientación principal de las políticas universitarias y elevan su voz crítica frente a medidas de las que disienten, sino también a muchos colectivos y asociaciones que, coincidiendo o sin coincidir en esta crítica, son estos estudiantes universitarios los que en realidad hacen política de otra manera. Muchos de ellos seguramente dirán a los sociólogos y encuestadores que no quieren saber nada de política. Pero hay que entenderlos: lo que en realidad están diciendo (y eso no siempre cabe en la respuesta a una encuesta) es que no les interesa la política que se hace habitualmente en el actual sistema de partidos políticos. Y no porque estén en contra de la democracia, sino precisamente porque quieren una democracia de verdad y desearían participar en un ágora limpia. Así que, en vez de echarles la bronca cotidiana y recurrente por su despolitización o por su mala politización, mejor sería escucharles y colaborar con ellos a la limpieza del ágora. Que falta hace.<sup>8</sup>

Sin entrar ahora en la cotidianeidad de su actividad como profesor universitario y compañero de luchas, convendría destacar dos de las maneras de colaborar que tuvo. Una es la de la intervención pública a petición, como en el artículo citado anteriormente, o por iniciativa propia. Intervenir para no tolerar lo intolerable. Sus energías dieron para mucho, pero ni las suyas ni las de nadie dan para hacer frente a todo lo intolerable que nos envuelve. Y lo hizo señaladamente cuando se mentía, se manipulaba, se criminalizaba:

---

8. Francisco Fernández Buey, «Los estudiantes en la escena pública», *El País*, 12 de noviembre de 2009.



Resulta por tanto difícil de entender que, en estas condiciones y en la situación en que estamos, antisistema siga empleándose como término peyorativo. Si analizando la crisis se llega a la conclusión de que el sistema es malo y hay que cambiarlo, no se ve el motivo por el cual ser antisistema tenga que ser malo. El primer principio de la lógica elemental dice que ahí hay una incoherencia, una contradicción. Si el sistema es malo, y hasta rematadamente malo, lo lógico sería concluir que hay que ser antisistema o estar contra el sistema. Tanto desde el punto de vista de la lógica elemental como desde el punto de vista de la práctica, es indiferente que el antisistema sea premio Nobel, economista de prestigio, okupa, altermundista o estudiante crítico del Proceso de Bolonia.<sup>9</sup>

Otra de las maneras de colaborar que tuvo fue con el conjunto de su obra. Sería bueno insistir aquí en su constante pensar sobre las ilusiones naturales y su voluntad de compartirlas. En 2007 publicó *Utopías e ilusiones naturales* (El Viejo Topo) un libro que es fruto de toda una vida, algo que también podríamos decir de otras de las obras aquí comentadas. Profundizaba y profundizaba en los asuntos que le preocupaban y toda oportunidad era buena para volver sobre el trabajo hecho para continuarlo. Ésta, no obstante tiene algunos elementos que la hacen especial, basta tenerla entre las manos y ver por ejemplo el trabajo de edición que hizo con su compañera Neus Porta, compañera ya desde sus años de universidad. Años desde los que le acompañó el trabajo sobre las utopías y el tener ilusiones.

Fernández Buey distingue entre tener ilusiones y hacerse ilusiones. Y en su sentirse a gusto con el tener ilusiones encontramos la defensa de la utopía, como ideal, ilusión, esperanza o idea reguladora de una sociedad que se quiere alternativa a la existente. Y la oposición a una:

Ideología dominante que tiende a llamar utópico a todo aquello que no cabe en su baldosa, lo mismo a Thomas More que a Fourier, a Marx que a Gandhi, a Rosa Luxemburg que a Guevara.<sup>10</sup>

Ya acabando el libro hace una propuesta a la que invitamos a toda aquella persona «amiga del pueblo» que se quiera sumar:

Llamar «utópicos» por sistema a todos los perdedores de la historia es negar media historia. Y es precisamente esa otra media historia la que el

9. Francisco Fernández Buey; Jordi Mir García, *¿Es tan malo ser antisistema?*, *Público*, 12 de abril de 2009.

10. Francisco Fernández Buey, *Utopías e ilusiones naturales*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, p. 329.

amigo del pueblo tiene que recuperar para que el pueblo mismo llegue a saber que los derechos que hoy tiene, un día considerados utópicos por los que mandaban entonces, se los debe principalmente a estos perdedores (momentáneos) de la historia.<sup>11</sup>

Francisco Fernández Buey, Paco, se preocupó siempre por la unión entre actuación y pensamiento. Es algo que siempre valoró en las personas con las que intentó pensar y vivir. Y también convendría recordar que intento hacerlo siempre de buen humor. «Derrotados, pero de buen humor». Pudo pensar que mucho de aquello por lo que trabajo había sido derrotado. Pero el optimismo con el que le gustaba cerrar sus intervenciones le ayudaba, nos debe ayudar, a valorar lo que colectivamente se había conseguido. En algún momento pudo hacerse la ilusión de que habría batallas que ya no sería necesario dar. Pero su mirada perspicaz le corrigió. Hoy su legado, vital y de obra, es una contribución esencial para los desafíos que tenemos y en los que nos continuará acompañando.

---

11. Francisco Fernández Buey, *Utopías e ilusiones naturales*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, p. 329.

## Paco Fernández Buey, un resistente frente a la barbarie

AGUSTÍN MORENO

Es difícil hablar de Paco Fernández Buey (PFB) y añadir algo nuevo a todo lo que ya han dicho sus amigos, camaradas y compañeros de fatigas, discípulos y admiradores, con motivo de su muerte. Pero quizá se trate de eso: de hacer entre todos, a base de pequeñas pinceladas y de grandes trazos, un retrato de una gran persona, compleja y sencilla a la vez, admirable siempre. Algún pequeño apunte, pues, como mi modesta contribución.

Tengo delante uno de sus libros, de los más emblemáticos para mí: *La barbarie de ellos y de los nuestros* (1995). Una sencilla dedicatoria personal dice: «Para AM, compañero, amigo, resistente antes a la barbarie de ellos, de los de siempre, y ahora también, me temo, de los nuestros, o que fueron de los nuestros...». Fechada en Barcelona, enero de 1996. No era un juego de palabras, era una ponencia. Hace una referencia clara y amarga a la crisis que estaba viviendo CCOO en aquellos momentos y que terminaron con la defenestración de Marcelino Camacho de la presidencia del sindicato y de otros miembros de la dirección por nuestras posiciones críticas hacia el giro a la derecha del sindicato.

En este libro comienza recordando a Espartaco, Girolamo Savonarola, Thomas Münzer y Fray Bartolomé de las Casas, *probablemente héroes, también en el siglo XXI*. Sabe la importancia que tienen los héroes en el imaginario colectivo, pero rechaza que los hechos realizados por la gente común no cuenten para la historia como si se tratara de una repetitiva rutina de sometimiento y de explotación. Coincide con Walter Benjamin en una consideración de los revolucionarios como los depositarios del sentido común y no como utópicos enloquecidos, algo que PFB traduce en que en realidad son hijos del orden,

83

aun cuando parezcan anárquicos hijos del desorden. Porque no pueden soportar el desorden existente, el de un sistema tan extravagante que convierte en problemas lo que deberían de ser soluciones.

Y estructura el texto analizando la intolerancia hacia el otro a lo largo de la historia y como concepto filosófico que muestra lo peor de la condición humana. Algo a lo que nunca se resignó Paco Fernández Buey, porque siempre tuvo claro que había que luchar contra esa barbarie que se expresa en la negación del otro, en la intolerancia de las ideas, en el uso de la violencia para asegurar el dominio de clase de la minoría, independientemente del discurso político al uso.

Quizá una de las ideas más importantes que refleja, y que es un santo y seña de su pensamiento de intelectual marxista, es el análisis de la nueva barbarie, como la fusión de la barbarie antigua y de la nueva. Y lo considera una gran perturbación. Lo que llamamos neoliberalismo es justamente esta tempestad. Porque la barbarie está anidando en la tremenda brecha que se ha abierto en el sistema-mundo capitalista, en el choque entre culturas, en la desesperación del proletariado mundial alborde del hambre, en la mentira interesada en que se acabó la lucha de clases para convertirse en lucha entre etnias, en la hipocresía de los ricos que ven una amenaza en los «inmigrantes», esos pobres que tiene la desgracia de buscar un trabajo manual fuera de su país de origen, en un mundo globalizados donde se mueven a discreción los capitales y las mercancías.

Un sistema que aumenta brutalmente la explotación de esa masa de la que Gramsci habla en su *Quaderni del carcere*, cuando dice que *la historia de los grupos sociales subalternos es episódica y está necesariamente disgregada*. Justamente la división internacional del trabajo del capitalismo mundial ha consolidado el proceso de subalternización inaugurado por el colonialismo. Y hace que la tradición de los oprimidos nos enseñe que el «estado de excepción» en que vivimos es sin duda la regla. Para PFB lo que él llama *paria excéntrico*, en el mundo del Imperio Único, ya no es nada: no es ni siquiera objeto potencial de la explotación. Una situación tan tremenda que, como dice Spivak, nos lleva a tener que preguntarnos no si los subalternos pueden hablar, sino si pueden vivir.

Pero lo que le producía más náusea y angustia no era sólo la permanencia y extensión del mal social y de la barbarie, sino también la constatación de que la resistencia o se siente impotente o todavía está sin columna vertebral. Hobsbawm decía que quizá el mayor problema es que nos hemos acostumbrados a convivir con la barbarie. A lo que Paco añade que *hemos aprendido a tolerar lo intolerable*. ¿O no es intolerable la obscenidad de un sistema

económico que podría acabar hasta cuatro veces con el hambre en el mundo con la fortuna de las cien personas más ricas y no lo hace?

Siguiendo a Rosa Luxemburg la disyuntiva sigue siendo *socialismo o barbarie*, aunque en el nombre de algo llamado «socialismo» también pudiera crecer la barbarie. PFB criticó duramente la barbarie stalinista, una tragedia del siglo XX, preguntándose cómo era posible que las ilusiones y esperanzas de tantos trabajadores europeos pudieran haberse convertido en una nueva forma de la mentira y del horror. Y la comparación con los crímenes de los sistemas enfrentados no podía ser consolación para nadie.

El camino para prevenir la barbarie es el reconocimiento de las diferencias naturales en el seno de la especie humana, sin sacar la conclusión de la necesidad de mantener las desigualdades fijas (sociales, culturales, nacionales, étnicas, etc.). Y la construcción de una sociedad de iguales. Para ello reivindica el valor moral de la persona y defiende la ética de la resistencia. Este mundo necesita revolucionarios. Muchos. Es curioso que cite a figuras a las que también recurrió muchos años antes su admirado Walter Benjamin cuando afirmaba que el sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha; que en Marx aparece como la última clase esclavizada, la vengadora, que lleva hasta el final la que es la obra deliberación en nombre de generaciones de vencidos. Y para Benjamin esta conciencia también cobra vigencia en Espartaco.

Paco Fernández Buey tuvo un pensamiento muy amplio y lo mismo podía escribir sobre filosofía, que sobre historia, ecología, feminismo y otros movimientos sociales o sobre las clases subalternas. Sobre historia considera que la historiografía de los vencedores ha inventado nuevas formas de presentar la historia de los vencidos, y contra esta historiografía se revuelve PFB. Y aclara que la historia es una forma de producción intelectual, que el historiador tiene que saber que lo que uno cree hacer no siempre coincide con lo que realmente hace. Que es difícil hacer una historia limpia, objetiva; las historias oficiales, en el mejor de los casos, sólo se estarían contando una parte de la verdad. Por ello es lógico que los de abajo, los vencidos pero no resignados, los que no tienen historia, se rijan por subjetividades de signo contrario, que cumple una función importante para volver a intentar la revolución después de una derrota.

Para PFB la figura del héroe forma parte del imaginario colectivo, del recuerdo que se mantiene en las mentes de los pobres y oprimidos, que no le conocieron y que significa: podríamos hacerlo, podríamos volver a intentarlo. Es el *¡Sí, se puede!* del 15-M. Esa es la importancia que le da a la mitología popular del volver a empezar. De ahí que aparezcan aún en la derrota

resistiéndose hasta el final y, a ser posible, como víctimas de la mentira y la traición. Es lo contrario de lo que hacen las historias oficiales, que destacan la conversión final de los adversarios a las tesis triunfadoras (las oficiales), para separar al héroe de las gentes que le siguieron.

Sobre ecología, critica el crecimiento y el concepto corrompido de trabajo, siendo consciente de que la naturaleza no se encuentra ahí, gratis. Y que cuando la humanidad va en un tren desbocado por el consumismo y la destrucción medioambiental, hay que tirar de los frenos de emergencia e incluso de la marcha atrás. Y reflexionó sobre el decrecimiento, que debía de ser con justicia social y sin crisis social que pusiera en cuestión la democracia. Enlazando la idea de decrecimiento con otras utopías sociales históricas, considerándolo una utopía concreta posible como un horizonte de sostenibilidad ambiental y de justicia social, lo que requiere una respuesta política y filosófica radical.

Paco Fernández Buey fue un intelectual comprometido, que se remangaba para participar en las organizaciones políticas y sindicales. Pero, como Gramsci, defendiendo siempre el equilibrio entre ética privada y ética pública, es decir, la política como ética de lo colectiva. La honestidad de la persona es un factor necesario de la coherencia política, porque cuando se vive la política sin convicciones políticas, sin verdad, es cuando anida la corrupción y el politiquero. Además de haber pertenecido al PSUC, era afiliado a CCOO y, como buen hereje apoyó discretamente al Sector Crítico, en los momentos graves de la crisis interna del sindicato de los años noventa y comienzos del dos mil. A Paco le pedimos que nos elaborara una importante enmienda sobre la política de alianzas para el VII Congreso Confederal (2000) y así lo hizo. Entre su contundente aportación y la de militantes sindicales e intelectuales como Jesús Albarracín, Pedro Montes y otros profesores universitarios, economistas y abogados, las enmiendas del Sector Crítico, me atrevo a decir, eran textos más brillantes que la ponencia oficialista. Siempre le agradeceremos su compromiso a Paco y a los demás compañeros y compañeras, porque corrían malos tiempos, en los que posicionarse frente al aparato tenía consecuencias.

En cuanto al contenido de aquella aportación, hay que decir que PFB tenía claro que hacía falta un sujeto histórico, la búsqueda de nuevas alianzas para transformar las cosas, para poner en pie un proceso emancipatorio. Por ello el texto es de plena vigencia, porque intentaba dar respuesta a la necesidad de construir un bloque plural de progreso para hacer frente a las brutales políticas neoliberales que se venían aplicando en el país y que han continuado después. Teorizaba en suma, la experiencia de creación de Plataformas Cívicas por los Derechos Sociales que se construyeron en aquel momento,

antecedentes de alguna manera de movimientos y plataformas posteriores como el 15-M, 25-S, las Mesas de Convergencia, el Frente Cívico, la Cumbre Social o las Mareas Ciudadanas.

Su actualidad, por ello, es clara. Cuando el país está siendo saqueado brutalmente, cuando la deslegitimación de la clase política es inmensa, urge construir un bloque nuevo y alternativo para no perder definitivamente esta guerra de clases por la pasividad de la ciudadanía y la incapacidad de la izquierda para poner en pie un sujeto emancipatorio.

El castigo tan tremendo que están sufriendo los trabajadores y ciudadanos hace que la conciencia social está empezando a despertar del letargo. Parece que hemos perdido una guerra. Con seis millones de parados, la destrucción del débil estado de bienestar, la expropiación de lo público, el empobrecimiento generalizado de las masas obreras y hasta de la clase media. Los medios de desinformación masiva son monotemáticos: hablan continuamente de corrupción y recortes. Conocemos lo que pasa, la verdad del holocausto social. Lo padecemos. Sobran motivos para la movilización transformadora ¿Por qué no se produce un estallido social? es la pregunta. Porque lo que no se puede aceptar ni entender es que las masas acepten el saqueo; equivaldría a aquello que Reich exclamaba: *¡no, las masas no fueron engañadas, en determinado momento desearon el fascismo!*

El poder construye el sistema de alienación y de dominación sobre los ladrillos del miedo y de la mentira. Y el miedo y la represión son muy paralizantes. Por eso no es fácil combatir el desorden. Por falta de conciencia, como se dice más arriba, o porque la indignación no es suficiente. Como decía Paco, las gentes suelen estar con Goliat, con el Poder que se supone que va a ganar la desigual batalla contra el débil, contra el pobre, contra el obrero. Sólo suele estar con David *post festum*, cuando los hechos ya han pasado y los avatares son parte de la memoria. Y cuando los apoyos se dividen durante el transcurso de los acontecimientos, es porque existe alguna expectativa razonable de que David, con su honda, es un poder o está a punto de serlo.

Paco nos habla de algo tan necesario hoy en día: la ética de la resistencia. Para poder sobrevivir a tanto desorden, para volver a empezar una y otra vez la lucha contra la barbarie, *porque sigue habiendo en este mundo más llanto del que se puede comprender.*

En estos momentos, vísperas quizá de choques entre placas tectónicas, sin saber exactamente cuándo ni la forma que van a adoptar: estallidos sociales, fuertes movimientos de cambio..., es cuando más necesitamos a PFB. Y aun-

que nos queda lo mejor de él, que es casi todo, sus aportaciones, sus ideas, su compromiso, su ejemplo, no nos consuela de su ausencia.

La última vez que estuve con Paco fue en noviembre de 2010, en Barcelona con motivo del seminario sobre Movimiento Obrero organizado por la ACIM y la Universitat de Barcelona. Luego estuvimos cenando en el Raval junto con otros compañeros. Ya andaba tocado por la enfermedad y comentaba con naturalidad algunos de los episodios que había pasado. Como no podía ser menos, comentamos la situación política y la situación de la izquierda. Recuerdo que hablamos de la política del gobierno Zapatero, de los erróneos ajustes sociales y económicos, de cómo el conformismo había encontrado acomodo hacia tiempo en la socialdemocracia y que afectaba a su táctica política y a sus ideas económicas, sin otro planteamiento que no fuera nadar con la corriente de los mercados. Ello sería la causa de la debacle que vendría un año después. Pero a pesar de su lucidez, Paco siempre combatió el pesimismo político y tenía muy claro que no se había llegado al final de la historia ni al final de la política: *a lo sumo, estamos llegando al final de una historia y de una forma de entender la actividad política*. En lo personal estuvo afable como era, con esa humanidad que le hacía interesarse sinceramente por los demás.

Como buen marxista sabía que la única posibilidad de trascendencia posible son los hechos realizados, sus ideas que abundantemente escribió, su testimonio, su inquebrantable voluntad de resistir y no claudicar, el ejemplo de que nunca se sintiera derrotado, ese es su legado. La memoria es el lugar donde ahora existe Paco. Ojalá que entre todos construyamos un lugar digno de su generosa entrega a los demás. Un paisaje tan extenso y comfortable como el interés que puso en hacer la revolución y en saber lo que hacíamos y pensábamos los otros.

Decía Hegel que la lechuza de Minerva que lleva la sabiduría levanta el vuelo en el crepúsculo. Es una buena señal que en estos momentos esté volando en círculos alrededor de nosotros. Con ella sobrevuela, seguro, PFB que intenta que no desfallezcamos y nos recuerda la necesidad de la ética de la resistencia, para que no aceptemos nunca el desorden existente y para que sigamos combatiéndole y comprometidos con la emancipación revolucionaria para construir una comunidad de iguales. Paco decía que hacen falta muchos Espartacos y yo digo que hacen falta muchos Paco Fernández Buey. Un hombre libre en un país donde ha escaseado la libertad.



## Contra la moral con mayúscula (en conversación con Paco Fernández Buey)\*

JAVIER MUGUERZA

Hace ahora un par de años, a propósito de un conflicto premonitorio de la reciente guerra de agresión supuestamente preventiva que está teniendo lugar en Irak (me refiero a los bombardeos de la OTAN sobre Serbia con ocasión de los acontecimientos de Kosovo), publicaba yo un artículo —en el que defendía una posición cosmopolita inspirada en el modelo, o más exactamente la metáfora, de la Aeronave Espacial Tierra (la *Spaceship Earth*) del economista Kenneth E. Boulding—, artículo que concluía con el párrafo que reproduzco a continuación:

«En la prensa española se daba en su día cuenta de la condena recaída sobre un ex-concejal de la ciudad de Jaén por haber estampado en la pared de un edificio público... una pintada con la leyenda *Ni Milosevic ni Solana: paremos la guerra*. En la intención de su autor quizás no estuviera el personalizar, sino que sólo se trataba de repudiar por igual el comunitarismo patriotero, negador de los derechos humanos, de las autoridades serbias, así como el falso universalismo que permitía a las de la OTAN servirse de ellos para encubrir designios hegemónicos de dominación. Pero lo cierto es que nuestro ex-concejal obraba así desde ese universalismo concreto y no abstracto —el único capaz, por lo demás, de asegurar la auténtica universalidad de los derechos humanos— que he venido identificando con el cosmopolitismo (la pintada coincidía, al fin y

---

\* Este texto, inédito y destinado a un número de la revista canaria *Disenso* que no llegó en su momento a publicarse, tampoco llegó nunca para su discusión a su destinatario con mi felicitación por su sesenta cumpleaños, lo que me lleva a publicarlo ahora con tanto retraso como afecto, el afecto que siempre le profesé y le sigo profesando en el recuerdo.

al cabo, con las recomendaciones del secretario general de las Naciones Unidas desoídas por las dos partes en litigio) y lo hacía, para colmo, encarnando de manera ejemplar el individualismo de la disidencia que he tratado de encomiar en otros lugares. ¿Qué más podría pedir para concederle a mi vez que su pintada expresa con soberbia concisión lo que modestamente hubiera querido decir yo?». De modo que, por mi parte, no puedo por menos de hacer asimismo mía la frase reproducida en un periódico y extraída de la misiva de solidaridad que un buen amigo —el profesor Francisco Fernández Buey— escribió al ex-concejal, frase en la que con una no ingrata retórica tribunicia venía a decirse más o menos que «cuando la mentira se impone desde arriba, los muros no se ensucian con la pintada de la verdad, sino que se convierten en soportes de esa verdad». A lo que sólo tengo que apostillar que espero que la chapa de la Aeronave Espacial Tierra tolere bien tal tipo de pintadas y que, a ser posible, las convierta en indelebles» (J. M., «El derecho de intervención en pro de los derechos humanos... y en su contra», en Javier Solana y otros, *Las intervenciones humanitarias*, ed. de Virgilio Zapatero, *Revista de Occidente*, 236-237, Enero 2001, pp. 35-48).

No he tenido ocasión de hablar con Paco Fernández Buey últimamente acerca de la guerra de Irak, aunque he pensado en él más de una vez en relación con «la mentira que se impone desde arriba», y me gustaría que estas líneas sirviesen para esbozar mi parte de esa conversación por tanto tiempo demorada.

En un artículo publicado en el diario *El País* (28 de marzo de 2003), nuestro común colega Julio Carabaña, catedrático de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, respondía con un rotundo «No» a la pregunta *¿Es esta guerra inmoral?* que daba título a su texto; y se basaba para ello en la convicción de que, por más que la «legalidad» de dicha guerra le resultase hartamente dudosa, nada había en cambio que oponer a la «moralidad» de una acción bélica que iba a su juicio a contribuir a la realización de bienes tales como «el progreso de la democracia, la libertad y el respeto a los derechos humanos».

Para ceñirnos con exclusividad a los derechos humanos acabados de mencionar, cabría sin duda preguntar a nuestro articulista si la violación de esos derechos, como el derecho a la vida de la población inocente víctima de la guerra, constituye en su opinión el mejor modo de fomentar el respeto a los mismos o se trata más bien de un atentado no ya contra las leyes de la moral, sino contra las de la lógica. Pero lo que tendría que reprochar a Carabaña a este respecto no es tanto la incoherencia de su punto de vista cuanto su obsolescencia, obsolescencia no demasiado comprensible en quien, como él,

fue un filósofo profesional antes de convertirse en un sociólogo y a decir verdad un filósofo profesional competente e informado. Y es que, desde la Ilustración acá, ningún filósofo medianamente al día reclamaría para la ética el papel que él le asigna al anteponer los pretendidos dictados de la moralidad a los de la legalidad en los asuntos de la vida pública.

Con las precisiones que más abajo se explicitan, un filósofo moral a la altura de los tiempos no tendría inconveniente en hacer suyo el planteamiento debido a José Álvarez Junco, catedrático de Historia de las Ideas de la misma Universidad Complutense, cuando en su artículo *Moralidad, legalidad y «westerns»*, publicado también en *El País* (7 de abril de 2003), replicaba precisamente a Carabaña de este modo: «La civilización occidental lleva algo más de dos siglos, desde las revoluciones liberales, intentando que las relaciones de poder se rijan por un sistema de normas legales y no de principios morales. En esto se diferencian nuestros sistemas políticos de los del Antiguo Régimen, y de sociedades más tradicionales como las musulmanas actuales, donde se supone que los poderes terrenales derivan su legitimidad de su función guardiana del bien moral o defensora de la verdadera religión... Muy al contrario, el mundo moderno, al no basarse en la *unanimidad* de las creencias, considera los principios morales cuestión opinable y, por lo tanto, parte de la base de que cada cual tiene los suyos... Pero ciudadanos con distintos valores morales, creencias y costumbres tenemos que convivir y sólo podemos hacerlo respetando unas normas legales iguales para todos. Del establecimiento y la vigencia de estas normas comunes es de lo que se ocupa el poder público, no de nuestras creencias ni de nuestra *moral*».

Para decirlo con las palabras de Max Weber, que añado por mi cuenta, la Modernidad acabó con la identificación monoteísta de la ley moral y la de un Dios supuestamente único y el mismo para todos los seres humanos; y en su lugar quedó instaurado un «politeísmo» o pluralismo valorativo en el que cada cual obedecería a su dios o acaso a su demonio, pero donde el conflicto de valores, reflejo de esa guerra de dioses o demonios y a menudo trasunto de una guerra no incruenta de intereses, continúa haciendo necesario el recurso a la ética en vez de comportar forzosamente su jubilación.

Contra lo que parece dar a entender el texto antes citado de Álvarez Junco, la reflexión ética actual sobre la vida pública — lo que suele llamarse «ética pública» — no niega en modo alguno la irreductible pluralidad de nuestras concepciones privadas del bien, mas se desinteresa de lo que cada quien entiende por *lo bueno* para concentrar su interés con exclusividad en lo que cabría llamar ahora «lo bueno (o quizás, más exactamente, lo mejor) para todos», esto es, en *lo justo*, algo que, en el seno de una sociedad democrática, corresponde a los ciudadanos determinar por vía política y plasmar jurídica-

mente a través del poder legislativo, como cuando, pongamos por ejemplo, los *derechos humanos* de que hablábamos se incorporan a la Constitución de un país dado en tanto que «derechos fundamentales». Pero también *antes* de eso, cuando tales derechos se hallaban lejos de haber sido reconocidos —sea en el Antiguo Régimen de los albores de la Modernidad o en este o aquel régimen dictatorial contemporáneo— y no eran otra cosa que *exigencias morales* que aspiraban a convertirse en auténticos *derechos*, correspondía a la ética alentar la lucha contra la *injusticia* de su falta de reconocimiento jurídico, esto es, la lucha contra lo que se tenga por «el Derecho injusto». E incluso *después* de semejante reconocimiento, tampoco hay que esperar que «el Derecho justo» coincida sin más ni más con la *justicia* y dé satisfacción de una vez por todas a nuestras exigencias morales, pues siempre cabrá pensar en un Derecho que sea «más justo» que el actual —dando cabida, suponemos, a nuevos derechos humanos aún no reconocidos—, todo lo cual lleva a pensar que lo que dimos en llamar *ética pública* tiene trabajo asegurado para rato.

Para poner un solo ejemplo de semejante distinción entre nuestras concepciones privadas del «bien» y la «justicia» pública, pensemos en el caso de esas cuestiones morales verdaderamente cruciales que vendrían a ser las llamadas «cuestiones de vida o muerte», como las del aborto o la eutanasia. Lo más lejos a que cabría llegar en ellas desde un punto de vista ético es a una suerte de consenso —semejante al insinuado más arriba por Álvarez Junco, mas con las precisiones añadidas de nuestra cosecha— mediante el que acordamos dejar a un lado la discusión acerca de la bondad o la maldad de decisiones tales como interrumpir un embarazo o renunciar a seguir viviendo para acatar, en cambio, la voluntad social mayoritariamente expresada en la legislación sobre el derecho de los interesados a adoptarlas (quienes tal vez consideren insuficiente esa legislación y le opongan su disenso, e incluso su desobediencia, en orden a lograr que tome en cuenta la máxima amplitud de los supuestos en los que se permite abortar legalmente o la legalidad sin cortapisas de la autotomotanasia), legislación que en cualquier caso habría de respetar no menos el derecho de las minorías implicadas, como médicos y restante personal sanitario, a no participar en prácticas clínicas objetadas por su conciencia. ¿Y no resulta ser la de la guerra, allí donde las haya, una «cuestión de vida o muerte»?

Como a cualquiera se le alcanza, y en la medida en que se trate de una guerra entre dos o más países, la legislación a la que acudir tendrá que ser asimismo una legislación internacional, esto es, una legislación en la que las Constituciones nacionales encargadas del reconocimiento de los derechos humanos en tanto que derechos fundamentales habrán de ceder el paso ahora a la Declaración Universal de Derechos Humanos de la Asamblea General de

las Naciones Unidas de 1948 y demás Pactos de Derechos que se apoyen en ella, trátense de derechos civiles o políticos, económicos o sociales, culturales o medioambientales, etc., etc., etc. Pese a su declarado cosmopolitismo, o acaso más bien en virtud de ello, el Kant de *Hacia la paz perpetua* desconfiaba de un Estado mundial —o, lo que vendría a querer decir lo mismo, de un Mundo-Estado llamado a suceder a la Nación-Estado tal y como ésta sucediera a la antigua Ciudad-Estado— por entender que semejante Estado habría de sucumbir a la hegemonía de alguna gran potencia y convertirse de este modo en un Estado imperial, con el consiguiente peligro de que el Imperio de la Ley se confundiera lisa y llanamente en su interior con la Ley del Imperio (y de ahí que prefiriese la configuración del mundo a la manera de una confederación de pueblos libres o «Liga de Naciones» como fórmula para asegurar la paz sobre la base del estricto cumplimiento de las reglas del Derecho Internacional). Ese era el orden mundial que mejor o peor aseguraba la actual Organización de las Naciones Unidas, heredera del proyecto kantiano y con él de la Ilustración, orden que la ilegal intervención militar de los Estados Unidos y sus aliados en Irak ha hecho saltar en pedazos, sustituyéndolo por la ley de la selva.

Nada de extraño tiene entonces que, en este abrupto retorno a la Premodernidad (que no falta quien interprete como el último grito, o más bien alarido, de la Postmodernidad), el Presidente Bush se considere autorizado a justificar moralmente dicha intervención en nombre de una cruzada del Bien contra el Mal, escritos ambos con mayúsculas.

Como tampoco tiene nada de extraño que entre los firmantes del bizarro manifiesto *What we're fighting for* («Aquello por lo que luchamos») —que, desde el 11 de septiembre de 2001, viene sirviendo de inspiración a tal cruzada— figure Samuel P. Huntington, quien había procedido tiempo ha a diseñar «una reconfiguración del orden mundial» bajo la hegemonía del Occidente en general, y los Estados Unidos en particular, diseño el suyo presidido por el principio de que la civilización occidental ha de reafirmarse en su identidad — y, por ende, en su diferencia respecto de cualesquiera otras civilizaciones — como el único modo de aprestarse al «choque de civilizaciones» que preludiará el choque máximo, «el verdadero choque», el choque decisivo entre la *civilización* y la *barbarie* que, cual un nuevo Armagedón, parece estarnos aguardando.

La actitud más consecuente en orden a escapar de ésta o de parecidas tentaciones es, como tantas veces se ha dicho, la del pacifismo, por más que a estas alturas no tengamos otro remedio que reputarlo de utópico. Después de todo, el viejo Kant sabía lo que se hacía al titular su célebre opúsculo «*Hacia la paz perpetua*» (*Zum ewigen Frieden*), título que no admite otra lectura

—descontando la de la paz de los cementerios— que la de «Hacia la paz *perpetuamente*» del filósofo latinoamericano Carlos Pereda. Pero en esto del pacifismo, si no queremos malbaratarlo desvirtuando su sentido, hay que andarse con cuidado.

En pleno fragor de la guerra de Irak, un prominente miembro de nuestro Gobierno se hacía oír en la televisión oficial en los siguientes términos: «Todos queremos la paz. Nadie quiere morir en esta guerra. También nosotros somos pacifistas».

Unas palabras tras las cuales late un fatal equívoco, como con casi tres años de adelanto tuvo ocasión de denunciarlo Paco Fernández Buey, entre cuyos muchos dones no sabía yo que figurase el de la profecía:

Un pacifista no es alguien que no quiera morir. Es alguien que no quiere matar —escribe en la estela de Manuel Sacristán— y busca fórmulas para la resolución pacífica y racional de los conflictos. Un pacifista de este cambio de siglo... jamás aducirá en favor de su causa que está luchando con el Demonio: un pacifista del siglo XXI tiene que saber que aducir la Moral —como si sólo hubiera una Ética— en favor de su causa equivale a volver al pasado... a la descalificación por bárbaro del que no sea de los nuestros, al olvido de que la barbarie de los nuestros ha sido, a lo largo de la historia, la más horrorosa de las barbaries. Y, sobre todo, equivale al olvido de que las declaraciones contra el Imperio del Mal, en nombre de la Moral con mayúscula, están en el origen de innumerables desastres históricos en los que acaban sufriendo todos los inocentes. (Francisco Fernández Buey, *Ética y filosofía política*, Barcelona, 2000, pág. 188)

No sé, querido Paco, si es el momento de felicitar a alguien con la que está cayendo; pero, por si acaso, feliz cumpleaños y un abrazo\*

---

\* Como el autor señala al comienzo, este texto estaba dedicado a un volumen de homenaje a Paco Fernández Buey con ocasión de su sesenta cumpleaños que no llegó a ser editado [N.d.E.]

## En la muerte de Paco Fernández Buey

JACOBO MUÑOZ

Decían los antiguos que los elegidos de los dioses mueren jóvenes. Ese ha sido el caso de Paco Fernández Buey, si se tiene, al menos, en cuenta lo mucho que de su honda sabiduría, su espíritu insobornablemente crítico, sus sólidas dotes de escritor y su fuste, nunca debilitado, de luchador político revolucionario nos cabía esperar todavía. No es poco, de todos modos, lo que deja a las generaciones llamadas a tomar el relevo. Por ejemplo, una obra extensa y rigurosa en la que se ocupa, lejos de todo dogmatismo, de los problemas cruciales del proyecto socialista a lo largo del «siglo corto» y hasta nuestros días. Puestos a elegir, y sin desdeñar en absoluto la relevancia de sus escritos más académicos, como los dedicados al método científico y otras cuestiones más o menos relacionadas con su trabajo universitario, yo subrayaría los directamente vinculados a la tradición emancipatoria de estirpe marxiana que fue en definitiva la suya. Entre ellos, sobre todo, los que muy tempranamente dedicó, en la estela de Sacristán, a Gramsci. Y también a Lenin, en un momento de intensos debates en el seno de la izquierda española. No menos valor modélico tiene su «Marx (sin ismos)», verdadera obra maestra de divulgación. Sería injusto, por otra parte, ignorar el vigor y la intensidad moral de su trabajo sobre Bartolomé de Las Casas, «La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano, la crisis espiritual de la España de 1550-1560 y el choque de culturas». Un estudio histórico, pero de gran sustancia teórica, en el que, ciertamente, la referencia al presente es inevitable e inevitada. Y un alegato también a favor del derecho a la diferencia frente a la barbarie uniformadora del vencedor. Como también lo sería no incluir en esta lista apresurada sus incursiones en el pensamiento utópico, que ganó peso en él al hilo del hundimiento de su mundo propiciado por el éxito de la contrarrevolución conservadora mundial de las últimas décadas.

95

En esta coyuntura Paco propugnó pensar la ética y la política conjuntamente, denunciar la creciente barbarie —la de ellos y la de los nuestros— y llevar hasta el final la crítica de la aspiración a un modelo único de socialismo. A la vez, propuso, junto con Jorge Riechmann, un programa ecosocialista de especial actualidad.

Capaz de combinar como pocos espíritu analítico y convicción ético-política, fue, desde un principio un intelectual «comprometido», como se decía entonces. Fue uno de los fundadores del Sindicato Democrático de Estudiantes de Barcelona y militante del PSUC hasta finales de los años setenta del pasado siglo. Se ha escrito de él que fue un derrotado político. Y sí, puede bien decirse que siempre navegó contra corriente. Se opuso al viraje «eurocomunista», defendió la ruptura durante la transición frente a la reforma —y no digamos ya la rendición— con sus claudicaciones y componendas. Criticó la ortodoxia «marxista-leninista» desde la conciencia de la necesidad, por parte del marxismo, de hacerse laico y llevar a cabo su propia Reforma. Y llamó, por último, la atención sobre lo obligado, en esta fase de mundialización del capital, de que la clase trabajadora, hoy socialmente amplísima, se dote de conciencia. Por mi parte, sin embargo, no le percibo como un derrotado. Solo desde una perspectiva de radio muy corto cabría decir tal. Creo más bien, en efecto, que su lucha debe ser entendida en términos históricos. Esto es, relativos a la historia de la milenaria lucha contra el mal social. Decía Kant que no parece factible que los graves y dolorosos conflictos que acompañan a la especie humana terminen nunca en una solución satisfactoria para todos. Tal vez. Pero al lado de esta melancólica consideración habría que poner la apelación de Marx —que, por su parte, hizo suya desde muy joven— a favor de luchas sin tregua contra toda situación en la que unos seres humanos se vean humillados, ofendidos y explotados. Larga y difícil tarea, sin duda. A ella dedicó también su vida Paco, uno de los representantes decisivos de su no menos decisiva generación.



## **Partidos y movimientos sociales en las reflexiones de Paco Fernández Buey. Hacia el Príncipe posmoderno**

JAIME PASTOR

Me propongo en este artículo aportar una mirada a las opiniones que fue desarrollando Paco Fernández Buey (PFB) sobre los partidos, los movimientos sociales y la política. Obviamente, parto de que debo tener en cuenta que están asociadas a las lecciones que iría extrayendo de su larga experiencia práctica: un recorrido que va desde su participación en primera fila en el movimiento estudiantil antifranquista hasta su implicación en el «movimiento de movimientos» antiglobalización y su inmediato entusiasmo ante la irrupción del 15M, así como desde su militancia inicial en el PSUC a su afinidad posterior a experiencias como la de IU y EUiA o a foros varios de izquierda alternativa. Lo haré, además, desde el punto de vista de alguien que, procedente de una corriente diferente a la suya y más allá de discrepancias de menor alcance, llegó a encontrar en su figura, su pensamiento y su trayectoria vital un referente fundamental para ir buscando nuevos caminos en la vieja aspiración por cambiar el mundo de base. Como última aclaración, debo reconocer que no conozco en profundidad todo su largo y extenso recorrido intelectual y activista y por eso he optado por seleccionar distintos pasos que a lo largo de los escritos suyos que he leído me parecen de mayor interés para lo que trato de abordar aquí.

### **El comunismo como ideal de una pasión razonada**

Con estos propósitos ya declarados, parto también del reconocimiento de que un rasgo básico en toda su evolución fue su identificación con el comunismo,

97

entendiéndolo de forma netamente disociada de una visión teleológica de la historia. En un artículo publicado en 1980 se puede encontrar una argumentación que me parece representativa de lo que pensaba:

El comunismo no es, desde luego, una evidencia; tampoco es inevitable. Es, por supuesto, problemático. Pero sobre todo es, y seguirá siendo, mientras haya sociedades divididas en clases, un ideal que brota de la pasión razonada de los socialmente explotados. Un ideal hacia cuya consecución empuja hoy con más fuerza que antes la misma base natural del mantenimiento de la vida humana.<sup>1</sup>

O sea, el comunismo aparece como «ideal que brota de la pasión razonada de los socialmente explotados», como el horizonte al que debería apuntar una izquierda que para él ya no puede partir de «*las dos principales opciones obreras del siglo XX: la socialdemocrática y la procedente de la Tercera Internacional*», ya que, escribirá más adelante en 1992 refiriéndose a la primera, «*la vieja izquierda ha pasado a ser, de hecho, y en casi todas partes, la mano izquierda de la derecha política*»<sup>2</sup>. Una valoración que se apoya además en la lectura crítica que muy pronto hace del papel jugado por la izquierda mayoritaria en la transición política española.<sup>3</sup>

Me parece también significativo que sostenga que ese comunismo disociado abiertamente de lo que son la socialdemocracia y el «socialismo real» debería enlazar con la «corriente sin nombre» del viejo socialismo:

Una corriente de la que forman parte entre otros Rosa Luxemburg (con su crítica simultánea del oportunismo reformista y del oscurantismo bolchevique), Antonio Gramsci (con su crítica del economicismo paralizador de las voluntades y del cesarismo que conculca toda norma de relación democrática entre dirigentes y dirigidos), León Trotsky y Nicolai Bujarin

---

1. «Sobre la crisis y los intentos de reformular el ideario comunista (y II)», *mientras tanto*, nº 4, p. 67.

2. «Consideración sobre ‘el mejor de los mundos posibles», *mientras tanto*, nº 51, p. 101.

3. No pretendo ignorar que PFB, pese al apoyo que mostró en un Llamamiento encabezado por Manuel Sacristán a la candidatura «Unitat pel socialisme» (coalición de distintas formaciones de la izquierda radical, entre ellas la Liga Comunista Revolucionaria (LCR)) con ocasión de las elecciones autonómicas catalanas de marzo de 1980, posteriormente llegó a escribir que éstas habían sufrido, junto con el PCE, un «hundimiento catastrófico»; tras este rotundo diagnóstico concluía que «la renovación de la perspectiva emancipatoria tiene que buscarse en otro lado» (de la «Carta de la redacción», *mientras tanto*, nº 22, 1985, reproducida en *Discursos para insumisos discretos*, de F. Fernández Buey, Ediciones libertarias, Madrid, 1993). Esa Carta motivó una respuesta de Miguel Romero, dirigente de la LCR, que fue publicada con el título «Para iniciar una correspondencia con mientras tanto» en *mientras tanto*, nº 26, pp. 100-106, 1986.

(con sus lúcidas, aunque no siempre coincidentes, reflexiones críticas acerca del decir y el hacer de los revolucionarios de octubre), o Pannekoek, Korsch y tantos analistas despiertos de aquel pez cornudo llamado «capitalismo de Estado» que se esforzaba por sobrevivir en las gélidas aguas de la mercantilización capitalista, a las que sólo los apologetas de entonces (y de ahora) se atrevían a llamar «democracias».<sup>4</sup>

Desde esos presupuestos, la izquierda por la que apuesta ha de ser «una nueva izquierda no ideológica» que obligue a «partir, por tanto, de los grandes problemas que preocupan y que angustian a las gentes de abajo, no de las grandes palabras; de lo que hay, no de lo que nos imaginamos haber hecho a lo largo de la historia». Eso sí, precisa más adelante, ha de ser «una izquierda anti-ideológica, pero no pragmática ni cínica».<sup>5</sup>

Paralelamente, vemos cómo ese comunismo irá llenándose de un contenido cada vez más ecopacifista y feminista a lo largo de sus trabajos y de su papel destacado dentro del colectivo redactor de *mientras tanto*, así como en el tipo de discursos que impulsa éste en distintos movimientos sociales y especialmente en el movimiento anti OTAN de la primera mitad de los años ochenta. Justamente coincidiendo con el desenlace final de la campaña por la salida de la OTAN vemos en otro artículo escrito junto con Víctor Ríos una firme defensa de la necesidad de un «diálogo entre insumisos» que permita «respetar la pluralidad en el seno de los movimientos» y se apoye en «la desobediencia civil y la acción de masas no violenta»,<sup>6</sup> opción ésta última que irá argumentando con mayor fuerza en los años siguientes. Encontramos un ejemplo más en uno de sus últimos artículos para una revista latinoamericana publicado en 2012, y que es también presentación de un libro de su amigo Jorge Riechmann, en el que sostiene:

La desobediencia civil es un grito de resistencia colectiva que corresponde a una época en la que un mundo no acaba de morir y el mundo nuevo, que apunta, no acaba de nacer. Pero es también una forma de acumular fuerzas y conciencia en una fase histórica en la que la hegemonía dominante se tambalea.<sup>7</sup>

4. «Discurso sobre los valores», en F. Fernández Buey J. Riechmann, *Ni tribunos*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 107.

5. Art. y op. cit., p. 103.

6. «Apuntes para un diálogo entre insumisos», *mientras tanto*, nº 26, 1986, pp. 61-81.

7. «Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización: Ecología política de la pobreza y decrecimiento», Prólogo a *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, de J. Riechmann, Los libros de la catarata, Madrid, 2012, p. 21.

Su opción por un proyecto capaz de articular los colores rojo, verde y violeta va unida a la necesidad un «nuevo internacionalismo» de una izquierda que, siendo europea, «no puede ser sólo europea» y que, además, ha de tener en cuenta las desigualdades nacionales y fenómenos como las nuevas olas migratorias. Cuestiones éstas últimas que tuve la oportunidad de conocer más directamente a través de sus aportaciones al grupo de trabajo que sobre proyecto federal se formó entre IU e ICV durante los años 1995-1997 y del que fui responsable por parte de IU, con un resultado final frustrante.<sup>8</sup> Reflexiones, por cierto, que fueron extendiéndose desde su ya viejo interés por el «choque de culturas» —reflejado, como se sabe, en una de sus principales obras, *La gran perturbación*— a la búsqueda de propuestas concretas en torno a la plurinacionalidad y la multiculturalidad justamente en América Latina: su convencido apoyo al protagonismo de los pueblos originarios en el proceso de refundación del Estado boliviano es la mejor muestra de por qué nuevos caminos pensaba que había que avanzar, como se puede comprobar en el Prólogo que dedicó al libro *Bolivia en movimiento*, coordinado por Jesús Espasandín y Pablo Iglesias.

Consideraciones todas ellas que irán cada vez más acompañadas por observaciones críticas sobre la crisis de las viejas formas de intervención política y, en particular, sobre la forma partido. Compartía, en efecto, la tesis de:

La limitación principal de los partidos políticos existentes: el proceso de oligarquización que, como una ley general, les corroe a todos (aunque naturalmente no de la misma manera ni al mismo tiempo) (...). Este proceso de oligarquización es consecuencia de dos cosas: la tecnificación de la política y la mercantilización de la misma.<sup>9</sup>

Me parece de interés cómo a partir de ahí se plantea tomar en consideración tres formas de resistencia a esa oligarquización y mercantilización de la política: 1, la sindicalización del ámbito de lo político; 2, la creación de movimientos-partido basados en los nuevos movimientos sociales, y 3, el comunitarismo

---

8. PFB se referiría a este resultado negativo —el rechazo por el CPF de IU del documento final presentado— como un «error político» en «Ideas para una cultura federalista», en M. Monereo (coord.), *Propuestas desde la izquierda*, FIM, Madrid, 1998, p. 106. Su texto, versión escrita de una ponencia presentada en un Curso de Verano organizado por IU, comenzaba con una cita de Manuel Sacristán en una entrevista realizada en 1985 que me parece oportuno recordar: «*Sólo el paso por ese requisito aparentemente utópico de la autodeterminación plena, radical, con derecho a la separación y a la formación de Estados, nos dará una situación limpia y buena. Ya se trate de un Estado federal o de cuatro Estados. Todas las técnicas políticas y jurídicas que se quieran aplicar para hacer algo que no sea eso no darán nunca un resultado satisfactorio.*»

9. «Introducción: política como ética de lo colectivo», en *Ni tribunos*, p. XXVI.

de izquierdas basado en el retorno a las dimensiones pequeñas. Su análisis de las ONG es realizado aparte, ya que piensa que se basa en una «ética del deber» de personas que generalmente no suelen ser de los de abajo.

Una reflexión que conecta con su percepción de que existen:

«Zonas de intersección» en la actuación de los partidos políticos de la izquierda, de las organizaciones sociopolíticas preocupadas por los derechos sociales y de las ONG que denuncian la extensión de la pobreza y la ampliación de las diferencias de renta.<sup>10</sup>

De ahí que no quepa establecer barreras formales entre lo social, lo político y lo cultural.

### **Ni estatalismo ni antipoliticismo**

Con la llegada del «movimiento de movimientos» alterglobalizador encontramos en sus trabajos la esperanza en retomar el hilo de la Primera Internacional, al ver en aquél la convivencia entre dos almas, la neomarxista y la neolibertaria, si bien en un contexto muy distinto. Por eso propone un diálogo entre ambas que evite caer en el «apoliticismo animalesco» y el «qualunquismo», sin por ello negar que «el punto de partida para pensar qué puede ser el príncipe posmoderno ha de ser la crítica de la política realmente existente»; una crítica que no puede ser politicista sino que debería seguir considerando válida:

La ampliación gramsciana de la noción de hegemonía más allá del ámbito militar, económico y político, para incluir en ella el primado o preeminencia cultural e intelectual en la formación de un bloque histórico.<sup>11</sup>

Desde ese enfoque no elude el debate con las posiciones que defienden Toni Negri o John Holloway al comprobar la influencia que ambos van teniendo dentro de ese «movimiento de movimientos». Así, respecto a las tesis de Negri expresa sus reticencias ante la denominación de «multitud» para el conjunto de sujetos que están tomando las calles, ya que, escribe:

Es un término equívoco porque habitualmente se ha empleado, en una acepción más bien neutra, haciendo referencia al número de las personas

10. «De los valores a los movimientos», en *Ni tribunos*, p. 130-131.

11. *Guía para una globalización alternativa*, Ediciones B, Barcelona, 2004, pp. 206-207.

que se juntan en un lugar, sin especificar su signo social ni los fines que se proponen.<sup>12</sup>

En cuanto a la propuesta de Holloway de «cambiar el mundo sin tomar el poder», PFB le responderá que en realidad está haciendo una interpretación muy discutible de la experiencia neozapatista y, con ello, convirtiendo la necesidad en virtud. Por eso:

Después de aceptar que el estatalismo marxista ha tenido consecuencias nefastas y de mostrar que el antipoliticismo anarquista se ha convertido históricamente en otro politicismo, justo en aquellas ocasiones en que el movimiento antipoder se encontró de frente con Leviatán (véase a este respecto la crítica del anarquista Camilo Berneri a la anarquista Federica Montseny en 1937) —se pregunta—: ¿no queremos tomar el poder o no podemos tomar el poder?, ¿qué quiere decir realismo en esas condiciones: aceptar lo que no podemos o querer lo que no podemos?

PFB cuestiona, por tanto, la antipolítica que se desprende de la obra de Holloway y, buscando salir de ese impasse, propone alternativamente:

Puede seguirse también otra política, otra forma de hacer política: la recuperación, en suma, de la política como ética de lo colectivo, en la que la reflexión sobre el ni tribunos de La Internacional eleve a los sujetos del grito a participantes activos en la lucha por poner el bozal a Leviatán y a Behemoth.<sup>13</sup>

En resumen, propone una «poliética», como argumentará ampliamente en otros trabajos, frente a la política realmente existente.

Una alternativa que no ignora la naturaleza de clase de los Estados y los problemas y dilemas estratégicos que se plantean en procesos como el que se desarrolla en Bolivia. Sus reflexiones sobre lo que ocurre en ese país después de haberlo visitado en abril de 2006 son suficientemente explícitas: hay que:

Seguir distinguiendo entre estar en el gobierno y tener el poder. Lo característico de la situación actual es que el MAS, con todo lo que tiene de representación de los contrapoderes que han sido los movimientos sociales configurados durante estos años, ha de lidiar desde el gobierno, o sea, desde el poder político, con otros poderes materiales muy poderosos, lo

---

12. Op. cit., pp. 199-200.

13. Op. cit., pp. 223-224.

que incluye, desde luego, el poder económico de las transnacionales que han colonizado el país pero también el poder económico de las clases privilegiadas del propio Estado y, parcialmente, el poder judicial y lo que un día se llamó 'cuarto poder', ahora vinculado por lo general a los principales intereses económicos estatales y extranjeros.<sup>14</sup>

### **Por la centralidad de los movimientos sociales**

A propósito de ese debate y de la evolución de las opiniones de PFB sobre partidos y movimientos me parece muy significativo su esfuerzo por actualizar las consideraciones gramscianas ya apuntadas. Así, reconoce que:

No están dadas todavía las condiciones para la construcción del príncipe posmoderno, el cual debería ser obviamente transnacional; pero tampoco es evidente que estén dadas las condiciones para la disolución de los partidos políticos que hoy se presentan como alternativos (...). Lo que ha caducado en la variante gramsciana de partido que un día se llamó leninista es, por un lado, la pretensión de representar al conjunto de la clase social subalterna (dada su fragmentación actual) y, por otro, la pretensión del partido de hacerse Estado e identificarse, en última instancia, con el todo sociopolítico (...). Hacia el príncipe posmoderno (...) pensar con Gramsci para el más allá de Gramsci (...). Resumiendo: el punto de partida para pensar sobre el príncipe posmoderno no debería ser una reproposición de la idea totalizante del partido orgánico.<sup>15</sup>

Una reflexión que, en mi opinión, pese a su afinidad y apoyo en los últimos años a procesos de diálogo y nuevas iniciativas dentro de la izquierda alternativa, le llevaría a propugnar una mayor centralidad y autonomía de los movimientos sociales en relación con los partidos. Eso es lo que me parece desprenderse de observaciones como la que expresa en una entrevista publicada en 2009: en ella sostiene que:

Uno de los retos de los movimientos sociales en la actualidad es preservar su autonomía no sólo en relación con las instituciones sino también respecto de los partidos políticos que se ofrecen para encauzarlos o ser su vanguardia autoproclamada. En pocas palabras, para hacer frente a la

14. «Prólogo», en J. Espasandín y P. Iglesias, *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*, El viejo topo, 2006

15. Op. cit., 207, 209.

crisis mejor movimientos socio-políticos o consejos que partidos políticos de ese tipo.<sup>16</sup>

Actitud que pienso se ve confirmada mediante su identificación con el movimiento 15M, apenas tres días después de su irrupción, cuando en una entrevista en *Radio5* lo considera un excelente revulsivo que sabe lo que no quiere y que está procediendo a la resignificación de palabras como democracia, justicia o libertad, augurándole continuidad y extensión a escala transnacional. En ese comentario se puede reconocer de nuevo el acento que pone en la imprescindible batalla por la resignificación de las palabras, como ya había ido haciendo con comunismo o socialismo y lo hace con la «utopía», frente a la carga peyorativa que arrastra, como vemos reflejado en otra de sus obras. En ella rechaza el calificativo por la ideología dominante de «utópico»:

A todo aquello que no cabe en su baldosa, lo mismo a Thomas More que a Fourier, a Marx que a Gandhi, a Rosa Luxemburg que a Guevara. Llamar 'utópicos' por sistema a todos los perdedores de la historia es negar media historia. Y es precisamente esa otra media historia la que el amigo del pueblo tiene que recuperar para que el pueblo mismo llegue a saber que los derechos que hoy tiene, un día considerados utópicos por los que mandaban entonces, se los debe principalmente a estos perdedores (momentáneos) de la historia.<sup>17</sup>

Defensa de «perdedores» que recoge de las conocidas Tesis de Walter Benjamin, escritas precisamente cuando era «medianoche» en el siglo pasado.

Concluyendo ya, considero que en el pensamiento de Paco Fernández Buey hay una evolución que le lleva a ir dotando de un mayor contenido al ideal comunista, con el fin de que incluyera la vocación de superar toda forma de explotación y dominación y no sólo la basada en la clasista. Un ideal que asociaría también con su reivindicación de la «utopía» de los «perdedores» de la historia, incluyendo en ella precisamente a muchos comunistas derrotados. También es fácil comprobar que su posición radicalmente crítica de la socialdemocracia y de la experiencia de la Tercera Internacional<sup>18</sup> no le impide apoyar otras iniciativas que se fueron sucediendo, incluso con sectores del PCE o del PSUC viu, pero con una visión cada vez más escéptica respec-

---

16. Nuria del Viso, «Entrevista a Francisco Fernández Buey», *Boletín ECOS* nº 7, mayo-julio 2009.

17. *Utopías e ilusiones naturales*, El viejo topo, Barcelona, 2007, p. 329.

18. Si bien persistiría una actitud, en mi opinión, demasiado comprensiva con el legado togliattiano del PC italiano.



to a la «forma partido». En cambio, el hilo principal de continuidad que me parece más relevante es su atención prioritaria a los movimientos sociales como actores colectivos principales en la lucha política, social y cultural y en lo que acabará definiendo como el camino hacia el Príncipe posmoderno. Resumiendo, en estas cuestiones, como en tantas otras, los escritos y la acción de PFB permiten (re)conocer, en palabras de Jordi Mir, un «pensamiento insumiso y antisistema, discreto y afectuoso» que, como se ha escrito desde la redacción de esta revista, nos «ayudó a entender lo que estaba pasando en nuestro país y a allanar el camino para dar con una alternativa política esperanzadora y viable».



## Era un sabio

JORGE RIECHMANN

Paco Fernández Buey pertenecía a esa rara clase de personas a quienes uno puede acudir, para recibir un buen consejo, tanto si tiene problemas de pareja como si busca orientación política para los esfuerzos de los movimientos sociales que tratan de transformar este nuestro mundo cada vez más «grande y terrible», por emplear el lúcido par de adjetivos de Antonio Gramsci (uno de los pensadores marxistas que Paco nos enseñó a leer mejor). En tres palabras: era un sabio, este pensador español nacido en Palencia y criado en Barcelona. Y estaba en la plenitud de su inteligencia —de sus diversas clases de inteligencia. Por eso, la pérdida que hemos sufrido desde el pasado 25 de agosto nos abruma... Paco Fernández Buey era una persona verdaderamente insustituible: como profesor, como intelectual, como militante, como crítico cultural, como amigo.

Una de las primeras personas que me habló directamente de Paco Fernández Buey —a quien yo seguía, como otra mucha gente, a través de sus artículos en *mientras tanto* y en otras publicaciones—, a mediados de los años ochenta, fue el sociólogo Antonio Izquierdo Escribano, el único redactor de la revista rojiverdeioleta que vivía entonces en Madrid. Recuerdo las palabras que nos dijo —a algunos amigos y a mí— en su vivienda de Las Matas, alguna noche de 1986 ó 1987: «es que Paco... es mucho Paco». No se trata sólo de un intelectual brillante, venía a decir Antonio, si se me permiten traducirle un poco, tanto tiempo después; no es sólo un pensador profundo; no es sólo un analista y dirigente político capaz; es además una de esas muy escasas personas cuya integridad moral nos da testimonio de lo que el ser humano puede llegar a ser, aunque la mayoría de nosotros, casi siempre, no estemos a la altura de nosotros mismos.

107

Si no falla mi registro, nos encontramos en persona por vez primera el sábado 19 de marzo de 1988. Habíamos viajado desde Madrid a Valladolid ex profeso, para visitarle, varios amigos, quienes por entonces formábamos un colectivo laxo de interesados en política y en filosofía —a mí me gustaba llamarlo REDROPELO—, y que desde algunos años antes buscábamos nuestra orientación en Manuel Sacristán y en la revista *mientras tanto*. Paco era entonces profesor en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Valladolid. Lo había sido antes en la Universidad de Barcelona, lo sería después en la Universidad Pompeu Fabra. Pertenecía aproximadamente a la generación de mis padres; y siendo maestro mío, la relación entre los dos iba a tener necesariamente algo de paterno-filial. Pero ese padre supo ser, desde el comienzo mismo de nuestro vínculo, al mismo tiempo un hermano mayor. El desnivel en conocimiento, experiencia y calidad humana se convertía, por obra de su generosidad, en llana comunicación entre iguales. Esto es infrecuente y admirable, y como sé que lo han vivido otros y otras en su vínculo con Paco, no quiero dejar de consignarlo.

Paco ha representado lo mejor del comunismo en este nuestro país de países, en su diálogo con las demás tradiciones de emancipación. El marxismo abierto de Manuel Sacristán, que desde los sesenta cuestionó el cierre autodestructivo del pseudosocialismo adjetivado «realmente existente» y desde los setenta asumió el profundo cambio de coordenadas que representaban la crisis socioecológica global, la deriva exterminista de la civilización industrial capitalista y el nuevo movimiento de liberación de las mujeres, ese marxismo abierto y autocrítico tuvo en Paco a su mejor discípulo. Pero, para la gente de mi generación, Manuel Sacristán, prematuramente desaparecido en el verano de 1985, no fue «Manolo». Y Francisco Fernández Buey fue desde que lo conocimos «Paco».

Un texto suyo de 1989 —luego reescrito e incorporado al resto de sus análisis sobre la universidad española en el libro *Por una universidad democrática*— nos acerca al joven dirigente estudiantil que Paco fue en los años sesenta:

Éramos [en la Universidad de Barcelona], salvo en la Facultad de Letras, mayoritariamente varones, con el orgullo varonil típico de los aspirantes a intelectuales en este país antes de los primeros brotes del movimiento feminista organizado; éramos (con pocas excepciones) hijos de burgueses, funcionarios y asimilados, sin excesiva mala conciencia todavía, demócratas con la creencia de que la democracia era algo más que la representación indirecta; nos atraía el existencialismo, pero ya sabíamos que Martin Heidegger era un reaccionario, por lo que generalmente preferíamos el otro existencialismo, el de los franceses, y también las canciones

de los cantautores franceses, porque hablaban de libertad y de resistencia en un tono melancólico que no parecía excluir la épica, empezábamos a descubrir entonces las modernas técnicas sexuales conductistas que llegaban de tapadillo desde América a nuestras librerías, y, con ellas, descubrimos también nuestra ignorante «anormalidad» cada vez que las respuestas a los estímulos, en aquel sexo-de-los-botones, diferían de las explicaciones del libro de los libros; éramos serios en el estudio y convencionales en el vestir: teníamos todavía poco que oponer a nuestros padres; pasábamos largas horas charlando, borrando mitos del pasado y creando mitos para el futuro; y apenas si teníamos cultura política, porque nadie o casi nadie se atrevía a transmitírnosla, de modo que confiábamos más en las personas que en las organizaciones; nos sentíamos solidarios de los obreros, pero conocíamos mal la vida de la clase obrera; mirábamos hacia Argelia y Cuba más que hacia Moscú, y hacia Francia o Italia más que hacia EE UU, cuando se nos pedían modelos; y nuestros marxistas —cuando eran lecturas marxistas lo que buscábamos— fueron, por suerte, Sacristán y Gorz, Lukács y Lefebvre, Brecht y Bloch, Schaff y Gramsci, Lenin y Marcuse; seguramente no distinguíamos entre ortodoxia y heterodoxia, lo cual nos fue muy útil. Queríamos, desde luego, otra universidad: una universidad abierta a todos los estudiantes capacitados, sin barreras clasistas, al servicio de la sociedad, que proporcionara una adecuada formación científica y técnica a la altura de las necesidades sociales, que contribuyera al desarrollo de una cultura plural, en la que se garantizara la libre discusión y circulación de las ideas, donde se respetaran las diferencias lingüísticas propias de un estado multinacional.

Éste era el Paco veinteañero, hablando en nombre de aquella generación de luchadores universitarios que en los sesenta y los setenta dieron lo mejor de sí mismos por la transformación antifascista y democrática de nuestro país. Veamos al Paco treintañero a través de Vera Sacristán, la hija del maestro de Paco y de Giulia Adinolfi, quien lo trató en la intimidad desde niña. Evocaba así a nuestro amigo en unas líneas que le hizo llegar con ocasión de su sexagésimo cumpleaños, en 2003:

Veraneos en Puigcerdà. Neus tomaba vitaminas, todas las letras del abecedario y algunas, incluso diferenciadas con números. Paco cocinando. Las tortillas de patatas de Paco (en mi casa sólo se comían las suyas). Tertulias en la galería. Paseos. Paco acompañando a Manolo de excursión, en bicicleta y a pie. Paco conversando con Giulia. Creo que Paco fue de las muy escasas personas capaces de llegarle al alma a Manolo y a Giulia a la vez.

Tossa. Giulia divirtiéndose jugando a cartas con la familia de Paco. La madre de Paco comiéndose siempre el pan seco del día anterior. Y una tienda de ropa hippy en la que vi una falda y una camiseta que me encantaron. Pobre Paco: Giulia fingió durante semanas que Paco se había despistado y había sido incapaz de decirle qué falda y qué camiseta eran. Aparecieron ambas el día de mi cumpleaños, claro.

(...) Y entonces Giulia se puso enferma. Sus conversaciones con Paco. (...) Giulia eligiendo un recuerdo para Paco. Manolo de negro. *Mientrastanto*. El centenario de Marx. (...) Paco hecho polvo cuando le pedí que redactara la esquila de Manolo. Paco en el entierro de Manolo. Paco seleccionando textos en la muerte del hijo de Guillermo.

Y ahora Paco en la Pompeu, Paco ayudando a Salva, Paco siempre con un pie en un avión, dando una charla, redactando un texto... Paco hablando con orgullo de Eloi.

Un Paco público y un Paco privado que son una única cosa. Un tipo incansable. Más moral que el alcoyano. Una presencia que acompaña y acoge (y eso que se supone que los castellanos son secos). Casi toda mi vida.

Hasta aquí Vera Sacristán, hablando básicamente del Paco de los años setenta. Y todavía otra mirada muy cercana, la de Javier Delgado, un buen amigo de Paco que lo trató sobre todo en los ochenta. Este escritor definía así su primera impresión cuando lo conoció: un tío muy serio con muchas ganas de reír (y compañero de una mujer, Neus, que tenía también una maravillosa forma de reír, con «ese entusiasmo reidor, lagrimeante y cordial del que pocas personas disfrutan»).

Aquel hombre diez años mayor que yo podía ser más serio pero también más reidor que yo mismo. Lo segundo que me importó fueron unas cuantas charlas muy serias en la cocina de su casa, mientras él iba fregando la vajilla y yo secándola: ese tío tan serio y tan reidor vivía de una forma no muy común (desde luego, no por entonces entre los de su especie y género), al menos no muy común de puertas adentro, que es donde cosas tan serias cuando se hablan parecen tan a menudo pura broma cuando no se ven. No recuerdo nada de lo que hablamos entonces, pero nunca se me olvidará el espumoso mensaje de su lavavajillas.

Javier evocaba luego otro rasgo de la pareja que lo amistó para siempre: la elegancia de su trato. Lo fácil es ayudar dejando ver que se ayuda, pero lo de Paco y Neus «era otra cosa que si no es elegancia es santidad».

Un elegante santo laico... Son palabras mayores, pero uno diría que Javier Delgado no exagera. Es difícil que la inteligencia crítica, en el grado en que caracterizaba a Paco, vaya acompañada de la bondad —en el grado que también le caracterizaba a él. A quienes le conocíamos nos llamaba la atención lo lejos que siempre se situó del oportunismo y la inautenticidad: hacen falta raíces morales hondas para mantener una posición así a lo largo de toda una vida. Y eso él lo hacía sin el menor exhibicionismo, mostrando más que diciendo, haciendo más que hablando. Hay una cita de Albert Einstein —otro de los autores a quienes Paco nos ayudó a leer— que nuestro pensador de Palencia rememoró en varias ocasiones: «Ser idealista cuando se vive en Babia no tiene ningún mérito; pero lo tiene, en cambio, el seguir siéndolo cuando se ha conocido el hedor de este mundo.» No cabe duda de que él mismo conoció bien el hedor de este mundo: pero nunca claudicó ante quienes querían que todo fuese mierda, y nada más que mierda.

Desde nuestro presente, sabemos que diez años de trabajo intelectual y político de Paco, en este tiempo ominoso que es el nuestro, hubieran cundido mucho más que veinte o treinta años de quienes le hemos acompañado en algunas de esas tareas. No le han sido concedidos, y eso es una pérdida grande para quienes le sobrevivimos. Nos corresponde a quienes aún queremos seguir peleando por «una humanidad libre en una Tierra habitable» tratar de compensar esa pérdida incrementando nuestro esfuerzo.

Cuánto echaremos de menos su paciente trabajo en contra de los sectarismos que hacen tanto daño a la izquierda en nuestro país de países... En Paco las pulsiones cainitas no encontraban apoyos. Cuántas veces volvía, desde hace decenios, a la idea de juntar aquello que se separó después de la Primera Internacional: ¿por qué no podrían dialogar y trabajar juntos socialistas y libertarios, anarquistas y comunistas? Para Paco resultaba del todo natural la idea de construir, sumar, hacer confluir —sin que ello supusiera hacer dejación de las propias ideas y valores, sino al contrario: someterlas a ese necesario e irreplicable proceso de crítica que se deriva del encuentro real con la otra, con el otro. Como él decía:

La unidad en un movimiento social se hace siempre de diversidades escrupulosamente toleradas. Nunca hay unidad en el sentido de unanimidad de criterio en un movimiento social. Eso sería un cementerio y el SDEUB [Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona] fue, mientras existió, un organismo muy vivo. (...) La mayoría de los estudiantes de entonces no aspirábamos a la comunión de los santos, sino sólo a unir fuerzas (lo que en aquellas condiciones ya era cosa difícil) a favor de una universidad y una sociedad democráticas en la que se superaran las barreras de todo tipo (autoritarias y clasistas) existentes.

Qué falta nos hará ese atento discernimiento suyo aplicado a los movimientos sociales y —antes de su constitución como tales movimientos— a lo prepolítico, a esas corrientes e inquietudes culturales donde se van definiendo las vías por donde después transitará —o no— la sociedad... Cuánto vamos a necesitar conservar su memoria viva. Lo cual, no nos engañemos, puede resultar difícil en los tiempos de brutal ofensiva capitalista que vivimos.

Años después de la muerte de su maestro Manuel Sacristán, respondiendo a un cuestionario Paco declaraba:

Sacristán ha sido uno de los poquísimos pensadores valiosos de este país que siguió llamándose comunista hasta la muerte, a pesar de sus diferencias con el partido comunista. Y eso, en los tiempos que corren, se paga. Pero si uno se fija bien verá que la animadversión actual (o el pacto de silencio) se da casi siempre entre los «letratenientes» y políticos de profesión que necesitan borrar las huellas de su pasado, no entre quienes aman la inteligencia y la libertad de pensamiento independientemente de sus preferencias ideológicas.

Paco Fernández Buey ha muerto un cuarto de siglo después de su maestro: podemos esperar similares estrategias de ocultación y olvido con respecto a él, porque él también fue «uno de los poquísimos pensadores valiosos de este país que siguió llamándose comunista hasta la muerte, a pesar de sus diferencias con el partido comunista». Hojeaba durante estas últimas semanas cuadernos de trabajo antiguos: en los míos hay muchas huellas de Paco—. Hace veinte años, en enero de 1992, tuvo lugar una reunión —una de las muchas reuniones político-intelectuales en las que participó Paco— entre la redacción de la revista *mientras tanto* y los autores del manifiesto ecosocialista —militantes franceses, alemanes, portugueses...— que la propia revista había traducido y publicado en español un año antes. En cierto momento Paco dijo:

El nombre del «socialismo» está manchado para décadas; pero lo que su concepto representa es la única esperanza para dos terceras partes de la humanidad, quizás. (...) No vale la pena abandonar las palabras, porque lo que hemos de hacer es reconstruir los conceptos (como tuvieron que hacerlo los cristianos cuando el Sermón de la Montaña se trocó en poder político despótico).

Resulta lamentable que el capitalismo se esfuerce con tanto ahínco por perdurar, porque no tiene futuro. Un sistema socioeconómico tan autodestructivo tiene los lustros contados. Lo terrible es cómo, en esa lucha agónica por



perseverar en la existencia, la agitación del monstruo —llamémoslo por ejemplo Juggernaut— destruye las condiciones que permitirían a los seres humanos una vida buena en el planeta Tierra.

No sabemos si habrá socialismo en el siglo XXI, porque la disyuntiva «socialismo o barbarie» se ha entenebrecido aún mucho más desde que fue formulada, hace más de un siglo. Pero si la humanidad supera el tiempo terrible que tenemos por delante, la Gran Prueba en la que ya estamos, podemos estar razonablemente seguros de que habrá socialismo en el siglo XXII.

En qué cabe creer en estos tiempos sombríos, me preguntan, me pregunto. Sigo contestando: en las posibilidades del ser humano. Sólo en un 10%, creer en lo que el ser humano es; en un 90%, en lo que podría ser. Y creer en algunos maestros muertos. Paco nos dejó en agosto de 2012, y es insustituible.

Voy concluyendo. Un rasgo de Paco Fernández Buey que llamaba mucho la atención —ya desde su juventud, según cuentan quienes lo trataron entonces— era el equilibrio: se trataba de un ser humano muy equilibrado. Lo cual resulta mucho más infrecuente de lo que podría parecer: uno tiene motivos para sospechar que, antropológicamente, somos seres muy descompensados; a lo que culturalmente se añaden toda clase de desequilibrios... Pero qué bien retratan a Paco, en eso, algunos de los títulos y subtítulos de sus libros: *Discursos para insumisos discretos*; la propuesta de un *racionalismo bien temperado*... Cuando pienso en él, me acuerdo muchas veces de aquel gran poema de Brecht sobre el comunismo como término medio.\*

---

\* (N.de E.): Jorge Riechmann ha traducido en homenaje a Paco este poema de Brecht que reproducimos en la pág. 203 de este monográfico.



## **Sobre la teorización de la ideología en Gramsci. Una defensa desde el recuerdo de Paco Fernández Buey**

PABLO RÓDENAS UTRAY

Cuando reflexiono, pasados ya los sesenta, sobre mi trayectoria político-intelectual siempre me vienen a la memoria tres amigos de las izquierdas radicales. Algo mayores que yo, a los tres les tomé como referencia para contrastar mis sucesivas tomas de posición (se trataba de una referencia secreta, pues ninguno de los tres supo entonces nada de ello). Cada uno se incardinaba de manera bastante independiente y heterodoxa en corrientes políticas de perfiles radicales diferentes. Puedo enorgullecerme de que los tres, al cabo de cinco décadas y muchas vicisitudes, han tenido en común un vínculo indesmayable con los menos aventajados, hecho que muestra que mi elección fue acertada, en la dirección que deseaba. Uno de ellos, Eugenio del Río, del extinto Movimiento Comunista, durante unos pocos años de su juventud simpatizante maoísta heterodoxo, anda metido desde hace varios lustros en una implacable autocrítica generacional, como queda en evidencia en su último libro, *De la indignación de ayer a la de hoy. Transformaciones ideológicas en la izquierda alternativa en el último medio siglo en Europa occidental* (2012). Otro de los amigos que tomé como referencia fue Jaime Pastor, durante años miembro no fundamentalista de la trotskista Liga Comunista Revolucionaria. Lo confirma en su libro más reciente, *Los nacionalismos, el Estado español y la izquierda* (2012), donde explicita su abordaje de una problemática, la de la «cuestión nacional», que nunca fue cómoda para ninguna de las corrientes marxistas y menos para la suya en particular.

El tercero de los amigos a que me refiero es Francisco Fernández Buey, con el que cerraba yo este triángulo posicional de las izquierdas que me interesa-

115

ban, pues no en vano Paco representaba en mi imaginario juvenil lo mejor de la crítica al carrillismo vulgar, en su caso desde dentro o en las cercanías del Partido Comunista de España y el Partido Socialista Unificado de Cataluña. Filósofo en sentido fuerte, le seguí en todas las publicaciones suyas que caían en mis manos, desde su libro-tesis doctoral sobre Galvano Della Volpe hasta su libro-memoria de oposición sobre las ilusiones del Método, pasando por sus anti-dogmáticas publicaciones sobre Marx, Lenin y Gramsci, sobre el filosofar político y sobre tantas cosas más. Sin embargo, así como cultivé a lo largo de los años una relación asidua con Eugenio, para mi desgracia no tuve la suficiente lucidez como para hacer lo mismo con Jaime y Paco, con los que sólo supe tener una relación personal intermitente en mis ocasionales viajes desde Canarias (y los más esporádicos suyos a las Islas). Y ahora que Paco ya no está con nosotros, mi lamento se torna inútil e irreparable.

Situándome en el núcleo central del espacio acotado por este triángulo de amistosos vértices pude aprender mucho de lo que ellos compartían, casi sin darme cuenta, y asimismo evitar algunas de las unilateralidades a que me habría llevado la mimética identificación con cualquiera de ellos. Puesto que no soy partidario de discipulajes autoproclamados (y menos aún de maestrías), diré tan sólo que junto a mis afinidades filosóficas y también amicales con Javier Muguerza, Luis Vega Reñón y Fernando Quesada, el seguimiento durante décadas de las trayectorias político-intelectuales de Eugenio del Río, Jaime Pastor y Paco Fernández Buey fue para mí un norte orientativo que me facilitó encontrar la senda personal a la que aspiraba en mi compromiso social y político, y también en el intelectual. Además, detrás de Paco se encontraba la obra entera de Manuel Sacristán, pensador original que junto a Adolfo Sánchez Vázquez formó parte de lo mejor del marxismo español del siglo XX. A la pronta desaparición de Sacristán respondió Fernández Buey con una firme voluntad, extendida durante más de un cuarto de siglo, de prolongar con toda honestidad y a su manera la obra sacristaniana.

Y un ejemplo meridiano de ello fue su reivindicación del pensamiento de Gramsci: la temprana publicación por parte de Sacristán de la *Antología de Siglo XXI* en 1970, acompañada más tarde de «El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel» (1985), se vio acompañada por la aparición de libros de Fernández Buey como *Ensayos sobre Gramsci* (1977) y *Leyendo a Gramsci* (2001). Sin ellos dos (a los que cabe calificar de pensadores gramscianos en sentido estricto), ¿cómo habríamos podido leer a Antonio Gramsci en España? Su recuperación fue para mí del máximo interés. Y lo fue, en concreto, porque mi trabajo general en la década de los setenta y ochenta sobre la problemática de la ideología no podía ignorar las aportaciones de Gramsci, y en esa vertiente sólo lo pude realizar en el marco de la lectura que hicieron Sacristán y Fernández Buey, entre unos cuantos más a

los que recuerdo bien, pero que no cabe citar aquí. Me encontré, además, con que la teorización gramsciana de la ideología era de elevada calidad, además de casi desconocida, ignorada o rechazada por la inmensa mayoría de sus intérpretes. También, en concreto, por Sacristán y Fernández Buey, que señalaron —en parte con razón— una desviación «idealista» del italiano respecto a la «crítica de la ideología» cultivada por Marx bastante más de medio siglo antes.

Durante las dos últimas décadas el término «ideología» sufrió un lamentable eclipse en el ámbito del pensamiento de las izquierdas (y no diré ya en el ámbito de las derechas, que difundieron con eficacia la ideología de «el fin de las ideologías»). Sin embargo, la problemática ideológica estaba ahí, cual Guadiana subterráneo, y ahora cada día se hace más evidente. ¿Cómo explicar, si no, la justificación que vienen haciendo los principales gobiernos occidentales de sus políticas militares, económicas y culturales? ¿O cómo justificar la falta de alternativas que evidencian las izquierdas en esas mismas esferas? Además, en consonancia con la evidencia anterior, el uso de la palabra «ideología» se abre paso poco a poco de nuevo, mostrando cada vez más su necesidad y pertinencia. Mucho me temo, no obstante, que nuevamente empobrecida a partir de su connotación peyorativa,<sup>1</sup> como mandan los cánones de la maniquea falacia de auto-exceptuación («ideológico será lo que dicen los demás, no lo mío... porque lo mío es científico, ético, etcétera»).

Así, pues, en estas páginas tan sólo me propongo reivindicar la necesidad de que emerja el problema de la ideologías y sugerir la recuperación de la heterodoxa teorización gramsciana del concepto. Lo haré recuperando algunos breves párrafos de mi también heterodoxa reconstrucción de los *Quaderni del Carcere* en un libro que ha quedado inédito (*Ideología, teoría y práctica. La teoría de la ideología de Gramsci*, de 1987)<sup>2</sup> y que sólo fue posible a partir de las publicaciones de Sacristán y Fernández Buey (formando parte de un marco más amplio, el antilibro-tesis doctoral, también inédito, *Ideología e historicidad. Cuestiones fronterizas entre la racionalidad teórica y la*

---

1. Suele desconocerse que el término, propuesto por Destutt de Tracy en 1801, debe su caracterización negativa a Napoleón Bonaparte, cuando desde el poder absoluto arremetió contra aquellos ilustrados a los que llamó despectivamente «ideólogos», aspecto fundamental de la genealogía del concepto que se le escapó al mismo Marx y la inmensa mayoría de sus herederos.

2. Fui y sigo siendo de aquellos ilusos que pensamos que la escritura nunca debería formar parte de la «lucha (a muerte) por el reconocimiento». Si sólo debes publicar aquello que te reclaman, *escribir sigue siendo llorar*, como apuntó Larra hace dos siglos, y más desde la colonizada cultura ultra-periférica de la que formo parte, vista con displicencia si no con indisimulado desprecio desde las metrópolis de las industrias culturales españolas..

*racionalidad práctica*, de 1986). Expurgando de mi interpretación, por razones de espacio, las ineludibles críticas a determinados aspectos de su filosofía en su contexto histórico, la teorización crítica de la ideología de Gramsci pasa a mi juicio por elementos de tanto interés como los que a continuación enumeraré.

El primero a tener en cuenta de forma muy resumida implica reconocer de entrada que a causa de la composición dispersa, en condiciones más que penosas, de los *Cuadernos*, no puede haber en ellos una teorización sistemática. No obstante, cabe una reconstrucción de notable coherencia. Es más, añadiría que sólo desde su teorización de la ideología se hacen inteligibles sus fundamentales apreciaciones sobre las superestructuras y la ciencia, o sobre la hegemonía y los intelectuales, por poner algunos ejemplos. Una *ideología* es para Gramsci una *concepción del mundo contenida como supuesto teórico en una actividad práctica*. Dicho de otra manera, es una *concepción del mundo productora de actividades prácticas*. Desde este enfoque, toda ideología es *una forma concreta, histórica, de relación de teoría y práctica*. Estas son las definiciones estipulativas que quiero resaltar. De ellas surge una compleja teorización muy alejada de las concepciones al uso de entonces y de ahora, de corte epifenoménico y reduccionista, que entienden la ideología como alguna suerte de reflejo deformado de la realidad. Si se desarrollan en breve algunos de sus principales aspectos resulta que el significado de ideología aparece impregnado de historicidad, una historicidad que proviene en primera instancia de la naturaleza procesual de su objeto y que es construida en su significado como la historicidad de una relación. En consecuencia, se expresa en la unidad concreta, en la fusión o en la separación de teoría y práctica.

De un lado, la fusión o separación completa de teoría y práctica es una forma de no-relación que hace que aunque sea en los sujetos —en su identidad o contrariedad— el lugar de encuentro de *lo que se dice* y *lo que se hace*, presupone falta de reflexividad e incongruencia en la concepción ideológica que se suscribe. La comprensión crítica de la completa fusión o separación de teoría y práctica (que conforma la argamasa de lo que Gramsci llamó ideología arbitraria) se produce en la lucha por la hegemonía política, primero en el campo de la ética y luego en el de la política. Supone prácticas particularista casi siempre de dominación y discursos basados en la mentira, el engaño y el error. El pan de cada día. De otro lado, la forma de relación teoría-práctica como unidad concreta es mucho más compleja e históricamente menos habitual, más bien propia de los periodos de crisis y transición de los individuos y las sociedades. La unidad de teoría y práctica como congruencia reflexiva (o «identificación» en la terminología de Gramsci) puede entenderse como un *acto constructivo, organizativo e identificativo*, en un sentido no esencia-

lista sino histórico. Es decir: *i*) construir sobre una determinada práctica una *teoría* que, en congruencia con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico concreto, haciendo la práctica más homogénea, coherente y eficaz en todos sus elementos; *ii*) organizar el elemento *práctico* indispensable, dada una posición teórica determinada, para su puesta en acción; *iii*) identificar desde la *crítica* tanto la teoría como la práctica de modo que en su congruencia se muestren razonables. Esta tripleta última (construcción teórica, organización práctica e identificación crítica) marca para Gramsci los límites de separación entre el voluntarismo idealista y el voluntarismo histórico. Y así la concepción unitaria de teoría y práctica, es decir, de lo que llamó ideología «orgánica», ayuda a establecer requisitos legítimos y eficaces para prácticas razonables e inexcusables y para teorías racionales y realistas.

Semejante enfoque de la ideología no clausura la problemática sino que la abre, extendiéndola hacia una *analítica de la acción racional y razonable*, afirmando a la vez las perspectivas onto-epistémicas y las ético-políticas —a las que denomino desde tiempo atrás poli(é)ticas. Explica, además, por qué para Gramsci la distinción entre *infraestructura* y *supraestructura* es en lo fundamental sólo un principio de metodología aplicable en un bloque histórico, de modo que toda actividad supraestructural es material, y lo es en la medida en que es actividad humana indisolublemente unida a la naturaleza transformada. Explica, en segundo lugar, por qué la *ciencia* es —en tanto que categoría histórica— una subclase de ideología con una importante doble dimensión social, institucional y epistémica. Explica también el fenómeno social de la *hegemonía*, entendida como poder a la vez que como principio ideológico. Y explica, por último, la función de los *intelectuales* como función subalterna organizativo-gestora de la hegemonía y el mando, es decir, función de legitimación (socio-política y ético-política) y función de legalización (constituyente e instituyente) del nuevo poder y su sistema político.

Esta red de teorías, apenas esbozada aquí, permite entender por qué en la filosofía de Antonio Gramsci no cabe el dualismo, ya que tanto las creencias como las convicciones, tanto la ciencia como la ideología son fuerzas materiales. Su ubicación supraestructural es metódica y no ontológica. Porque, en definitiva, esta problemática no puede ser afrontada a partir de la distinción contenido-forma. La interpretación del filosofar de Marx que hace Gramsci pueda dar pie, a mi juicio, a toda una red de elementos aún hoy pertinentes para una macro-teorización de la historia, la política y la ética; paso a enunciar algunos de forma apretada, abstracta y programática.

- i*) Las formas deberían ser entendidas desde un punto de vista abstracto —en mi reconstrucción del punto de vista de Gramsci— como estructuras, y desde uno concreto como formaciones históricas, desvinculándolas

de la noción de contenido. La forma es determinación, orden o estructuración de lo real. Las estructuras son formas de relación de los elementos de un dominio de objetos, de relaciones de relaciones, etcétera. Y las formaciones históricas son formas de lo concreto material.

- ii)* Lo material debería ser entendido como lo real, desde una perspectiva no metafísico-naturalista. Y lo real debería ser entendido como realidad historizada. En concreto, la historización de la realidad social implica que su núcleo primario sea entendido según las categorías de relación y práctica social, siendo sus entidades prioritarias los sujetos, individuos-personas-ciudadanos en relación.
- iii)* No se debería confundir a los individuos-personas-ciudadanos con las fuerzas de trabajo humano, puesto que los sujetos actúan con voluntad e intencionalidad y las fuerzas de trabajo son, en cambio, meras capacidades de los sujetos en tanto que trabajadores. Las fuerzas productivas o destructivas son transversales: aunque conciernen a lo económico lo exceden, puesto que no son de naturaleza económica; conciernen también a lo político y lo ideológico, aunque tampoco forman parte de sus estructuras. Por tanto, deberían ser entendidas como capacidades que emplean los individuos-personas-ciudadanos en las que —aparte de las materias y los instrumentos— también juega un papel esencial (como componente de las fuerzas de trabajo) la ideología, en tanto que saber filosófico, científico y técnico.
- iv)* Tanto la filosofía como la ciencia son —a juicio de Gramsci— de naturaleza ideológica, y de igual manera la religión, el derecho, el pensamiento político, la ética y la estética, o cualquier otra modalidad de saber. Esta naturaleza ideológica no expresa otra cosa que su historicidad, afirmación que para nada cuestiona la especificidad propia de cada una de estas modalidades de la ideología. Las formas ideológicas y las prácticas ideológicas, en virtud de su historicidad, están sometidas en la Modernidad a un proceso de objetivación e inversión político-epistémica cuyo correlato ontológico es el proceso de objetivación y alienación político-moral. Ambos procesos son el haz y el envés de un único proceso, el proceso histórico-material (del que sigue siendo parte la actual vorágine tardo-moderna).
- v)* No se debe confundir a las ideologías con lo ideológico. Las ideologías hacen referencia a los discursos teóricos y prácticos de saber. En tanto que tales son fuerzas materiales —poderes en el espacio del saber— que actúan en la sociedad. A su vez, lo ideológico hace referencia a la subestructura socio-cultural de una sociedad dada. Conforman el mundo de las formas ideológicas. Entre las formas ideológicas y las formas económicas de una sociedad se da una transversal relación de correspondencia, asimétrica y bidireccional, debido al carácter determinante de lo material-económico y al carácter sobre-determinante de lo histórico. Asimismo, entre las



formas ideológicas y las formas políticas de una sociedad se da una relación también asimétrica y bidireccional, debido en este caso al carácter decisivo de lo material-político y también al carácter sobre-determinante de lo histórico.

En fin, en mi dedicación durante lustros a la teoría e historia de la ideología tropecé, no sin sorpresa, con algo que sigo afirmando con firmeza: la teorización de la ideología encontrable en la inacabada obra madura de Antonio Gramsci es la más valiosa elaboración desde la aparición del término, en los marxismos y al margen de ellos. Su capacidad de sugestión de cara a la *crítica de las ideologías* hegemónicas exige *ideologías críticas* contra-hegemónicas: ideologías libres y pluralistas, racionales y razonables, legítimas y eficaces, basadas en los principios de justicia y democracia que los de abajo hagan suyos en cada momento y lugar. Paco Fernández Buey fue para muchos y para mí un ejemplo vivo en este exacto sentido: un crítico infatigable de las ideologías dominantes en tanto que ideólogo autocrítico de las ideologías emancipadoras. Más no se le puede pedir a ningún ser humano, al menos si se respeta su dignidad y autonomía.



## Lo que hay que mandar son bocadillos

VERA SACRISTÁN

Comprender, luchar, amar. Este fue el título de un homenaje a Paco que tuvo lugar recientemente en Madrid. Difícilmente se podría haber resumido mejor su forma de trabajar, su actitud, e incluso su forma de ser.

Paco creía en la necesidad de comprender. Vivía rodeado de libros, artículos, papeles y... personas con las que conversar y discutir. Paco leía, escuchaba, analizaba y debatía sin cesar.

Paco luchaba. La comprensión tenía que servir para cambiar las cosas. Paco no se conformaba, no callaba, no asentía ni se rendía. Paco escribía libros y artículos, firmaba manifiestos, daba conferencias, no paraba de ir de un lado para otro.

Paco amaba. Por descontado, a las personas de su entorno personal. Pero no sólo. Su comprender y su luchar tenían que ver con su amar. Porque Paco hacía las cosas con amor, es decir, con precisión y cuidado. Y porque Paco hacía las cosas por amor, porque creía que había que estar con *los de abajo*, como él decía.

Todo esto se manifestaba en mil pequeñas cosas, porque impregnaba cada una de sus actuaciones. Observar su despacho de la universidad, por ejemplo, era muy significativo. Estaba lleno de libros, revistas y papeles en un cuidadísimo desorden que indicaba claramente su uso. De las paredes colgaban carteles de campañas y actos públicos que le parecían importantes, se hubiera visto involucrado personalmente en ellos o no. Dispersos a lo largo de las estanterías se hallaban marcos con fotografías, algunas más personales, otras colectivas, todas ellas significativas de alguna u otra batalla. Y si

123

uno pasaba un rato con él en su despacho, observaba que la puerta se iba abriendo regularmente porque siempre había alguien que quería hablar con él, del mismo modo que a su cuenta de correo iban llegando mensajes incansablemente, aunque él no diera jamás muestras de estarse enterando mientras estuviera hablando contigo.

Paco era un tipo sencillo y austero. Era muy culto, así que hablaba de forma precisa, y con las palabras adecuadas. Pero conseguía hacerlo con el lenguaje de las personas sencillas. Porque lo que le importaba era la gente sencilla. Por descontado, Paco no tenía una segunda residencia. De hecho, no poseía ninguna residencia, ya que Neus<sup>1</sup> y él vivían de alquiler. Es más, vivieron siempre en el mismo piso, modesto y pequeño. Pasar de «penene» a catedrático director de un instituto universitario de investigación, una cátedra Unesco y qué sé yo qué más cosas no dio lugar al más mínimo cambio en su forma de vida.

Paco era un tipo trabajador. Y no me refiero tan sólo a su faceta de intelectual o de profesor, a las horas que dedicaba a leer o a las que pasaba en su despacho de la universidad. Por ejemplo, en sus años en *mientras tanto*, Paco no se limitaba a escribir notas editoriales o a discutir durante horas de lo que tocara discutir en cada momento. También corregía galeradas y, cada vez que había que mandar un número de la revista a sus suscriptores, Paco ensobrava, cerraba sobres, pegaba sellos, pegaba etiquetas con las direcciones, clasificaba por provincias, iba a correos cargado con montones de ejemplares, y vuelta a empezar.

Paco era un tipo alegre. Disfrutaba con lo que hacía. Fuera esto de carácter «sesudo» o no. A Paco le gustaba ir de excursión, montar en bicicleta, cocinar, jugar a cartas, charlar en las sobremesas mientras bebía una copa de orujo o ponía en marcha una queimada, leer, debatir con sus estudiantes, escribir, cuidar de las personas de su entorno, y qué se yo cuántas cosas más. Tenía mucho sentido del humor, sobre todo si se trataba de reírse de sí mismo. Si te contaba alguna anécdota de las partes más difíciles de su biografía personal, relacionadas con la represión durante el franquismo, podías dar por hecho que te presentaría el relato no sólo sin la más mínima trascendencia, sino con sorna añadida.

Paco era un tipo feminista. Quiero decir que se comportaba como tal. Eran famosas sus tortillas de patatas. Que nadie piense que eran una excepción, como lo son las paellas de algunos hombres o las barbacoas de otros. No

---

1. Neus Porta Tallada, su mujer.

señor. A Paco te lo encontrabas en el barrio yendo a la compra, del mismo modo que te podía salir con la cuestión de la igualdad de oportunidades en la selección del profesorado en medio de una discusión universitaria en la que absolutamente a nadie se le había pasado por la cabeza introducir semejante argumento.

Paco era un tipo solidario. Dudo de que podamos llegar a saber cuántas veces Paco se metió en un tren, en un avión o, simplemente, en el metro, para ir a algún lado a echar una mano a un grupo de gentes, por reducido que fuera, que le habían pedido que les diera una conferencia, les impartiera un curso, firmara un manifiesto, o mostrara su apoyo con su presencia. En un acto público reciente, Jaume Botey recordó cuál había sido su sorpresa cuando alguien para él tan relevante como Paco decidió dedicar varias horas a la semana durante una larga temporada a alfabetizar grupos de inmigrantes llegados al cinturón industrial de Barcelona en los años sesenta-setenta.

Paco era un tipo que escuchaba. A pesar de lo mucho que sabía, o quizás justamente por ello, Paco no predicaba. Paco escuchaba y absorbía. Paco estaba siempre rodeado de gente más joven que él y, muy particularmente, de estudiantes, y estaba siempre muy atento a lo que éstos le transmitían. Ya fuera de forma explícita, es decir, escuchando lo que le decían, ya fuera de forma implícita, es decir, fijándose en las cosas que les interesaban, les gustaban o les preocupaban. Es infrecuente encontrar personas con tanto respeto por las ideas de los más jóvenes.

Paco era un tipo sensible y acogedor. Encontrarte con Paco te alegraba el día. Cuando Giulia<sup>2</sup> estaba ya muy enferma e inmovilizada en cama, la visitaba con frecuencia y pasaban largos ratos hablando de poesía, de política, de la revista,... de todo lo que tenían en común. En los últimos meses de la vida de Paco, volvió a impactarme la misma impresión. Cuando iba a visitarle al hospital, me preguntaba por mis planes (en esos meses se estaba gestando lo que finalmente se ha llamado *Observatorio del Sistema Universtario*), me daba su opinión,... Un día, un amigo común me contó que Paco le había dicho que estaba muy contento porque me había visto ilusionada con el proyecto. ¡Pero bueno! ¿Me estaba cuidando él a mí? ¿No se suponía que era yo la que le iba a visitar a él porque estaba enfermo?

Paco era un tipo comprensivo. Distinguía muy bien entre las ideas y las personas: era estricto y muy crítico con las ideas, pero era tolerante y comprensivo con las personas. Como es sabido, con motivo de las protestas estudian-

---

2. Giulia Adinolfi Sellitti, mi madre.

tiles contra el proceso de Bolonia, se produjeron desalojos policiales en su universidad. Recientemente, dos rectores han recordado públicamente la actitud de Paco al respecto. Carlos Berzosa contó que cuando años atrás le había preguntado a Paco qué se podía hacer en un caso de ocupación estudiantil, éste le contestó «todo menos llamar a la policía». José Juan Moreso contó que tras el desalojo de su universidad fue a ver a Paco, el cual, obviamente, le criticó duramente su actuación, pero se despidió de él abrazándole. Yo sólo puedo añadir la frase literal que Paco me dijo sobre este tema: «cuando unos estudiantes se encierran, lo que hay que mandarles no es a la policía, son bocadillos».

## **Bartolomé de las Casas: el discurso del indio metropolitano**

JOAQUIM SEMPERE

Bartolomé de las Casas ha sido un caso excepcional en la historia por su capacidad para enfrentarse, desde una posición moral universalista sin concesiones, a una dinámica de dominación colonial, con una actitud radicalmente autocrítica hacia su religión, su país y su sociedad. Su polémica sin cuartel en defensa de los indios con ocasión de la conquista de América por los españoles es un fenómeno insólito, y a la vez muy revelador de un tipo de opciones morales que habitualmente, con motivo del «choque entre culturas», ni siquiera se formulan y que suelen quedar sepultadas bajo el fragor de las armas, el egoísmo de grupo, la ley del más fuerte y la opresión del «otro» como realidades indiscutibles. De ahí la viva actualidad de su pensamiento y el interés que despertó en Francisco Fernández Buey.

### **La mirada de Fernández Buey**

Francisco Fernández Buey dedicó a Las Casas un libro importante —el más ambicioso y sólido de los que publicó—, titulado *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*.<sup>\*</sup> A FFB le sedujo el personaje por una mezcla de motivos culturales, filosóficos, políticos y morales. Por su talante moral, Paco tenía que sentirse muy identificado con un «filósofo activista» —según sus propias palabras— que libró una prolongada batalla política sobre la base

---

<sup>\*</sup> En adelante mencionaré al autor por sus iniciales, FFB. Los números indicarán las páginas de la edición de Ediciones Destino, Barcelona, 1995.

de unos principios éticos de los que nunca se apeó, batalla política a favor de los más débiles e indefensos, a favor de los derrotados. La propia vida de FFB fue un combate semejante, *mutatis mutandis*, una lucha política para él inseparable de los principios éticos que la inspiraban, y librada a favor de los de abajo, de los vencidos.

Pero le interesó también, y mucho, que Las Casas iniciara una reflexión de largo alcance sobre un fenómeno que marca profundamente la historia de Occidente: la expansión ultramarina europea y el colonialismo. De hecho, FFB muestra en esta obra los grandes dilemas morales que el colonialismo puso sobre la mesa tal como los percibió y los formuló el dominico castellano. Cuando uno se da cuenta de que han sido pocas las voces que desde Occidente han proclamado con tanta fuerza esos dilemas, valora aún más la aportación de Las Casas y se angustia ante la debilidad moral de una civilización que se ha impuesto al mundo entero sin haber pasado cuentas —ni en el terreno moral ni en el político— con su pasado colonial-imperialista.

La obra aquí comentada tiene además el mérito de una erudición muy bien trabajada que la convierte en libro de referencia sobre el tema. La vastedad de las lecturas en que se basa le permiten seguir los vericuetos de la aventura lascasiana con solidez argumentativa en los aspectos que toca, desde el contenido teológico de los debates hasta las estrategias de los reyes de España en relación con los encomenderos, desde el clima crecientemente inquisitorial de la España del momento hasta las crisis financieras de la monarquía ligadas al mantenimiento en Europa de unos dominios territoriales extensísimos. El panorama que se dibuja ante el lector es de una gran coherencia y permite entender tanto el debate ideológico promovido por Las Casas como sus circunstancias y sus consecuencias económicas y políticas.

### **Universalismo evangélico radical**

El radicalismo de Las Casas entronca directamente con la ética universalista del evangelio cristiano y extrae buena parte de su vigor moral de esta fundamentación religiosa. Pero importa mucho subrayar el *entronque* más que la *derivación*. Pues del mensaje evangélico otros muchos, la inmensa mayoría, han extraído conclusiones distintas y hasta contrapuestas. El mensaje de Jesucristo, como todo mensaje, inspira la conducta, no la determina. Hace falta algo más para interpretarlo, primero, y traducirlo, después, en acción. ¿Cuántas otras reglas de comportamiento, muy distintas y hasta diametralmente opuestas, no han invocado el mismo mensaje?

128



La grandeza de Las Casas reside sobre todo en emanciparse del egoísmo de grupo —egoísmo nacional, de comunidad de creencias y de «raza»— y en tomar posición a favor de una justicia universal sin concesiones, basada en una creencia firme en la igual dignidad de todos los seres humanos. Todo empieza con el pasmo que producen en él y en otras personas sensibles de la época los abusos de los españoles sobre las personas y las posesiones de los autóctonos con ocasión de la conquista. La primera sorpresa del observador de hoy es ver sorprendido al observador del siglo XVI: ¿acaso la guerra, el despojo de bienes, el saqueo, la violencia, la tortura y demás acompañamientos de toda conquista por la fuerza de un territorio ajeno no es lo normal? La penetración de la mirada del dominico resulta de su capacidad para ir más allá de la «evidencia» comúnmente aceptada y para indignarse por lo que se admite como norma habitual en el trato con los demás, sobre todo cuando éstos son vistos como inferiores.

### Los argumentos del conquistador

El conquistador usaba una panoplia de argumentos para justificar su conquista. Ante todo, la cristianización de unos pueblos ignorantes del mensaje de Cristo. En segundo lugar, la civilización de unas gentes sumidas en la barbarie. En tercer lugar, la toma de tierras «de nadie», espacios y recursos (en particular, los recursos minerales del subsuelo) no aprovechados por los nativos y por tanto legítimamente apropiables por el conquistador, según la lógica de éste.

Respecto al primer argumento, el de la cristianización, lo que atormentaba a Las Casas es lo que FFB llama «la vía armada de la evangelización», que el dominico rechazaba tajantemente oponiéndole «la vía de la mansedumbre y la suavidad» (157). Las Casas estaba convencido de que la única vía practicable de evangelización es el ejemplo de una ética cristiana en ejercicio. (Es notable observar el renacimiento de la religiosidad indígena precristiana desde mediados del siglo XX después de cinco siglos de resistencia clandestina y silenciosa, disfrazada a veces de dudoso sincretismo, como plausible confirmación del temor de Las Casas a la ineficacia de una evangelización «armada» y violenta.)

En lo que atañe al segundo argumento, el de llevar la civilización a unos pueblos sumidos en la barbarie, Las Casas hace observar que los españoles encontraron en América sociedades muy organizadas, con grandes ciudades —de hecho, mayores que las europeas—, con órganos de gobierno, leyes, moneda y escritura. ¿Cómo era posible que los invasores no aceptasen esta constatación y adoptaran de entrada una actitud arrogante de superioridad,

en lugar de hacer un esfuerzo de comprensión y respeto del otro y de sus valores y realizaciones humanas? Las Casas se mostró justificadamente irreductible ante un eurocentrismo y un cristianocentrismo tan estóridos como arrogantes.

Finalmente, ante el tercer argumento —el derecho de los invasores a tomar posesión de tierras y recursos considerados *res nullius*—, con la conquista de América se inaugura un debate de gran trascendencia para los siglos que seguirán. Francisco de Vitoria polemizó con algunos legistas que consideraban que toda América era *res nullius* (véase 79) y sólo aceptaba el derecho a «ocupar lo que está abandonado». FFB recoge así su tesis al respecto: «Porque las cosas que no pertenecen a nadie, por derecho de gentes son del primer ocupante. [...] Luego si el oro que se halla en el campo, las perlas del mar o lo que haya en los ríos no es propiedad de nadie, por derecho de gentes será del primer ocupante, como los peces del mar» (84). Pero la declaración de un espacio o un recurso como «propiedad de nadie» puede ocultar muy bien una ignorancia —consciente o no— de puntos de vista culturales para los que la cultura de los invasores es ciega. FFB lo ilustra con un ejemplo:

Hubo un aspecto que a Vitoria ni siquiera se le pasó por la imaginación al argumentar sobre las cosas comunes y que Las Casas y otros frailes observadores captaron muy bien: que puede ocurrir que una tribu, etnia, nación, pueblo, etc., no haya puesto en explotación ciertos recursos naturales por motivos culturales de esos que consideramos profundos (religiosos o éticos). En ese caso ya el hecho de que la imaginación colectiva diera carácter sagrado a una montaña en la que, según las creencias de una determinada cultura, habitan los propios dioses, se presentará como razón suficiente para que el oro o la plata contenido en las entrañas de la misma no sea extraído. Para la cultura invasora o colonizadora, este punto de vista (o por lo menos su conclusión práctica) será considerado como un atraso y, por lo tanto, la defensa encarnizada del lugar por los indígenas aparecerá, en última instancia, como una agresión o injuria al huésped que se cree con derecho a viajar por aquellas tierras y explotarlas, sentimiento, éste, que permitirá, también en última instancia (pero la última instancia es a veces la primera instancia en el orden de prioridades de la otra cultura), justificar la guerra justa y, con ella, la explotación minera, etc. (86).

La legitimación de la apropiación colonialista de los recursos ajenos sigue otra línea argumentativa complementaria: declarar «bienes de nadie» lo que son «bienes comunes», a veces con una premisa intermedia: declarar *bienes comunes de toda la humanidad* lo que en realidad son *bienes comunes de una comunidad concreta*. La expansión ultramarina europea extrapoló inte-

resadamente unos criterios de propiedad en auge en la Europa moderna hacia las sociedades que los colonizadores encontraban en ultramar. «Propiedad comunal», «bienes comunes» han sido figuras de derecho consuetudinario ampliamente difundidas por todo el mundo, incluso en la Europa occidental de los siglos XIX y XX: las *enclosures* en Inglaterra y las desamortizaciones en España son ejemplos de supresión reciente de estas figuras de la propiedad colectiva. Han desaparecido bajo la presión uniformizadora de una noción absoluta —moderna pero de origen romano antiguo— de la propiedad privada. La legitimación colonial de la apropiación privada de los bienes comunales suele pasar por la conversión de la propiedad comunal en propiedad de nadie, en *res nullius*. FFB recoge en la obra de Vitoria un paso donde se formula ese proceso de conversión:

En la argumentación de Francisco de Vitoria sobre las cosas que son comunes [...], hay varios pasos muy representativos de la justificación eurocéntrica del primer colonialismo. El primer paso consiste en una generalización o extrapolación para los extranjeros de lo que son en realidad bienes comunes para los habitantes de la propia comunidad. Mediante esta extrapolación se pasa de la idea de bien común, en tanto que poseído o usado en comunidad por la gente que forma parte de esa comunidad, a la idea de bien común entendido como un bien potencialmente usado o poseído por todo el mundo (lo que incluye, naturalmente a los extranjeros), o sea, bien que no sería de nadie en particular y, por tanto, susceptible de convertirse en bien del primero que se haga con él (83).

#### «Liberación de los siervos y restitución de los bienes»

Las Casas, pues, tiene pronto plena conciencia de que la conquista está resultando una masiva expropiación de los bienes de los indios, agravada además por la esclavización de éstos. Cuando reclama —como cuestión de justicia elemental— la restitución a los indios de sus bienes y tierras robadas, está rechazando de raíz el «derecho de la fuerza», la legitimidad del orden que se impone por la violencia y la conquista militar. Sin saberlo, está rechazando la acumulación originaria por desposesión de las poblaciones de los territorios colonizados. Y dado que esta acumulación primitiva está en el origen del posterior desarrollo industrial capitalista, la reflexión de Las Casas nos interpela hoy respecto de la desigual distribución de los recursos mundiales y su acumulación en pocas manos. ¿Qué legitimidad tiene el poder desmesurado y desigual que se acumula en manos de unos pocos y reproduce y agranda la desigualdad? Y además, ¿queda cancelada esta falta de legitimidad con el mero paso del tiempo, o sigue vigente el conflicto de titularidades que tuvo lugar con la confiscación injusta por parte de los conquistadores hace cinco siglos?

Las Casas, como si previera el posterior imperialismo y la cristalización de sus injusticias, exigía «la liberación de los siervos y la restitución de los bienes» (319), inspirado por lo que Marcel Bataillon iba a designar como «el espíritu de Savonarola», un espíritu de intransigencia basado en los principios del igualitarismo cristiano. De hecho, Las Casas tenía ante los ojos una desposesión relativamente reciente, cuya marcha atrás todavía parecía posible, teniendo en cuenta sobre todo el papel que la monarquía española tenía en la definición de unos derechos aún vagamente legislados. Por supuesto, estuvo claro ya en vida de Las Casas que triunfaba la prevalencia de la fuerza. Incluso el pensamiento ilustrado más «tolerante» y abierto al «otro» iba a quedar en minoría y a legitimar un paternalismo eurocéntrico:

El metropolitano laico amigo de los indios, como Montaigne, que ha vivido ya lo suficiente como para saber que el mal está hecho, se verá obligado, por eso mismo, a expresar las cosas en otros términos menos providencialistas, menos teocráticos: habrá aprendido la lección de la derrota del otro, profundizará en la melancolía que produce siempre la desaparición de las costumbres del buen salvaje y sustituirá la proclama profética lascasiana por la proclamación de la tolerancia de aquellos que se saben y consideran definitivamente superiores a los otros, a la otra cultura (319).

La batalla lascasiana fracasó en sus perspectivas jurídicas, trocándose en lucha moral de tono profético. Pero siempre se puede pensar que en el decurso de la historia humana nada se pierde nunca del todo. Como dice FFB, «la controversia a la que entonces dio lugar este intento produjo, entre otras cosas, un acercamiento a los problemas del paria y un concepto de la comprensión de la alteridad que han quedado en la historia como auténticos cabos sueltos que nos conviene recuperar en esta hora difícil» (26).

### **Relativismo cultural y conciencia de especie**

El otro gran latigazo de Las Casas contra el narcisismo eurocéntrico y cristianocéntrico es su respeto por el otro. La clave intelectual de este respeto es el relativismo cultural. Las Casas es capaz de tomar distancia respecto de los valores y las costumbres de su propia sociedad y de su propia religión y colocarlos a un mismo nivel *antropológico* que los valores y las costumbres de otros pueblos. Su grandeza consiste en mirar lo suyo, imaginariamente, desde la óptica de *otra* sociedad para poder comparar —con la máxima objetividad— las dos relatividades y verlas en un mismo plano axiológico. En esto, el dominico se anticipa a la antropología posterior, aunque su preocupación no es la comprensión científica, sino la actitud moral ante los nativos

americanos. Esta actitud de respeto, según insiste FFB repetidamente, es una muestra temprana de *conciencia de especie*.

Tuvo que superar dos escollos importantes: los sacrificios humanos y la antropofagia. Ambas costumbres, fuertemente rechazadas por los españoles, se utilizaban para legitimar el uso de la fuerza contra los autóctonos. La argumentación de Las Casas sigue varios caminos, no siempre convincentes. Así, por ejemplo, señala la hipocresía de tolerar en tierras cristianas las meretrices y los ritos de los judíos y utilizar la fuerza, en cambio, contra las mencionadas costumbres de los indios, sin que resulte concluyente la proporcionalidad en la comparación de unas y otras costumbres. Una vez relativizada la condena de esas costumbres, su razonamiento es pragmático y no de principios, según recoge FFB:

... ni siquiera en aquellas provincias en las que los infieles comen carne humana e inmolan a inocentes, debería la Iglesia, los príncipes o miembros de ésta, llevar a cabo la guerra; y ello por tres razones: porque entre los indios, quienes cometen los crímenes son pocos y quienes no tienen que ver con ellos son muchos, porque los reinos de los príncipes propios no necesitan ser defendidos dado que están muy lejos de los reinos de los infieles y porque, además, se corre el riesgo de exponer a otras muchas personas inocentes al peligro de la muerte (172).

Bataillon, que compara a Las Casas con Erasmo, señala una limitación del pacifismo lascasiano: no haber repudiado también la violencia y la guerra contra los musulmanes. «En general —observa FFB— Las Casas fue en este punto más tradicional que Erasmo: siempre consideró que la diferencia fundamental entre África y el nuevo mundo era que éste nunca había sido cristiano» (177). Los musulmanes habían estado mucho tiempo en contacto con el cristianismo y no podían alegar ignorancia, a diferencia de los indios americanos.

Las Casas muestra oscilaciones curiosas. Su defensa del indio toma a veces una apariencia caprichosa. Cuando se aparta del pacifismo erasmiano en el tema de los musulmanes, trata el caso de los indios con una preferencia débilmente justificada. Algo parecido ocurre con su observación temprana a favor de la utilización de negros africanos en las plantaciones y minas americanas porque éstos eran más resistentes que los indígenas americanos. Cierzo que luego rectificó, y subrayó la necesidad de prohibir la esclavitud de toda persona humana. Tal vez estas inconsecuencias revelan un espíritu que combina la adhesión a unos principios incondicionalmente universales con el deseo imperioso de influir en la realidad. Hasta finales del decenio de 1550, mientras su voz influía en el Consejo de Indias y en el rey, Las Casas pudo

abrigar poco o mucho la esperanza de influir en el monarca, lo cual le movía a buscar fórmulas pragmáticas. Pero con el viraje de la corona a favor de los encomenderos, Las Casas cambió significativamente. Dejó de hablar de la divinidad de la autoridad real y subrayó la necesidad de un *contrato* que diera garantías a los indios. Abandonó la táctica y la concesión verbal y adoptó un tono cada vez más profético, combativo y radical (236).

### Conocer el camino del infierno para evitarlo

En las primeras páginas de su libro, FFB declara que con él intenta afrontar el problema no resuelto del *choque cultural*. «Una manera sensata de abordar este asunto es, en mi opinión, tratar de explicar por qué los humanos seguimos sin tener conciencia de especie. ¿Por qué los humanos vivimos y pensamos generalmente como si formáramos parte de subespecies enfrentadas?» (23). Para intentar salir de la perplejidad y la duda, dice conocer sólo un camino: «El camino tortuoso, pedregoso, lento y enlodado para llegar a entender el sentido de los choques culturales del presente y el por qué de nuestras perplejidades es, me parece, la historiografía, la historia razonada» (24). El libro que comentamos es justamente eso.

FFB admite que se ha escrito mucha historia. Pero no le sirve la que presenta el devenir de la humanidad como «una sucesión en ascenso de modos de producción»; ni la que postula «una hipotética superación sin resto de las contradicciones que hoy vivimos». Invoca a Maquiavelo: «*Io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso: imparare la via dell'Inferno per fuggirla*».

La historiografía que le sirve a FFB para este propósito es el estudio de esta figura inclasificable que fue Las Casas, un pensador que supo mezclar tradición y modernidad, que se distanció del aristotelismo optando por el *pensamiento propio*:

El pensamiento propio [de Las Casas] *no* consiste en la simple y mera afirmación de la superioridad del cristianismo sobre el aristotelismo, sino más bien en una versión singular y específica, ejemplificadora, testimonial, de la doctrina cristiana en función de un acontecimiento totalmente nuevo; consiste, pues, en una reelaboración de la doctrina cristiana que acentúa específicamente los aspectos de la caridad y de la piedad para configurar un *nuevo concepto de la tolerancia*, según el cual el cristiano es capaz de comprender simpatéticamente la aparente barbarie del otro, de los individuos de la otra cultura, criticando al mismo tiempo la autosuficiencia etnocéntrica de los miembros de la propia comunidad y religión (158-159).

Las Casas tiene la audacia de invertir el argumento eurocéntrico, hablando incluso de una posible superioridad cultural de los indios sobre los españoles (véase cómo expone FFB este tema en las páginas 164 a 172). Y la habilidad de argumentar *a contrario*, invocando situaciones del pasado histórico en que la víctima no eran *otros*, sino *nosotros mismos*. De las limitaciones culturales que se puedan atribuir a los indios americanos, suponiendo que fueran reales, no se sigue la necesidad de su esclavización y dominación, «pues de defender eso habría que admitir también la justeza de la dominación romana sobre los españoles, aquel ‘pueblo fiero y bárbaro’ al decir de los romanos en los siglos pasados» (164). Y esto le lleva a considerar justa la resistencia armada de los indios ante los españoles. Dice Las Casas:

Si fuese lícita la guerra contra los indios por afirmación de la superioridad cultural, eso querría decir que un pueblo podría alzarse contra otro pueblo y un hombre contra otro hombre, para así someterlos, *fundados en la convicción de su mayor cultura*. [...] Todo pueblo, por muy bárbaro que sea, puede defenderse de los ataques de otro pueblo superior en cultura que pretenda subyugarlo o privarle de libertad; es más, puede castigar con la muerte a las personas de dicho pueblo superior en cultura como quienes criminal y violentamente le infieren una injusticia contra la Ley natural. Y tal guerra en verdad es más justa que aquella que bajo pretexto de cultura se hace (165-166).

Como todo lo que escribía FFB, *La gran perturbación*, siendo historia, sobre todo historia de las ideas, hecha con espíritu de rigor, es a la vez una invitación a repensar un periodo decisivo de la historia europea, el del colonialismo —y con él a repensar el choque de culturas—, que tiene una actualidad indiscutible y plantea unos retos de gran trascendencia para todos nosotros. Y es también una invitación a no dejar las cosas a medias, sino a llevar la reflexión a un nivel de radicalidad como la que el dominico fue capaz de imprimirle.





## El asalto a la democracia

ÁNGELA SIERRA GONZÁLEZ

La democracia, toda democracia es un proceso en construcción.

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

### La democracia como «ideal» y la corrupción del ideal democrático

En un momento como el presente cabe volver a considerar la reflexión de Francisco Fernández Buey sobre la necesidad de profundizar la democracia representativa en un sentido participativo. Aborda esta cuestión en diversas ocasiones, en una de ellas citando un texto clásico de Kelsen *Esencia y valor de la democracia*, que él considera una de las primeras reflexiones «serias» sobre la crisis de la democracia parlamentaria y representativa y, aunque este texto no es el único en el que reflexiona sobre este asunto, llama la atención que se aproxime a la idea de crisis de la democracia expresada por Kelsen y como éste revalorice los procedimientos democráticos como salvaguarda, actitud que se encuentra en reflexiones posteriores de Fernández Buey, si bien, éste va más allá de las soluciones que Kelsen propone, pues propugna una democracia que, manteniendo las instituciones representativas, no se limite a éstas. Así, afirma:

La existencia de reglas explícitas sobre la representación de las varias opciones políticas y su alternancia es condición necesaria pero no suficiente ni única para hablar de democracia.

Volver sobre esta cuestión es pertinente, porque la democracia sufre *una doble ofensiva*, la de los mercados y la de la corrupción. Ambos vulneran los

137

procedimientos e invalidan los propósitos que los inspiran. Uno de los efectos de esta ofensiva es la desaparición de los patrones ético-políticos. Se ha terminado por considerar a la democracia, en amplios sectores sociales de nuestro marco cultural, como una utopía vacía a la hora de la configuración del poder social y de la fijación de las expectativas vitales de la ciudadanía. El considerable y persistente aumento del abstencionismo en los procesos electorales, el distanciamiento crítico con el ejercicio del poder y la generalización de la corrupción, han puesto en entredicho la democracia como «buen gobierno», o «gobierno justo», así como han puesto en entredicho su capacidad para abrir vías de inclusión en un devenir positivo. Durante décadas se ha repetido que la democracia es el mejor sistema de gobierno y de sociedad, si bien identificando ésta con el liberalismo democrático o democracia liberal, expresando con ello una concepción, según la que la democracia resulta paradigmática por cómo se gobierna, por quién gobierna y por la especificación de en qué circunstancias el ciudadano común debe obedecer a la autoridad constituida y en cuáles no. En esta noción de sociedad es obvio el papel preponderante que juegan los procedimientos, pero, también, lo es la idea de que éstos garantizan una concepción de justicia que pudiera, a su vez, ser común, aunque la partidización de la vida pública dificulte lograr ese «óptimum» de vida que salvaguarda la cohesión social y la responsabilidad cívica.

Pero la cuestión es que la democracia liberal —una concepción sólo formal, normativa y procedimental— se ha presentado interesadamente como el «mejor gobierno posible». En realidad, como una sociedad y un gobierno ideal desde una perspectiva de realismo político. Por ello ha devenido en una suerte de utopía en determinados ambientes académicos y políticos de nuestro espacio cultural en la medida en que toda utopía es propugnada como un sistema de sociedad y de gobierno ideal, con independencia del *topos* y del *tiempo*, pues, supuestamente los trascienden. Se propone la democracia liberal como el sistema más apto para la convivencia en todo momento y lugar, sin añadir ningún juicio crítico de los aspectos que la caracterizan ni de su historia, marcada por desplazamientos y cambios generados por las demandas sociales. Estos discursos políticos «realistas» aproximan a las democracias liberales a los viejos paradigmas ilustrados y decimonónicos de orden social ideal.

Como ha señalado Francisco Fernández Buey se ha dado por los postuladores de esta concepción una ausencia de voluntad crítica en el examen de lo que él llama «democracias realmente existentes». Abordan la democracia liberal en términos abstractos, como los discursos utópicos proponían sus sociedades ideales sin anclajes en la realidad histórica. A grandes rasgos, las utopías pretendía trascender el *topos*, pero los regímenes democrático-constitucionales se instalan en éste. De hecho, se sienten cómodos en un mundo que no

pretende cambiar. El futuro deviene presente. Así, a pesar de las instituciones parlamentarias y por vías diferentes a la limitación del sufragio, los regímenes democrático-constitucionales han generalizado la desigualdad social y «naturalizado» la corrupción. ¿Cómo puede trascenderse el momento y el lugar, cuando se integra estas circunstancias como «normalidad» política?

La corrupción se la ha venido interpretando, sin escrúpulos, como un coste de transacción. Como el precio de un servicio de intermediación en el que el suministrador del servicio aprovecha una renta de situación que le permite, posteriormente, alcanzar ingentes márgenes de beneficio. ¿Qué hay detrás de esta «naturalización» de la corrupción? Por un lado, la teoría macroeconómica financiera considera que este coste de la corrupción formará parte de un comportamiento maximizador de utilidad, si su valor presente es inferior al beneficio futuro actualizado de la operación. Esto se verá facilitado en un entorno en el que la rentabilidad esperada de las inversiones es muy elevada, lo que llevará a que la corrupción sea particularmente intensa en períodos y zonas de fuerte expansión, como ha sucedido en España con la expansión provocada por la burbuja inmobiliaria. Por otro, bajo ciertas condiciones, el agente más eficiente será quien pueda alcanzar un mayor beneficio, por tanto, la asignación de recursos para sobornos es eficiente y reduce los costos burocráticos, dado que el soborno está asociado al costo de oportunidad del tiempo para el sector privado.

La corrupción generalizada y el tráfico de influencia de las *oligarquías políticas* ha quebrado la imagen de la democracia como «buen gobierno», o como «gobierno justo» dado que han disociado democracia y justicia. La asociación de la democracia y la justicia es de larga data. La democracia aparece como paradigma de *buengobierno* en los textos de los doctrinarios jacobinos, pero, antes de que éstos la propusieran como modelo a seguir, en el siglo XVIII, ya en el VI a.C., Pericles había definido a ésta como el régimen político a imitar. Los argumentos tradicionales a favor de la democracia se han apoyado en la idea de que ésta constituye un modelo de *gobierno justo*, pero, también, de *sociedad justa*. Todos los demás modelos son presentados como estados en los que la ley positiva convierte la *violencia* en un *derecho*. En esta línea, en muchos casos tópica, Robespierre afirmaba:

Hasta ahora el arte de gobernar no ha sido más que el arte de despojar y esclavizar a la mayoría en provecho de la minoría, y la legislación el medio de convertir a estos atentados en sistema.

Como se observa, detrás de estas argumentaciones se halla presente—reaparece una y otra vez— la convicción consistente en que, mediante el derecho, se ha procurado, históricamente, crear convicciones y propiciar herramientas

que llevan en forma implícita una sola idea de orden. Aquel orden que se configura con la ley y que tiene un propósito definido: *el dominio encubierto de la mayoría por la minoría*.

Las críticas a los regímenes no democráticos, como la expresada por Robespierre, tienen que ver con el poder, sobre quién lo detenta y cómo. Es decir, sobre a quién representa el gobierno, si representa al interés propio de quien lo ejerce o al general. Sobre la injusticia de sus acciones y sobre la finalidad de sus mandatos, a los que se les niega, cuando representan intereses propios, autoridad moral. Pero la democracia ha sido criticada, también, en todos sus aspectos en términos parecidos desde la Antigüedad hasta hoy. Por la fragmentación de la autoridad, por ser incapaz de impedir la separación de la ciudadanía, recorrida por líneas divisorias, según *los intereses diversos* que representan. Intereses que se consideran causantes de antagonismos internos; porque sus instituciones son débiles ante las alianzas y las enemistades de los actores sociales a los que se pliegan —con más o menos disimulo— e, igualmente, porque sus mandatos en este contexto de fragmentación, división interna y complicidad —con unos en perjuicio de otros— carecen de autoridad moral. Platón establecerá el modelo crítico a la democracia en la *República*. Ésta será una de las expresiones críticas más detalladas de Platón contra los usos y convenciones de la democracia, como injustos. De hecho, la *República* es una obra que se ocupa de indagar las condiciones que harían posible un régimen justo de vida entre los hombres, si bien sus propósitos naufragan en los medios que propone para lograrlo. De ahí que el primer libro de *República* esté dedicado al examen de la justicia. No hay, a juicio de Platón, posibilidad de realización humana dentro de un régimen injusto. El caso de Sócrates muestra que para que sea posible la vida de un hombre justo, de un verdadero filósofo, es necesario producir un reordenamiento de la forma de vida de la comunidad. Un hombre sólo puede realizarse plenamente dentro de una polis justa, o como dice Platón en la Carta VII, una verdadera filosofía será aquella que intente efectivizar formas justas de orden social.

### **La disociación de la política y la ética**

La justicia está relacionada con la ética ¿Por qué se abandona la relación entre política y ética? La pregunta es especialmente pertinente hoy, desde la comprobación del abandono del punto de vista normativo por el positivo. En la primera perspectiva se discute el deber ser. En la segunda, el ser. El ser humano busca *la vida buena*, que requiere una serie de condiciones mínimas o algunos elementos o *bienes parciales* que la faciliten. Hay un deber ser en el punto de vista normativo. Pero la economía se ocupa de la *riqueza*. De lo tan-

gible y positivo, en términos de realidad. Se fundamenta en el análisis costo/beneficio. «¿Cuánto gano o pierdo yo si hago esto o aquello?» constituye una pregunta fundamental que genera profundas implicaciones éticas, económicas, políticas y, finalmente, ideológicas. Una pregunta como esa encierra, en parte, argumentos comunes a favor de la presencia de corrupción como se señala Pranab K. Bardhan. Así, considera que, bajo ciertas condiciones, el agente económico más eficiente será quien pueda alcanzar un mayor beneficio, por tanto, la asignación de recursos para sobornos es eficiente. Además, reduce los costos burocráticos, dado que el soborno está asociado al costo de oportunidad del ahorro de tiempo de tramitación para el sector privado. Al margen de que, según dice, la corrupción tenga el mismo efecto que un impuesto. Sin embargo, la necesidad de encubrimiento hace que este «impuesto» sea socialmente más costoso. Concluye que, a su juicio, la perpetuación del soborno se debe a que el monto de éste es relativamente pequeño en comparación a la renta que genera el acto de corrupción, por tanto, un sistema con corrupción resulta ser regresivo en sus resultados sociales, pero útil en términos particulares.

La evaluación económica, incluida, la evaluación de los resultados de la corrupción, se situaría en otro plano que la evaluación moral, si se sigue atentamente este discurso que reduce la misma a una dialéctica costo/beneficio. Esta concepción depresenta neutralidad valorativa justifica ciertos grados de corrupción por los resultados obtenidos y otorga racionalidad a los sacrificios sociales y ambientales. Predomina una racionalidad instrumental, cuya expansión ha llevado a un asalto, encubierto, de las instituciones democráticas y ha conducido a su neutralización. El comportamiento de las empresas capitalistas en el mercado tiene como referencia la lógica económica siguiente: el valor central del libre mercado neoliberal es la «competitividad», la cual se logra por medio de la «eficiencia de mercado»; la política que corresponde para lograrla es la «política de eliminación de distorsiones» con la finalidad de «maximizar las ganancias» de las empresas, y los procedimientos democráticos las introducen. Lo demás no interesa. Y este principio, en muchos sentidos, preside la acción política en las democracias liberales. Por ello, hay que volver a la postulación de una democracia participativa para corregir el vaciamiento y la falta de sensibilidad de los parlamentos ante asuntos públicos esenciales formulada por Francisco Fernández Buey como un instrumento para ir más allá de las «meras formas» en un intento de conjugar libertad y justicia. Tal reivindicación tiene, lamentablemente, aún hoy validez.

### **La ofensiva antidemocrática: la despolitización de la democracia**

La validez y acierto de propugnar la democracia participativa se justifica porque, actualmente, no sólo se devalúan las formas democráticas de partici-

pación sino que, también, se cuestionan éstas, hasta el extremo de que en determinadas instancias institucionales del poder se ponen en duda las posibilidades de la democracia como sistema para resolver problemas y, en particular, para resolver el de la crisis sistémica dominante.

En esta ofensiva antidemocrática el tópico de la «ingobernabilidad» entra en relación de dependencia con otro, a saber, los partidos políticos son simples «*cazavotos*» que intercambian propuestas y promesas. La política electoral y la voluntad partidista de continuidad en el ejercicio del poder ha restringido el espacio de acción de los políticos y la capacidad de iniciativa de quienes están en el ejercicio del poder. La razón que se esgrime para justificar las presuntas restricciones de sus capacidades para gobernar es que están sujetos a los vaivenes de las convocatorias electorales y a la incertidumbre que éstas generan. No pueden gobernar porque tienen miedo de dejar de gobernar. Parecería que sólo puede gobernar bien quién no tiene miedo de perder el poder. La distancia con las dictaduras es corta. El ataque a los procedimientos democráticos y los intentos de pasar por alto éstos se están convirtiendo en un hecho corriente, que ha perdido la capacidad de escandalizar a la ciudadanía por su recurrencia.

De hecho, no sólo se ha puesto en duda la capacidad del sistema democrático como forma de gobierno para resolver la crisis, sino que una política democrática que pretenda incluir la justicia como principio inspirador de la gestión pública se calificará de utópica, a la luz de la inestable situación económica actual y sus implicaciones. La razón de esta concepción, que se extiende bajo el marchamo del realismo, consiste en postular que la «realidad política» debe constituirse desde el contexto y ello exige no apartarse del medio y en este caso el medio es el mercado y los grupos de intereses organizados. Esto es, para poder pensar en la construcción de posibilidades de cambios sociales ha de tenerse en cuenta la división y fragmentación de los intereses de los colectivos sociales. Todo ello converge en una noción del mercado en que no se tiene en cuenta la ausencia de *neutralidad valorativa* en algunos análisis de expertos y recomendaciones de grandes instituciones económicas internacionales. Recomendaciones que desembocan en prácticas políticas exterminadoras de la igualdad de derechos de los ciudadanos. Particularmente, causan perjuicios a las periferias geográficas e históricas y derrumban el mito de la soberanía de los estados. Es un tópico que la crisis ha venido asociada a una degradación de la democracia y los derechos humanos, pero es interesante observar cómo se ha producido la degradación. En la mayoría de los casos en que ha sobrevenido ésta ni siquiera ha hecho falta cambiar la constitución para erosionar los derechos ni las libertades políticas de los ciudadanos. Ni suspender determinados derechos reconocidos en ámbitos parlamentarios. Ha bastado con «interpretarla» de la forma más amplia posible,

o de una forma sesgada. Pero, de manera particular, tales prácticas políticas han invalidado los procedimientos democráticos. Si los han invalidado es que la satisfacción de determinados intereses no se puede realizar con ellos.

Fernández Buey valora los procedimientos y reivindica su mejora y, a la vez, se desmarca de la tendencia a considerar la democracia únicamente como un procedimiento. También, entra a considerar ésta como un instrumento para corregir las tendencias oligárquicas y limitar el abstencionismo de la ciudadanía. Así, el sesgo participativo tiene para Fernández Buey un doble propósito, politizar la democracia, mediante la mejora de los mecanismo legítimos de acceso al poder político y solventar los problemas de gobernabilidad que enfrentan hoy los sistemas democráticos.

Precisamente un hecho común en el momento presente es la «despolitización» del sistema democrático y la devaluación de los procedimientos de expresión de la voluntad popular. En nombre de una pretendida neutralidad valorativa y en defensa de la eficiencia del sistema, se anulan de facto las reglas de juego de la democracia, por medios encubiertos. Se pasa por alto los derechos sociales, como si éstos, precisamente, representaran las ineficiencias del sistema. La tendencia a reducir los derechos sociales a su mínima expresión, o, directamente, a suprimirlos en nombre de la libertad de mercado progresa sin pausa y se reviste de autoridad moral bajo el amparo de un presunta eficacia en la gestión de los recursos públicos que se relaciona con un bien común que, por el momento, es imposible descubrir. Estas circunstancias están vinculadas a la idea neoliberal de refundación de la acción de gobierno que lleva aparejada la aparición de una nueva narrativa política con sus oportunas estrategias textuales y desplazamientos metafóricos, sustentados mediante el tópico de la «ingobernabilidad» de las democracias. Estos tópicos en sociedades profundamente divididas, como sucede en el caso de las que viven o sufren la actual crisis sistémica, sirven para legitimar los atentados contra los derechos sociales y la actual ofensiva contra las reglas de juego.

En ese contexto, la democracia participativa es la alternativa a la concepción formal normativa y procedimental de la que hablaba Fernández Buey, ya que, como ha subrayado, esta concepción se caracteriza por un reduccionismo del mismo concepto de democracia. Por varias razones. Los efectos en el plano político de las diferencias socioeconómicas en las democracias procedimentales obligan —según Fernández Buey— a reflexionar sobre una democracia en la que el pueblo tenga mayor participación en las funciones legislativas de las que habitualmente le concede el sistema parlamentario representativo e indirecto; más allá del derecho a ejercer el sufragio. Si bien, como él mismo señala, no se debe perder de vista el hecho de que la creación de los partidos políticos, y la articulación a través de ellos de la voluntad popular en los

parlamentos, ha constituido un avance histórico hacia la democracia, por tanto, los procedimientos deben defenderse también y, en particular, favorecer el cumplimiento de los propósitos que los inspiran. Hay que tener en cuenta que se han dado —y se dan— limitaciones materiales para el ejercicio de la representación admitida por las normas y éstas limitaciones han favorecido la aparición de oligarquías políticas.

Sería, en efecto, necesario implementar medidas que cumplieran estos propósitos. Las dudas engendradas por las oligarquías dirigentes, sobre las capacidades de la democracia como sistema de gobierno para resolver problemas de gobernabilidad, están «legitimando» su «despolitización». La mano oculta de los «mercados» está suplantando abiertamente a la política. Los gobernantes han dejado de aparentar un cierto distanciamiento del poder económico para seguir sus órdenes. Los efectos de estas dudas de la élite dirigente son de largo alcance. Si los que representan las instituciones democráticas cuestionan la potencialidad del propio sistema para resolver la crisis, es obvio que tales dudas deslegitiman a la democracia misma y a los soportes formales en que se apoyan para gobernar los representantes elegidos. Y uno de sus efectos es la precarización de la estabilidad del sistema político, toda vez que una crisis de legitimidad puede llevar a afectar la calidad de este sistema, acelerando el proceso de transición hacia derivas autoritarias. Incluso, puede producir el quebrantamiento generalizado de éste, como ha sucedido con los nombramientos de tecnócratas no elegidos para gobernar y a los que se les ha encomendado la solución de la crisis. Los procedimientos democráticos han sido considerados un estorbo. Estos tecnócratas no han de responder por el *coste humano* de las soluciones puestas en práctica ante electores. En realidad, son «gestores» que conforman el discurso público forzando hasta el límite los mecanismos políticos normales de los Estados para sustituir a políticos electos. Estos últimos tienen un pecado de origen, ya que responden a procesos electorales y asumen responsabilidades ante sus votantes.

### **El valor de los procedimientos**

En este escenario en que los relatos políticos están sujetos a revisión, no es *más* democracia lo que se propugna, sino *menos* democracia. Así, se han restringido las facultades de control directo y eficaz de la ciudadanía sobre los representantes políticos. Este hecho demuestra el valor de los procedimientos. Resulta instructivo comprobar que los movimientos sociales están, igualmente, demandando cambios en los procedimientos en el sentido de los propugnados por Fernández Buey, cuando postulaba la modificación del sistema electoral proporcional, el establecimiento de elecciones primarias, la existencia de listas abiertas en los diferentes ámbitos electorales, la limita-



ción de los mandatos de los representantes y la rotación en los cargos representativos como vía de una profundización democrática. Es obvio que él, atribuía a estos cambios en los procedimientos capacidad para transformar cualitativamente el funcionamiento de la democracia. Igualmente, los movimientos sociales partidarios que han surgidos últimamente, como los denominados 15M o ¡Democracia real YA! coinciden en la voluntad de salvaguarda de los procedimientos y en su mejora. Vuelve a estar de actualidad la cuestión de las listas abiertas, el propiciar la democracia participativa y, también, la crítica a una Ley Electoral que ha perjudicado a los partidos minoritarios. En lo tocante a la democracia participativa, de la misma manera que Fernández Buey, el movimiento 15M no propone sustituir la actual democracia electoral, sino que aspira a complementar los derechos del sistema electoral vigente con espacios públicos de influencia y participación ciudadana.

Las propuestas de Fernández Buey y algunas del movimiento 15M y ¡Democracia real YA!, en realidad, se inscriben en la corriente de las aportaciones más habituales sobre la democracia participativa. Estas propuestas suelen señalar la necesidad de introducir cambios en la implementación de los mecanismos de participación electoral para avanzar en la democratización de la sociedad. Del mismo modo, pretenden transformar mecanismos tradicionalmente articulados a través de la competencia de partidos, mediante cierta oferta de oportunidades de intervención en la vida pública, posibilitando de esta manera, la inclusión de los grupos y las asociaciones civiles en los procesos de toma de decisiones.

Las propuestas de cambios en los procedimientos para que éstos funcionen realmente, de acuerdo, con los propósitos que se les atribuye por las leyes emergen de las limitaciones sobrevenidas a la democracia nacida de los acuerdos políticos de la transición española. Pero algunas de las cuestiones que se suscitan son las siguientes: ¿Se ha de limitar la democracia participativa sólo a los cambios procedimentales? ¿O estos cambios procedimentales generan, por sí mismos, otros cambios?

### **A manera de conclusión**

El neoliberalismo triunfante en casi todo el mundo ha evolucionado hacia un simulacro de democracia en el que ha retrocedido la relación entre política y justicia, como principio inspirador del *buen gobierno* y se han debilitado ostensiblemente los procedimientos democráticos. La percepción de la ciudadanía de vivir en una falsa democracia se refleja en una generalizada y creciente desafección política y electoral; en el aumento de la desconfianza en relación con las instituciones y, sobre todo, en relación con los partidos. De

hecho, el papel que desempeña el mercado en la crisis —en particular, en su progresión— evidencia una nueva situación, la aparición de una estructura tripartita del poder y de la hegemonía articulada por tres vectores: a saber, *ciudadanía, sociedad política y mercado*, con la complicación emergente de que en el mercado los individuos están atomizados o particularizados en grupos de diversa índole, como deudores o consumidores y la sociedad política como electores o seguidores, pero en ninguno de los dos casos el ciudadano, como tal, aparece como sujeto. La ciudadanía es el resultado de una dramaturgia política que orienta las actuaciones del individuo por fines, aunque, también, pueda hacerlo por intereses, pero los procedimientos democráticos son instrumentos para trascender los intereses y entrar en el reino de los fines. En términos generales, las reformas propugnadas y, en concreto, la institucionalización de oportunidades de participación, suponen procesos de movilización de recursos políticos. Más aún, la oferta de oportunidades de participación engendra un proceso de redistribución del poder o, cuanto menos, de creación de canales a través de los cuales influir. Hay que tener presente que algunos de los rasgos fundamentales de las democracias contemporáneas que ahora parecen más esenciales, se alcanzaron en realidad hace pocas décadas y siempre han tenido una consecuencia, a saber, un reordenamiento de la distribución del poder. Es lo que pretendía Fernández Buey.

## En qué sentido fue Paco un hombre bueno

ENRIC TELLO

Si tuviera que hacer una lista de las personas más buenas que he tenido la suerte de conocer, creo que Paco Fernández Buey la encabezaría. Varios comentaristas coincidieron en señalar ese rasgo en las tribunas publicadas en los periódicos tras su muerte, y su hijo Eloy también lo tomó como hilo conductor de su glosa fúnebre. Sin embargo, nadie entre quienes le trataron dirían de él que fuera lo que se llama un buenazo. Podía llegar a enfadarse mucho, y partir peras de un modo muy radical con quienes hacían algo que le resultaba inaceptable. Lo hizo unas cuantas veces, porque además de racional Paco era muy pasional. Si su bondad, tan ampliamente admitida, no tenía nada que ver con ser transigente, o dado a la componenda —tanto consigo mismo como hacia los demás—, ¿de qué clase de bondad estamos hablando?

Paco participó de aquella bondad propia de las gentes que no están dispuestas a llevar su vida prescindiendo de las injusticias, opresiones y maltratos de la que está tan urdida. Hay quien añadiría, bien para sus adentros o quizá abiertamente: «de la que está inevitablemente urdida». Pues no, Paco tenía la bondad militante de quienes nunca han dudado que lo cierto es exactamente lo contrario: que la vida que vivimos está urdida de injusticias *evitables* ante las que jamás se resignan. Pertenecía a la clase de gente que Bertolt Brecht consideró imprescindibles:

Hay hombres que luchan un día y son buenos.  
Hay otros que luchan un año y son mejores.  
Hay quienes luchan muchos años, y son muy buenos.  
Pero hay los que luchan toda la vida, esos son los imprescindibles.

147

Su vida carecía de sentido sin hacer algo por evitar que siguiera habiendo inequidades, atropellos o engaños, incluido el que tanta gente se conforme con la cómoda creencia de que son inevitables. Sin embargo, en mi recuerdo la bondad de Paco siempre ha destacado incluso entre la buena gente que lucha toda su vida contra los males sociales evitables. Entonces, ¿de qué clase era la bondad de Paco, además de ser intransigente con la injusticia y quienes la practican?

Para dar un paso más hacia la respuesta debo relacionar a Paco con Manuel Sacristán y Giulia Adinofí, y con algo importante que tenían en común. Se hicieron comunistas porque eran de esa clase de gente que no se resigna a reconciliarse con un mundo capitalista insoportable. Pero su comunismo fue también bastante especial, porque supieron mirar de frente una realidad muy dura de encajar para esa clase de buena gente: comprendieron que estaban en una tradición que también se había convertido en religión oficial de un poder despótico. Su forma de ser y mantenerse buenos tuvo mucho que ver con su modo de encajar ese golpe bajo.

Años después del colapso de aquel mundo que se decía otro, pero no era tal, también sabemos que para seguir siendo buenos en la forma como lograron serlo Paco, Giulia o Manolo, hubo y sigue habiendo otras dificultades más allá de aquella terrible confusión histórica del propio proyecto con la maldad institucionalizada de un poder criminal. La lucidez de su bondad les llevó a entender que el problema no estaba sólo allí, al otro lado del muro de Berlín. Eran, y son aún, problemas más cercanos a los que solían aludir a través de dos poemas, uno de Brecht y otro de Fried. El de Bertolt Brecht era su conocido testimonio a las generaciones futuras escrita desde los tiempos más sombríos conocidos hasta hoy:

Vosotros, que surgiréis del marasmo  
en el que nosotros nos hemos hundido,  
cuando habléis de nuestras debilidades,  
pensad también en los tiempos sombríos  
de los que os habéis escapado.

Cambiábamos de país como de zapatos  
a través de las guerras de clases, y nos desesperábamos  
donde sólo había injusticia y nadie se alzaba contra ella.  
Y, sin embargo, sabíamos  
que también el odio contra la bajeza  
desfigura la cara.  
También la ira contra la injusticia  
pone ronca la voz. Desgraciadamente, nosotros,

que queríamos preparar el camino para la amabilidad  
no pudimos ser amables.  
Pero vosotros, cuando lleguen los tiempos  
en que el hombre sea amigo del hombre,  
pensad en nosotros  
con indulgencia.

Paco —como Manolo y Giulia— nunca se tomó la petición de indulgencia de Brecht como una excusa para dejar que en él mismo el odio contra la bajeza le desfigurara el rostro, o la ira contra la injusticia le pusiera ronca la voz. Jamás dimitió del empeño en ser amable en la lucha por abrir camino a un mundo más justo y habitable.

Ése era, me parece, un rasgo importante de su forma de ser buena gente: comportarse siempre como tal, de entrada y con todo el mundo. Intentar ser, por así decirlo, *metodológicamente* bueno. Se trataba, como Paco gustaba decir, de una opción pre-política. Es decir, previa a todo lo demás. Pero también tenía su punta directamente política en tanto que inspiradora de una forma de hacer y estar en la lucha social. Ni Paco, ni Manolo ni Giulia hablaron o escribieron mucho sobre eso. Preferían simplemente hacerlo, hablar con el ejemplo, y en todo caso recurrir a la poesía para expresarlo. A través, pongamos por caso, de ese otro poema de Erich Fried que desconcierta de entrada porque habla de eso, del desconcierto:

Los enemigos  
están demasiado lejos  
y en general  
demasiado protegidos

Así que toma unos amigos  
decláralos tus enemigos  
y pártelos la cara  
de un buen puñetazo

Si de este modo  
logras convertirlos  
en adversarios  
podrás ufanarte:

Yo fui el primero  
que se alzó  
para asentar el primer golpe  
en la lucha contra ellos

El poema se titula «Instrucciones para la conservación de la fuerza combativa», y por si no quedaba claro del todo su irónico significado viene precedido por este epitafio: «*A mas enemigos, mayor gloria*». Quien lea ahora eso pensará, con razón, que éste no es en absoluto un rasgo propio únicamente de la tradición comunista. Se trata de un conocido síndrome que conduce a meterse con el amigo de al lado cada vez que en un grupo o una organización cunde el desasosiego, al no encontrar el modo de hacer mella en un adversario demasiado inaccesible. Se reproduce, una y otra vez, en toda clase de movimientos sociales, viejos y nuevos, cualquiera que sea su color. Su aplicabilidad general ya estaba en la intención de Fried al incluirlo en sus *Poemas Apátridas*. No en balde a Erich Fried se le recuerda principalmente por ese otro poema que siempre ha valido para cualquier bando en el poder:

«¿*Quién manda aquí?*»  
pregunté  
Me dijeron:  
«*El pueblo naturalmente*»

Dije yo:  
«*Naturalmente el pueblo*  
pero, ¿quién  
*manda realmente?*»

Eso nos lleva hacia una última clave sobre la clase de bondad que tenía Paco. Porque, como el poema de Brecht nos recuerda, no es tan difícil ser bueno cuando las cosas vienen de cara y marchan más o menos bien. Es en las situaciones más duras de sobrellevar cuando se pone a prueba la bondad de cualquiera. En el ámbito de lo colectivo me parece que para Paco lo más terrible fue tener que vivir la crisis del comunismo institucionalizado. Giulia, que murió en 1980, y Manolo que nos dejó en 1985, ya percibieron con suma claridad sus síntomas. Pero a Paco le tocó vivir y metabolizar la caída del muro de Berlín en 1989, el colapso de la Unión Soviética en 1991, y todo lo que ha venido después hasta el 25 de agosto de 2012. Creo que nada define mejor la clase de bondad de Paco Fernández Buey que el modo como reaccionó ante el derrumbe interior del movimiento comunista al que él había dedicado una parte tan grande de su hacer.

Lo que voy a decir a continuación es totalmente subjetivo. Yo no diría que Paco abandonara el partido comunista (que en Cataluña se llamaba entonces *Partit Socialista Unificat de Catalunya*). En mi recuerdo, fue más bien éste, y los demás partidos o fracciones provenientes del mismo tronco común, quienes abandonaron a gentes como Paco, Manolo o Giulia. Nunca hicieron ningún aspaviento, ni la menor escena porque el partido les abandonara. Deja-

ron que siguiera su camino hacia la nada, mientras ellos y ellas proseguían el suyo. Y ¿cómo prosiguió Paco su andadura? Por un lado se sumergió en los textos del siglo XVI en busca de gente como Bartolomé de las Casas, mientras por otro se acercaba a los jóvenes y las jóvenes que pese a todo luchan contra ese mundo insoportable construyendo foros sociales y movimientos altermundialistas.

Lo hizo con el mismo tiento que siempre le caracterizó. Dando apoyo de entrada, incondicionalmente por así decirlo, sin que tal cosa significara renunciar para nada a sus propias ideas sobre lo que él mismo era, o sobre lo que quizá habría que hacer. Escuchando mucho, y hablando o escribiendo cuando se lo pedían. Sin adoctrinar nunca a nadie. Haciendo lo que pensaba, sin jamás decir a otros lo que debían pensar o hacer. Respetando escrupulosamente el principio que cada cual ha de buscar su propio camino, y seguir el que ha elegido. Era un modo de hacer que con el paso del tiempo me pareció cada vez más propio de alguien con unas convicciones libertarias muy fuertes, muy de fondo. Al final de sus días Manolo se refirió alguna vez a esa vena libertaria que ya había sentido de joven, cuando se hizo rojo de la mano de lecturas de gente como Simone Weill, y rebrotó en su madurez.

No recuerdo a Paco, que era tan parco en hablar de sí mismo, referirse ni siquiera elípticamente a una vena libertaria propia. Pero en cambio sí recuerdo cómo repetía a menudo una idea que era también de Manolo: el comunismo marxista, o el *suyo* cuando menos, suponía ser «*algo más que liberales*». Lo que significaba añadir, implícitamente: y «*nunca algo menos*». Paco sabía que ese núcleo de convicciones básicas, que él situaría en la frontera de lo pre-político, arraiga en nuestra cultura europea en la matriz ilustrada común al liberalismo, el anarquismo, el socialismo o el comunismo. Su escrupuloso respeto hacia los demás y las demás venía de ahí, de una noción básica de libertad que parte del supuesto que para llegar a ser una conquista debe estar antes encarnada en el camino que conduce hacia ella.

Además de ser un tronco original común a todas aquellas corrientes políticas de nuestra cultura, la matriz ilustrada también es una de las principales raíces de la ciencia contemporánea. El interés por el camino de búsqueda de otras personas a las que se considera dignas de respeto, sin prejuzgar nunca nada pero sometiéndolo todo al escrutinio de la lógica y la prueba de los hechos, es una conformación básica del quehacer científico que gentes como Paco, Manolo y Giulia tenían muy presente en su modo de estar en la lucha por un mundo más justo y habitable. No en vano consideraban que lo más genuino del marxismo como tradición era el intento de aunar el movimiento obrero con ese modo de hacer propio de la ciencia, con sus resultados siempre provisionales y su permanente apertura a la consideración crítica.

Tras su forma respetuosa y bondadosa de colaborar en la lucha común por desarraigar los males sociales evitables había, por tanto, una profunda convicción metodológica: no intentar hacer las cosas *bien* desde el principio, y en cualquier circunstancia, supone sembrar las semillas del propio fracaso. Para explicar la razón última de esa actitud básica de apertura intelectual y bondad metodológica en el desarrollo de un movimiento social pueden servirnos de ayuda, otra vez, las palabras de Erich Fried:

Sacar esperanzas  
de problemas solucionables  
de posibilidades  
de todo aquello  
que promete algo

Ahorrar  
las fuerzas  
para aquello  
que realmente  
deba hacerse

Así crecerá  
calladamente  
la reserva  
de acumulada  
desesperación

Fried puso a ese consejo metódico otro irónico título: «Beneficio». Al igual que sus «Instrucciones para la conservación de la fuerza combativa», se estaba refiriendo a un problema de asignación racional de las propias energías, de evitar la entropía sociopolítica que desperdicia inútilmente la «*reserva acumulada de desesperación*». Creo que Paco sabía husmear muy bien dónde y cómo surgen esas burbujas de malestar social capaces de transformarse en acción colectiva por el cambio social. Sabía diferenciarlas de las organizaciones que se autoproclaman «movimientos» incluso si en ocasiones encuentran paradas en una vía muerta. Y aún tomaba mayores distancias de los individuos que pretenden «representar» o encarnar ellos mismos tales «movimientos», a quienes aplicaba el despectivo epíteto de *La Internacional*: «tribunos». Como buen castellano, entendía que el movimiento sólo se demuestra andando. Y ese andar transcurre bastante a menudo a tientas y a saltos, con muchos tropiezos, aprendiendo una y otra vez por ensayo y error.

Para ser revolucionario hay que tener mucha paciencia, y hay que saber convivir con ciertas dosis de caos. Pues todo lo nuevo suele ser bastante caótico



y tomarse su tiempo. También por eso Fried advertía, en su poema sobre la conservación de la fuerza combativa, del daño que pueden hacer quienes al desesperarse—quizá porque como diría Brecht en su poema a los por venir «*sólo había injusticia y nadie se alzaba contra ella*»—, y encontrarse con que los enemigos de verdad «*están demasiado lejos y demasiado protegidos*», toman el rábano por las hojas pensando que al imponer su particular orden al caos circundante las cosas irán mejor. En el mejor de los casos todo eso sólo consigue aumentar la entropía social, dilapidándolas «reservas de desesperación» que alimentan el débil principio de esperanza. En el peor, el instinto de purga termina con todo lo bueno que hay alrededor.

Sabiendo todo eso, y aplicándose el cuento, Paco Fernández Buey supo transitar en un tiempo histórico de hondas cesuras con una entereza sin par. Su bondad no era sólo una cualidad innata, un modo de ser dado desde el principio. Tenía detrás mucho aprendizaje, mucha sabiduría sobre la metodología de la lucha individual y colectiva por la revolución social. Que es, antes que nada, una lucha por ser buena gente.



## Bibliografía (provisional) de Francisco Fernández Buey

SALVADOR LÓPEZ ARNAL Y JORDI MIR

El sustantivo es lo esencial, no el adjetivo. En nuestro caso, la afirmación inversa es la verdadera. Esta aproximación a la obra de Francisco Fernández Buey es un primer intento, o uno de los primeros intentos, y está lejos, muy lejos de convertirse en una bibliografía de referencia del autor de *La gran perturbación*.

No hemos podido investigar apenas los probablemente numerosos papeles clandestinos que el reconocido luchador antifranquista-comunista escribió a lo largo de sus prolongados años de arriesgada militancia clandestina. Sólo hay alguna huella de todo ello en nuestro trabajo. Ni tan siquiera hemos podido mirar detalladamente sus artículos en la prensa generalista de estos 30 últimos años e incluso en revistas que él, junto a su maestro, amigo y compañero Manuel Sacristán, hicieron tan suyas como *Materiales* o *mientras tanto*. No es imposible que en este ámbito tan próximo habite algún olvido, poco o nada excusable. De igual modo, la relación de traducciones que hemos incluido al final del trabajo dista mucho de ser exhaustiva y de estar comprobada en todas sus entradas.

Hemos dividido nuestra aproximación, que aspira a estar organizada cronológicamente en cada una de sus partes (a excepción de las traducciones que aparcan ordenadas alfabéticamente), en los apartados siguientes: libros; capítulos, apartados o contribuciones en libros; cuadernos y separatas; ediciones de libros y revistas; presentaciones, introducciones y prólogos; artículos y notas; textos no editados (y en muchos casos, no fechados); conferencias; entrevistas; entradas para la Enciclopedia Salvat; trabajos académicos y,

155

finalmente, traducciones. Estamos convencidos de la corrección de lo relacionado en el primer apartado. Tenemos algunas dudas sobre los cuatro siguientes, especialmente sobre el primero de ellos. «Artículos y notas» es, con seguridad, la sección con mayor número de inexactitudes y ausencias. En los apartados siguientes, más allá de nuestras reconocidas limitaciones, hemos referenciado sólo una muestra representativa de su amplio contenido. Hay, desde luego, muchos más papeles que piden ser estudiados y varios lugares donde mirar e investigar. El autor de *Por una universidad democrática* gustaba citar en ocasiones el *Elogio de la pereza* del yerno del clásico, de su Marx, pero, por lo que ya sabíamos y hemos podido comprobar a lo largo de estos meses, el apasionado lector de *Chevengur* no practicó con la frecuencia deseable esta principalísima virtud existencial.

Nuestras dudas, de autoría, fecha o edición, las hemos indicado con un asterisco entre corchetes. Muchos de los materiales incorporados tienen edición electrónica. El lector/a podrá encontrar la referencia sin demasiadas dificultades. No la hemos incorporado si el documento tenía edición en papel.

Hemos incluido sólo un documento académico. Quedan pendientes de analizar los cuadernos (unos 40) que FFB fue escribiendo a lo largo de los años, especialmente en la etapa pre-informática, al igual que unas seis o siete carpetas de correspondencia. Todo este material, en el futuro, será depositado en la Biblioteca de la UPF.

Juan-Ramón Capella, Giaime Pala, Jorge Riechmann, Víctor Ríos y Jordi Torrent Bestit nos ha ayudado todo lo que han podido (que es mucho). A ellos nos gustaría dedicarles lo positivo de nuestro intento, lo que entre todos hemos alcanzado. A ellos, y a la memoria de nuestro maestro, amigo y compañero Francisco Fernández Buey (y a la de su esposa y compañera Neus Porta y a Eloy Fernández Porta). De los errores, por supuesto, sólo nosotros somos responsables.

Componer una bibliografía acabada de alguien que ha sido —y seguirá siendo— referencia de tantos y tantos ciudadanos y ciudadanas, universitarios o no, es probablemente un trabajo colectivo. Los autores de este intento agradecerían muy sinceramente cualquier aportación, comentario crítico o indicación de errores. Nuestros correos —salarnal@gmail.com, jordi.mir@upf.edu— están ansiosos de recibir indicaciones sobre todo ello. Gracias anticipadas.

Y eso sí, el género humano, como el autor de *Leyendo a Gramsci* no dejó de enseñarnos y recordarnos, era, es y debería seguir siendo La Internacional. Cuidar el legado y la memoria del profesor y compañero Francisco Fernández Buey pide no perder el rumbo en este vértice central. En la que fuera una de

las últimas entrevistas que se le hicieron, propuesta, idea y trabajo de su amigo Jaume Botey, el gran conocedor de la obra de Simone Weil se manifestaba con total claridad sobre este punto: «La primera cosa que querría decir es que a mi, lo de considerarme marxista o no, siempre me ha parecido una cosa secundaria. Aunque pueda parecer otra cosa desde fuera, no es mi asunto. También para Manolo Sacristán lo de ser marxista era tan secundario que en discusiones bastante serias que tuvimos con amigos y colegas Manolo quería considerarse fundamentalmente comunista. Yo también... La línea divisoria de la lucha social y política en nuestro mundo, no pasa por ser marxista o no marxista».

### Libros

1. *Lenin y su obra*. Barcelona, Dopesa, 1977 (segunda edición: Barcelona, Dopesa, 1978).
2. *Ensayos sobre Gramsci*. Barcelona, Editorial Materiales, 1978.
3. *Contribución a la crítica del marxismo científicista*. Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984.
4. *Albert Einstein filósofo de la paz*. Valladolid, Publicaciones del Centro de Información y Documentación para la Paz y el Desarme, 1986 [traducción italiana de Giuliana di Febo: *Albert Einstein filosofo della pace*, Roma, Gangemi Editore, 1989].
5. *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*. Barcelona, Crítica, 1991 (2ª edición (bolsillo), Barcelona, Crítica, 2004).
6. *Discursos para insumisos discretos*. Madrid, Ediciones Libertarias, 1993.
7. *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1994 (1ª reimpresión, 1995; 2ª edición, con un prólogo para la nueva edición, agosto de 1999) [con Jorge Riechmann].
8. *La barbarie. De ellos y de los nuestros*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1995.
9. *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona, Destino, 1995 (nueva edición: Barcelona, El Viejo Topo, 2000).
10. *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa eco-socialista*. Madrid, Siglo XXI, 1996 [con Jorge Riechmann].
11. *Marx (sin ismos)*. Barcelona, Los Libros del Viejo Topo, 1998 (2ª edición corregida, 1999) [Existe, entre otras, una edición brasileña de la obra: *Marx (sem ismos)*, Río de Janeiro, Editora UFRJ, 2004 (Tradução e apresentação Luiz Sérgio Henriques)].
12. *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000).
13. *Leyendo a Gramsci*, Barcelona, Los Libros del Viejo Topo, 2001.
14. *Poliética*, Madrid, Editorial Losada, 2003.
15. *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Barcelona, Ediciones B, 2004.
16. *Albert Einstein. Ciencia y conciencia*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2005.

17. *Utopías e ilusiones naturales*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007  
18. *Por una universidad democrática*. Barcelona, El Viejo Topo, 2009.

**En preparación:**

19. *Antología mínima*. Madrid, Los libros de la Catarata (en prensa). Edición y presentación de Jordi Mir y Víctor Ríos [título provisional].  
20. *Para la tercera cultura*. Barcelona, El Viejo Topo.  
21. *Conversaciones con Francisco Fernández Buey*, Barcelona, El Viejo Topo.  
22. *Sobre Manuel Sacristán*, Barcelona, El Viejo Topo.

**Capítulos, apartados y contribuciones en libros**

El *medio rural castellano y sus posibilidades de ordenación*, Ministerio de Agricultura. Servicio Nacional de concentración parcelaria y ordenación rural, Madrid, 1966 (Trabajo realizado por Miguel Siguán Soler. Francisco Fernández Buey et alteri: trabajo de campo).

«La iniciativa de Palmiro Togliatti en 1954 acerca del peligro de guerra nuclear», en AA. VV, *El pensamiento político de Palmiro Togliatti*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1986, pp. 111-120.

«Marxismo y nuevos movimientos sociales», en AAVV, *Karl Marx cien años después*. Actas de las Jornadas sobre Marxismo y ciencia organizadas por las Universidades de Madrid con motivo del centenario de la muerte de K.M, Madrid, Akal, 1986.

«La difusión del pensamiento de Antonio Gramsci en la España de los años setenta», en *Atti del Convegno organizzato a Roma 12-19 febbraio 1986 «Cultura, ideologia e società nella Spagna franchista»*, Napoli, Liguori, 1986, pp. 43-69 (a cura de Giuliana di Febo).

«Dziedziectwo marksa», en *Filosofia marksistowska w. Hiszpanii pod redakcją Eugeniusza Gorskiego*, Ksiaska i Wiedza, Warszawa, 1988, pp. 61-72 [Antología del marxismo hispánico].

«Cuando Marx lea a Rousseau», en Carlo Violi (Comp.), *Studi dedicati a Galvano della Volpe* [con aportaciones de N. Merker, M. Alcaro, N. Bobbio, M. Modica, G. Prestipino, Y. Takeuchi y otros], Roma, Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina, Herder Editore, 1989.

«Revolución y fin de siglo», en AA.VV., *Cristianismo y revolución*, Editorial Popular, Madrid, 1989, pp. 78-84.

«Elogio de la historia en la consideración teórica de la ciencia», en M. Cruz, M. A. Granada y A. Papiol (editores), *Homenaje a Emilio Lledó*. Barcelona, Crítica, 1989.

«Utopía y vocación científica en la representación moderna de la sociedad capitalis-

ta», en AAVV, *Representaciones de la sociedad en la Historia. Valladolid*, Instituto de Historia Simancas-Universidad de Valladolid, 1991, pp. 133-159.

«Estudiantes y profesores universitarios contra Franco (1964-1975)», en J. A. Carreiras Ares y M. A. Ruiz Carnicer (editores), *La Universidad española bajo el régimen de Franco.(1939-1975)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991.

«Nuevos movimientos sociales, izquierda alternativa y cuestión cristiana», en AA. VV., *Euroizquierda y cristianismo. Presente y futuro de un diálogo*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1991, pp. 147-164.

«Volver a empezar», en AA. VV., *Les raons del socialisme*, Barcelona, Realitat/Col·lecció Crítiques, 1991, pp. 339-343.

«Ideas para un enfoque socialista ecológicamente fundamentado», en *Conferencias i Debats de la Fundació Utopia*, Cornellà (Barcelona), 1992 [reproducido en *mientras tanto* nº 50, mayo-junio de 1992].

«Tragedia y verdad de Antonio Gramsci», en J. Trías Vejarano (Coord.), *Gramsci y la izquierda europea*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1992, pp. 115-127.

«Paz y medio ambiente en el mundo de hoy», en AAVV, *El Magreb y una nueva cultura de la paz*. Zaragoza, Seminario de Investigación para la Paz del Centro Pignatelli correspondiente al curso 1991/92, 1993, pp. 253-273.

«Marxismos e historia hoy», en AAVV, *Problemas actuales de la historia. Terceras Jornadas de Estudios Históricos*. Acta Salmanticensis. Estudios Geográficos e Históricos de la Universidad de Salamanca, 1993, pp. 211-229.

«El choque cultural a la luz de la filosofía política [«Cultural Shock in the light of Political Philosophy»], en AAVV, *Immaginare l'Europa*. Programma Erasmus coordinato dall'Istituto di Filosofia dell'Università di Urbino. Centrostampa dell'Università di Urbino, 1993, pp. 142-147.

«Una nueva izquierda para un final de siglo», en AA.VV., *El futur democràtic es diu socialismo: la utopia necessària*, Cornellà de Llobregat (Barcelona), Fundació Utopia d'Estudis Socials del Baix Llobregat, 1993, pp. 75-97.

«Considérations sur «le meilleur des mondes possibles», en S. Amin, E. Balibar, R. Blackburn, J.Y. Calvez, D. Losurdo, G. Labica, M. Löwy, Ch. Palloix, S. Petrucciani, C. Meillassoux, R. Rossanda y otros, *Le nouveau système du monde*. París, PUF, 1994, pp. 135-155 [traducción francesa del artículo publicado en *mientras tanto* nº 51, septiembre de 1992].

«El día en que Marx leyó a Hölderlin y Leopardi», en Jenaro Talens y Sergio Sevilla (Comp), *El estatuto político de la teoría. El lugar de la reflexión crítica en el fin del*

*milenio*. Valencia, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1994, tomo I, pp. 111-130.

«Gramsci oggi», en V. Gerratana, J. Buttigieg, D. Fogacs, G. Baratta, J. Cammett, A.A. Santucci, J. Borek, G. Fiori, I. V. Grigorieva y otros: *Omaggio a Gramsci. Atti del convegno svoltosi a Ghilarza, Oristano, Ales e Cagliari nei giorni 21-23 gennaio 1991 nel centenario della nascita di A.G.* Tema/Istituto Gramsci della Sardegna. Cagliari, 1994, pp. 83-90 y 131-132.

«Autocrítica de la ciència i crisi del científisme», en Angel San Martín (editor), *Fi de segle. Incerteses davant un nou mil.leni*. Ajuntament de Gandia/Universitat de València, 1994, pp. 229-239.

«Gramsci in Spagna», en Eric J. Hobsbawm (Ed.), *Gramsci in Europa e in America*. Editori Laterza, Bari-Roma, 1995, págs. 27-53.

«Karl Marx», en Esteve Oroval (Ed.), *Noves aproximacions a la història del pensament econòmic*. Vic, Eumo Editorial, 1995, pp. 63-83.

«La crisis actual: perspectiva sociocultural», en F. Fernández Buey, J. García Roca, A. Pérez de Calleja y D. Velasco Criado, *Crisis industrial y cultura de la solidaridad*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995, pp. 25-48.

«Esquema para una intervención sobre marxismo hoy», en Colectivos de estudios marxistas (coord.), *Marxismo y sociedad. Propuestas para un debate*, Sevilla, Muñoz Moya y Montraveta editores, 1995, pp. 239-244.

«Muerte del viejo marxismo y resurrección del difunto el día menos pensado del siglo XXI», en *Ibidem*, pp. 245-250.

«Note per lo studio della diffusione dell'opera di Gramsci in Spagna», en *Gramsci nel mondo. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani* (Formia, 25-28 ottobre 1989), Fondazione Istituto Gramsci, Roma, 1995, pp. 61-78.

«Sobre *Derecha e izquierda* de Norberto Bobbio», en AAVV, *Las claves del debate*. Taurus, Madrid, 1995, pp. 99-109 [Mesa redonda «Derecha e izquierda: la cultura»]

«Cinc enjeux pour un programme de civilisation», en AAVV [E. Morin, R. Petrella, B. Trentin y otros], *Europe, défi de civilisation*. Actes du colloque del Forum Alternatives Européenes, au Senat de Paris, des 2/3 février 1996. Paris, FAE, 1996, pp. 95-97.

«Dialéctica de la esperanza utópica», en AAVV [A. Schaff, I. González Faus, J. M. Díaz Alegría, J. Sempere, E. Rojo y otros], *De la fe a la utopía social. Miscelánea Juan N. García Nieto*. Santander/Barcelona, Sal Tèrrea / Cristianisme i Justícia, 1996, pp. 57-83 (en catalán: «Dialèctica de l'esperança utòpica». *El Temps*, 5 de desembre de 1994, pp. 48-50).



«Cultura obrera y valores alternativos en la obra de Manuel Sacristán», en Salvador López Arnal (editor), *Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y de política educativa*, Barcelona, Ediciones Universitarias de Barcelona, 1997, pp. 37-43.

«En paz con la naturaleza: ética y ecología», en Alicia Durán y Jorge Riechmann (Coord.), *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Editorial Trotta, Madrid, 1998, págs 177-197.

«José María Valverde, comunista cristiano», en *Un camí de compromís i poesia*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 1998, pp. 43-52.

«De la polémica al sistema», en G. Labica, F. Fernández Buey, Juan Trias et al., *Engels y el marxismo*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1998, pp. 73-97.

«Ecología política de la pobreza en la mundialización del capitalismo», en de J. Riechmann y F. Fernández Buey (Coords), *Trabajar sin destruir*, Madrid, Ediciones HOAC, 1998, pp. 35-77.

«Programas sindicales, intereses obreros y reivindicaciones ecologistas en la lucha por un mundo habitable», en *Ibidem*, pp. 133-165. .

«Pour lire le *Manifeste Communiste*», en AAVV, *Le Manifeste Communiste aujourd'hui*. Les Editions de L'Atelier, París, 1998, pp. 11-21 [traducido por J. Rozenkier] .

«Barbarie, tolerancia e igualdad en la diversidad», en Manuel Cruz (Comp.), *Tolerancia o barbarie*. Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 103-119.

«La política como ética de lo colectivo», en F. Álvarez Uría (Comp.), *Neoliberalismo versus democracia*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1998, pp. 26-40 [traducción italiana: «La politica come etica del collettivo», en *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*. A cura di Alberto Burgio e Antonio A. Santucci. Editori Riuniti, Roma, 1999, pp. 282-300].

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

«Reflexiones sobre una guerra y sus consecuencias», en AA.VV [B. Adam, N. Bardos-Feltoronyi, J. Bricmont, H. Clark, J-M. De-Waele, R. El-Kareh, M. Kullashi, F. Lubonja y otros], *Informe sobre el conflicto y la guerra de Kosovo*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1999, pp. 433-452.

«Marxismos y neo-marxismos en el final del siglo XX», en P. Cerezo y J. Mugerza (Eds.), *La filosofía hoy*. Barcelona, Crítica, 2000, pp. 155-165.

«Simone Weil y la comprensión de la desdicha», en A. Valcárcel y R. Romero (Eds), *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla, Hypatia / Instituto Andaluz de la Mujer, 2001, pp. 157-172.

«Economistas y humanistas. Propuestas para un diálogo», en AA.VV, *Economía y derecho ante el siglo XXI*. Valladolid, Editorial Lex Nova, 2001, pp. 125-138.

«Posibilidades de reencuentro entre una cultura científica y una cultura humanística en el cambio de siglo», en Centro Pignatelli (Ed.), *La paz es una cultura*. Seminario de Investigación para la Paz / Departamento del Cultura del Gobierno de Aragón, Zaragoza, 2001, pp. 155-166.

«Lingua, linguaggio e politica in Gramsci», en G. Petronio y M. Paladini Musitelli (Eds.), *Marx e Gramsci: memoria e attualità, Manifestolibri*, Roma, 2001, pp. 197-212 [traducción al italiano de Antonino Firenze].

«Interpretaciones gramscianas en España en los últimos diez años» [traducción al japonés de Koichio Ohara], en AA.VV. *Antonio Gramsci*, Tokio, Shakai Hyouron, 2002, pp. 261-275.

«L'encontre entre cultures. Una perspectiva ètico-política», en Norbert Bilbeny (ed), *Per una ètica intercultural. Reflexions interdisciplinàries*. Barcelona, Editorial Mediterrània / Fundació Jaume Bofill, 2002, pp. 95-109.

«En paix avec la nature: éthique, politique et écologie», en Jean-Marie Harribey et Michael Löwy, (Eds), *Capital contre nature*. Actes du congrès Marx International III, section écologie, collection Actuel Marx Confrontation, París, PUF, 2003 (cap. IX).

«Gramsci no mundo de hoje», en International Gramsci Society, *Leer Gramsci, entender a realidade*, al cuidado de Carlos Nelson Coutinho y Andréa de Paula Teixeira, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 2003, pp. 27-38 [traducción italiana: «Gramsci nel mondo di oggi», en *Gramsci, il suo e il nostro tempo*, a cura di Rita Medici, Annali Istituto Gramsci Emilia-Romagna, CLUEB, Bologna, 2006, pp. 47-56].

«Qué se puede hacer para evitar el racismo y la xenofobia», en Manuel Delgado (ed.), *Inmigración y cultura*. Barcelona, Centre de Cultura Contemporània (CCCB), 2003, pp. 87-104.

«Sobre el pacifismo de Albert Einstein», en Enric Prat (ed), *Pensamiento pacifista*, Barcelona, Icaria, 2004, pp. 65-85.

«Els moviments socials alternatius: un balanç», en Enric Prat (coord.), *El moviments socials a la Catalunya contemporània*. Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2004, pp. 21-50 [edición castellana: «Los movimientos sociales: un balance», en Carlos Alberto Molina Gómez y Harold Viafara Sandoval (compiladores), *Cambiar la mirada. Diez ensayos sobre Educación, Ciudad y Socie-*

dad, Palmira, Fundación Universitaria Luis Amigó (Colombia), marzo de 2004, pp. 299-331] .

«Da invenção do príncipe moderno à controvérsia sobre o príncipe pós-moderno», en Dênis de Moraes (org.), *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*, Río de Janiero-Sao Paulo Editora Record, 2004, págs. 121-146 [«De la invención del príncipe moderno a la controversia sobre el príncipe postmoderno», en Àngels Martínez i Castells, Raül Digón i Luis Juberías (editors), *Ciutadania i participació política*, Barcelona, Fundació Pere Ardiaca, 2005, pp. 67-71]

«Entre civilización y barbarie», en AA.VV., *Fronteras. Debat de Barcelona*, Barcelona, CCCB / Fundació Collserola, 2004, pp. 33-44.

«Sobre la calidad de la enseñanza en la Universidad», en M. G. García Calavia y E. Cano (coords), *¿Hacia dónde va la universidad?*, Valencia, Editorial Germania, 2005, pp. 31-45.

«La influencia del pensamiento marxista en los militantes cristianos», en José María Castells, José Hurtado y Josep Maria Margenat (eds.), *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005, pp. 83-100.

«Ideas en torno a una tercera cultura», en Jorge Riechmann (Coord.), *Perdurar en un planeta habitable. Ciencias, tecnología y sostenibilidad*, Barcelona, Icaria, 2006, pp. 363-389.

«Dues reflexions sobre immigració: immigració. Propostes constructives», en H. C. Silveira, Quim Cornelles i Lluís Juberías (editors), *Immigració i ciutadania. Reptes de la Catalunya del segle XXI*, Barcelona, Fundació Pere Ardiaca, 2006, pp. 349-362.

«Un maestro al que gustaba visitar talleres de imprenta», en Joan Benach, Xavier Juncosa y Salvador López Arnal (eds), *Del pensar; del vivir; del hacer*. Barcelona, El Viejo Topo, 2006, pp. 50-52.

«Manuel Sacristán en el mundo de las ideas», en Salvador López Arnal e Iñaki Vázquez Álvarez (eds), *El legado de un maestro*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2007, pp. 31-40.

«Ideas para una cultura de la paz», en E. Prat (Ed.). *El moviment per la pau a Catalunya: passat, present i futur*, Barcelona, Generalitat de Catalunya/ UAB, 2007, pp. 260-267.

»Sobre la actualidad de Bartolomé de las Casas», en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2007, pp. 185-200.

«Llegint la lletra menuda», en Francesc Torralba, *Els mestres de la sospita. Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2007, pp. 145-150.

«Sobre el viatge en el segle XVIII», en AA.VV, *Roda el món. El viatge, 2007-2008: Tràveling circular*, Museu de Mataró/Patronat Municipal de Cultura de Mataró, 2008, pp. 61-70.

«Sobre poder y libertad», en Caterina García y Ángel J. Rodrigo, *La seguridad comprometida. Nuevos desafíos, amenazas y conflictos armados*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 169-174.

«Sobre multiconfesionalidad» en Sami Naïr (ed), *Democracia y responsabilidad. Las caricaturas de Mahoma y la libertad de expresión*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2008, pp. 111-139.

«La barbarie», en *El ensayo español siglo XX* (edición de Jordi Gracia y Domingo Ródenas, Barcelona, Crítica 2009, pp. 956-963)

«Sobre algunos problemas que se plantan en el estudio de los movimientos sociales», en Enric Prat, Mercè Renom, M. Luz Retuerta (dir) y Esther Hachuel (coord.), *Constructos de consciència i de canvi. Una aproximació als moviments socials des del Baix Llobregat*, Ediciones del Llobregat, Centre d'Estudis Comarcals del Baix Llobregat, 2009, pp. 53-66.

«Querido Kalve...», en Juan Kalvellido, *Pazlestina*, Barcelona, El Viejo Topo, 2009, pp. 52-53.

«Cuatro notas sobre el papel del historiador en la sociedad», en Mauricio Janué i Miret (editor), *Pensar històricament. Ètica, ensenyament i usos de la història*, Valencia, PUV, 2009, pp. 39-56.

«¿Qué democracia queríamos los comunistas?» En Bueno Lluch, Manuel y Gálvez Biseca, Sergio (ed.), *Nosotros los comunistas. Memoria, identidad e historia social*, Fundación de Investigaciones Marxistas/Atrapasueños, Sevilla, 2009.

«Language and Politics in Gramsci», en Peters Ivers and Rocco Lacorte (edited by), *Gramsci, Language, and translation*, Maryland, Lexington Books, 2010, pp. 227-241.

«Sociedad civil y memoria histórica», en Elisabet Almeda Samaranch (coord.), *Diàlegs per a la memòria*, Barcelona, Memorial Democràtic-Generalitat de Catalunya, 2010, pp. 27-32.

«Glosa a un texto de Simone Weil sobre estado y religión», en *Llibertat religiosa en un estat laic. VI Congrés de l'Associació Cristianisme al segle XXI*, Barcelona, Editorial Claret (pròleg de Casimir Martí), 2010, pp. 172-179.

«La filosofía de la paz en la historia», en Francisco Fernández Buey, Jordi Mir y Enric Prat (editores), *Filosofía de la paz*, Barcelona, Icaria, 2010, pp. 9-34.

«Bartolomé de Las Casas en la controversia de Valladolid (1550-1551)», en Araceli Mondragón y Francisco Piñón (coordinadores), *Bartolomé de Las Casas: proyecto y utopía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, pp. 57-94.

«Sobre el encuentro entre culturas. Una perspectiva ético-política», en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coordinadores), *Interculturalidad. Historias, experiencias y utopías*, México DF, Universidad Intercultural del Estado de México, 2010, pp. 71-81.

«Sobre la recepción de Albert Camus en España», en Hélène Rufat (editora), *Albert Camus. Pour l'Espagne: Discours de liberté*, Barcelona, PPU-UPF, 2011, pp. 283-293.

«Apropiación del futuro: revuelta estudiantil y autogestión durante el tardo-franquismo y la transición», en AA.AA., *Desacuerdos. Sobre arte, políticas y esfera pública en el Estado español*, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona et alteri, 2011, pp. 161-181.

«Utopia», en AA.VV., *Salvat-Papasseit poetavantguardistacatalà*, Barcelona, Edicions 62-Generalitat de Catalunya, 2011, pp. 68-69.

### **Cuadernos, separatas**

«L'abundància miserable», *Quaderns d'alliberament*, nº 5, 1980, pp. 49-59.

«La filosofía de Galvano della Volpe en el marxismo italiano de la segunda postguerra». Resumen de la tesis doctoral presentada para aspirar al grado de Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación, Barcelona, Centre de Publicacions, Intercanvi científic i extensió universitària de la UB, 1982.

«El marxismo ante la crisis de civilización», *Marxisme Avui*. Fundació Alfons Comín, Col.lecció Memòria, 9, Barcelona, noviembre de 1987, pp.33-44.

«Marx leyendo a Hölderlin», *Eutopías 2º Época/ Documentos de trabajo*. Publicaciones del Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo de la Universitat de València, vol. 87, Valencia, 1995, 23 páginas.

«Ideas para un programa socialista ecológicamente fundamentado», *Utopia d'Estudis Socials del Baix Llobregat*, 3, 1991, 27 páginas.

«Tres artigos. Sobre o movimento estudiantil e a universidade», Comité aberto Facultade de Ciencias Económicas e Empresariais (Santiago de Compostela, octubre de 1992).

«Anem cap a un Estat universal?», en VV.AA., *L'estat de l'Estat*, Quaderns de la Fundació Joan Maragall Cristianisme i Justícia, nº 45, Barcelona, Editorial Claret, 1999, pp. 7-15.

«Marx por Marx», antología para la exposición «Faros del siglo XX» del CCCB (Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona), en colaboración de Máximo. Del 3 de diciembre de 1998 al 3 de enero de 1999 [Biblioteca UPF]

«Cultura y culturas en la época de la globalización», en AA.VV., *La globalización económica. Incidencia en las relaciones sociales y económicas*. Cuadernos de Derecho Judicial, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2002, pp. 189-214.

«Memoria personal de la fundación del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB) (1965-1966)», *Hispania nova*. Revista de Historia Contemporánea, nº 6, 2006. Separata.

### **Ediciones (de libros y revistas)**

Valentino Gerratana, *Investigaciones sobre la historia del marxismo I y II*. Barcelona, Hipótesis-Grijalbo, 1975.

*Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1977.

*Materiales*. Extraordinario nº 1 («Documentos del movimiento universitario bajo el franquismo»), 1977.

Antonio Gramsci, *Para la reforma moral e intelectual*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1998 (Introducción de Antonio A. Santucci. La bibliografía seleccionada al final del volumen es también del editor).

*Engels y el marxismo*. Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1998 [con Georges Labica, Juan Trías et alteri]

*Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecologismo*. Madrid, Ediciones HOAC, 1998 [con Jorge Riechmann, como coordinadores].

Ernesto Gue Guevara, *Escritos revolucionarios*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1999 (La bibliografía seleccionada al final del volumen es también del editor).

Bartolomé de las Casas, *Cristianismo y defensa del indio americano*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1999 (La bibliografía seleccionada al final del volumen es del editor).

*De la Primavera de Praga al marxismo ecologistas. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004 (con Salvador López Arnal).

*Filosofía de la paz*, Barcelona, Icaria, 2010 (con Jordi Mir y Enric Prat).

166

### Prólogos, notas introductorias, presentaciones

Prólogo a Galvano della Volpe, *Historia del gusto*, Madrid, Comunicación, 1972, pp. 9-35 (firmado como «Comunicación»).

«Charles Fourier y los elementos positivos de la utopía». Prólogo de Charles Fourier, *El extravío de la razón*, Barcelona, Hipótesis-Grijalbo, 1974, pp. 5-34.

«Presentación» de L. Geymonat, G. Giorello y S. Tagliagambe, *Ciencia y materialismo*. Barcelona, Hipótesis-Grijalbo, 1975, p. 4.

«En un mundo en crisis», prólogo a Antonio Gramsci, Amadeo Bordiga, *Debate sobre los consejos de fábrica*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975, pp. 11-54.

Presentación de Anton Pannekoek, Karl Korsch, Paul Mattick, *Crítica del bolchevismo*, Anagrama, 1976

»Nota introductoria» a Lucio Colletti, *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 5-8.

«Introducción», en Francisco Fernández Buey (editor), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 7-35.

«El marxismo italiano entre la lúcida desesperación y el equilibrio en la crisis», en Instituto Gramsci, *El marxismo italiano de los años 60*, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 9-17 (y texto de solapa).

«Presentación» de Natividad de la Red Vega, *Solidaridad y ayuda mutua en una comarca de Castilla y León*, Valladolid, Institución Cultural Simancas, 1986, pp. 7-10.

«Prólogo» a Javier Delgado, *El peso del humo*, Universidad de Zaragoza, Secretaría de Prensas Universitarias, 1988, pp. 4-6.

«Amor y revolución», prólogo a Antonio Gramsci, *Cartas a Yulca*. Barcelona, Crítica, 1989, pp. 7-13.

«Florecimiento de la conciencia, alegría de la lucidez», prólogo a Félix Novales, *El tazón de hierro*. Barcelona, Crítica, 1989, pp. 7-15.

«Prólogo» a R. Díaz Salazar, *El proyecto de Gramsci*. Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 9-20.

«Prólogo» a Jorge Riechmann, *Los verdes alemanes*, Granada, Ecorama, 1994, pp. XI-XVI.

«Prólogo» a Manuel Sacristán Luzón, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 7-22.

«Para leer el *Manifiesto Comunista*», prólogo a Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*, Barcelona, El Viejo Topo, 1997, pp. 5-21 (también en K Marx, F Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid, Utopías, 1998, edición de Manuel Monereo, pp. 9-26).

«El món vist des de baix», Presentación de AA.VV [X. Alegre, M. Vázquez Montalbán, Luis de Sebastián, Antoni Comín, Ignasi de Senillosa, J.I. González Faus, *Mundialització...o conquesta? Cristianisme i Justícia*/ Editorial Claret, Barcelona, 1999, págs. 7-17 [Edición en castellano: *¿Mundialización o conquista?*, Cristianisme i Justícia/ Sal Terrae, Santander, 1999, pp. 9-16]

«Ernesto »Che« Guevara, ayer y hoy». Introducción a Ernesto Gue Guevara, *Escritos revolucionarios*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1999, pp. 7-22

«Introducción» a Bartolomé de las Casas, *Cristianismo y defensa del indio americano*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1999, pp. 7-25.

«Nota sobre esta edición», Bartolomé de las Casas, *Cristianismo y defensa del indio americano*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1999, pp. 27-28.

«Prólogo» a Alexandr Zinoviev, *La caída del imperio del mal. Ensayo sobre la tragedia de Rusia*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1999, pp. 9-22.

«Para un balance sobre la evolución y estado actual de los movimientos sociales». Prólogo a la 2ª edición de *Redes que dan libertad*. Barcelona, Paidós, 1999 [con Jorge Riechmann].

«El Marx enamorado», introducción a Karl Marx, *Poemas*. Barcelona, El Viejo Topo, 2000, págs. 7-24 (edición de Francisco Jaymes y Marcos Fonz).

«Prólogo» a José María Valverde, *Obras completas, vol. 4: Historia de las mentalidades*. Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 9-22.

«El profeta desarmado, pero republicano» y «Guía para la lectura de Savonarola», como Introducción a Girolamo Savonarola, *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos*. Madrid, Los Libros de la Catarata, col. «Clásicos del pensamiento crítico», 2000, pp. 9-49 y 133-149.

«Prólogo» a Edward Reiss, *Una guía para entender a Marx*, Madrid, Siglo Veintiuno de España editores, 2000, pp. XI-XVI.

«Prólogo» a Manuel Monereo, *Con su propia cabeza. El socialismo en la obra y la vida del Che*. Barcelona, El Viejo Topo, 2001, pp. 11-17.

«Introducción» a *De la Primavera de Praga al marxismo ecologistas. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004, pp. 9-34.



«Prólogo» a Manuel Sacristán Luzón, *Seis conferencias*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005 (edición de Salvador López Arnal), pp. 9-20.

«Cuando nació *El Viejo Topo*. Un recuerdo personal». Prólogo a Jordi Mir (editor), *El Viejo Topo. Treinta años después. Cuando la participación es la fuerza. Antología facsímil de textos publicados entre 1976 y 1982*, Barcelona, El Viejo Topo, 2006, pp. 13-17.

«Prólogo» a Enric Prat, *Moviéndose por la paz. De Pax Christi a las movilizaciones contra la guerra*, Editorial Hacer, Barcelona, 2006, pp. IX-XXII.

«Filosofía de la sostenibilidad», en Jorge Riechmann, *Biomimesis*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006, pp. 9-22.

«Prólogo» a Simone Weil, *Escritos históricos y políticos*, Madrid, Editorial Trotta, 2007 (traducción de Agustín López y María Tabuyo), pp. 11-31.

«Prólogo» a J. Espasandín y P. Iglesias, *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*, Barcelona, El Viejo Topo/CEPS/Fundación Europa de los Ciudadanos, 2007, pp. 13-27.

«Prólogo» a Antonio Gramsci, *Cartas desde la cárcel*, Madrid, Veintisiete letras, 2010, pp. VII-XLVIII (traducción de Esther Benítez).

«A modo de prefacio: ‘Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización: ecología política de la pobreza y decrecimiento», en Jorge Riechmann, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, Madrid, Los libros de la Catarata 2012, pp. 11-25 [Publicado inicialmente en *Nostromo. Revista crítica latinoamericana* [número monográfico sobre «Crisis ambiental, neo-extractivismo y antagonismo social, año V, nº 5, otoño de 2011-invierno de 2012]

### Artículos y notas

«Heidegger ante el humanismo», en *Realidad*, año II, nº 4, noviembre-diciembre de 1964, pp. 21-44 [en colaboración de Joaquim Sempere. Firmado como A. Domenech y J. Bru]

«La actual sindicalización de los problemas políticos», *Presencia*, nº 78, diciembre de 1966 (con Neus Porta).

«El dogmatismo de los literatos», *Realidad*, septiembre de 1968 .

«Sobre els problemes dels intel·lectuals, professionals i artistes», *Veritat*, nº 1, II época, pp. 2-4.

«Les eleccions franceses, el P.C.F. i Marx o l'art de confondre-ho tot des d'una opció cristiana», *Veritat*, nº 1, II época, p. 7.

«Professionals i intel·lectuals en lluita», *Veritat*, nº 3, II época, p. 1 y 8-9.

«Sobre la discusión en torno al convenio colectivo de la enseñanza privada y la necesidad de poner en marcha una campaña de elecciones sindicales en este campo». Documento del movimiento de enseñanza. Finales de 1971 [\*] Biblioteca UPF.

«Tareas actuales en el frente de la enseñanza privada (documentos para discusión interna)». Sin fecha. Nota del material: «Elaborado en base a la discusión habida entre militantes del PSUC del frente de la enseñanza privada de distintos puntos de Cataluña» [\*] Biblioteca UPF.

«Radovan Richta, Progreso técnico y democracia» (febrero 1971). *CAU (Construcción, Arquitectura, Urbanismo)*, nº. 13, mayo/junio 1972, nº 14 julio/agosto 1972 [\*]

«Una crítica de la ideología contemporánea. Galvano Della Volpe» (mayo 1971). *CAU (Construcción, Arquitectura, Urbanismo)*, nº. 13, mayo/junio 1972, nº 14 julio/agosto 1972 [\*]

«En torno a la *Sociología de las nacionalidades*. Notas críticas a un libro de J. Busquets» (julio 1971). *CAU (Construcción, Arquitectura, Urbanismo)*, nº. 13, mayo/junio 1972, nº 14 julio/agosto 1972 [\*]

«Alberto Arbasino. *OFF-OFF*» (diciembre 1971). *CAU (Construcción, Arquitectura, Urbanismo)*, nº. 13, mayo/junio 1972, nº 14 julio/agosto 1972 [\*]

«Bertolt Brech. *Formalisme i realisme*» (marzo 1972). *CAU (Construcción, Arquitectura, Urbanismo)*, nº. 13, mayo/junio 1972, nº 14 julio/agosto 1972 [\*]

«Sobre el oportunismo en los movimientos de masas», *Universitat*, Extraordinari nº 1, abril, 1972, pp. 2-7.

«Gramsci, en España», *Triunfo*, nº 546, 17 de marzo de 1973, pp. 50-51.

«Proyecto de informe: sobre las líneas generales de una política de los profesores comunistas en el seno del movimiento universitario del D. U. De Cataluña». Barcelona, 23 de julio de 1974 [Biblioteca UPF]

«Sobre el Sindicat Democràtic d'Estudiants de la Universitat de Barcelona», *Universitat*. Revista universitària del Partit Socialista Unificat de Catalunya, any 17, nova època, número 6, desembre 1974- gener 1975 (firmado como Mauro Montero).

«Della Volpe/Lukács. Notas para situar una polémica en el marxismo contemporáneo», en *Zona Abierta*, nº 5, otoño 1975/1976, páginas 17-43.

«Notas indicativas para el estudio del método de Marx». Escuela de Sociología, 1975-1976.

«Los herederos de Marx», en *El Viejo Topo*, nº 1, octubre de 1976, pp. 5-9.

«La obra de Gramsci en España», en *El Viejo Topo*, nº 2, noviembre de 1976, pp. 43-44.

«Mesa redonda: una estrategia nueva para la Universidad». *Cuadernos de Pedagogía*, suplemento 4, diciembre de 1976, pp. 16-23 (junto a Manuel Sacristán, Joan Prats, José Luis Sureda, Borja de Riquer et alteri)

«Sobre la entrevista política», *Materiales*, nº 1, enero-febrero de 1977, pp. 89-93. Sin firma [\*]

«Marxismo y ortodoxa», en *Ibidem*, pp. 97-98. No firmado [\*]

«Editorial», en *Ibidem*, pp. 3-5.

«Nota introductoria», en *Materiales*, extraordinario nº 1 («Documentos del movimiento universitario bajo el franquismo»), 1977, pp. 1-6.

«La banalidad institucionalizada», *El Viejo Topo*, nº 5, febrero de 1977, pp. 7-10.

«La insólita, aunque breve, experiencia de un sindicato democrático bajo el fascismo», *Materiales*, nº 2, marzo-abril 1977, pp. 71-81.

«El movimiento universitario bajo el franquismo». *Ibidem*, pp. 49-70 [con Rafael Argullol y Alejandro Pérez]

«Notas sobre Gramsci consejista con algunos problemas de hoy como fondo», *El Viejo Topo*, nº 7, abril de 1977, pp. 21-25.

«Los comunistas y las democracias (Respuesta a Jordi Borja)», *Materiales*, nº 3, mayo-junio de 1977, pp. 5-23.

«Sobre voluntarismo y realismo político». *Ibidem*, pp. 105-107. Texto no firma [\*]

«A propósito del libro de Santiago Carrillo «Eurocomunismo y Estado». *Materiales*, nº 4, julio-agosto de 1977, pp. 5-17 (como parte del «Consejo de Redacción» de *Materiales* de Barcelona, firmante del artículo).

«Proyecto de constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Nota de la redacción», *Materiales*, nº 5, septiembre-octubre de 1977, pp. 147-151 (firmado como «Materiales»)

«Editorial». *Ibidem*, pp. 3-5 [\*]

«Editorial», *Materiales*, nº 6, noviembre-diciembre de 1977, pp. 3-4 (Firmado: Materiales)

«Nota introductoria». *Materiales*, extraordinario nº 2 (dedicado a Gramsci), 1977, pp. 3-6 (firmado Materiales)

«Antonio Gramsci y los orígenes del fascismo italiano». *Ibidem*, pp. 7-27.

«Crise, abandon ou autocritique du léninisme», en *Dialectiques*, automne 1978, nº 24-25, pp. 135-139 (traducido de l'espanyol par David Kaisergruber).

«Sobre algunos aspectos del Proyecto del Programa del PSUC». *Materiales*, nº 7, enero-febrero de 1978, pp. 31-46.

«Editorial». *Ibidem*, pp. 3-4 (sin firma)

«¿Leninismo?», *El Correo catalán*, 5 de junio de 1978

«Editorial». *Materiales*, nº 9, mayo-junio de 1978, pp. 3-4. Sin firma. [\*]

«Organizaçao unitária de trabalhadores: un proyecto de programa revolucionario para Portugal. Nota de la redacción». *Ibidem*, pp. 107-108 [\*]

«La revolución rusa como problema histórico». *El Viejo Topo*, extra 2, 1978, pp. 6-9.

«Apuntes para un debate sobre el ideario comunista», *El Viejo Topo*, nº 28, enero 1979.

«Wolfgang Harich: ¿Retorno a Babeuf o a Diógenes de Sinope?», *Askatasuna. Revista libertaria de Euskadi*, número 2, IIa época, julio-agosto 1979, pp. 61-62 (firmado como Eloy Seguí).

«¿Qué nos enseñó Herbert Marcuse», *Askatasuna. Por la libertad contra la barbarie*, 15 de septiembre–15 de octubre de 1979, pp. 60-61 (firmado como Eloy Seguí).

«Fin del desencanto. ¿Final del encantamiento?», *mientras tanto*, nº 1, noviembre / diciembre de 1979, pp. 9-11.

«Italia y nosotros (Sobre algunas valoraciones recientes de la situación italiana)», *Ibidem*, pp. 93-105

«La plétora miserable». *Zona Universitaria*, nº 1, diciembre 1979-gener 1980, pp. 30-32.

«Abstención y particularismos: dos aspectos de la crisis social española», en *mientras tanto*, nº 3, marzo-abril de 1980, pp. 12-16.

«Sobre la crisis y los intentos de reformular el ideario comunista (I)», *Ibidem*, pp. 91-114.

«Entre el secreto y el espectáculo», *mientras tanto*, nº 4, mayo-junio 1980, pp. 3-7.

«Sobre la crisis y los intentos de reformular el ideario comunista (y II)», *Ibidem*, pp. 43-77.

«Respuesta a Josep Maria Fradera», *mientras tanto*, nº 5, julio-agosto 1980, pp. 20-24.

«Viejos aires de Italia: misericordia y radicalismo interclasista», *mientras tanto*, nº 6, enero de 1981, pp. 13-16.

«Carta de la redacción», *mientras tanto*, nº 7, primavera de 1981, pp. 3-12 [firmado: «La Redacción»]

«La pobreza en la calle (Variación sobre un tema de Brecht)», *Ibidem*, pp. 13-16.

«La violencia política», *mientras tanto*, nº 8, verano de 1981, pp. 27-32.

«Parabellum», *mientras tanto*, nº 9, octubre de 1981, pp. 17-23 [con Juan-Ramón Capella]

«Tercera reunión de los suscriptores de *mientras tanto*», *mientras tanto*, nº 10, diciembre de 1981, pp. 11-12 (firmado «La redacción»).

«Notas sobre el movimiento obrero europeo ante la cuestión polaca», *mientras tanto*, nº 11, abril de 1982, pp. 33-52.

«Carta de la Redacción». *Ibidem*, pp. 3-5 (firmado «La redacción»).

«Las opiniones de Kart Marx sobre arte y literatura», *mientras tanto*, nº 13, abril de 1983, pp. 33-53.

«Carta de la redacción». *Ibidem*, pp. 3-14. Texto no firmado.

«La obra de Kart Marx y las ciencias sociales», *El Norte de Castilla*, abril 1983

«Nuestro Marx», *mientras tanto*, nº 16-17 («Karl Marx, 1883-1983»), agosto-noviembre de 1983, pp. 57-80.

«Los gustos y las opiniones de Karl Marx sobre cuestiones literarias y artísticas», *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, 1984, nº 9, especial dedicado a Marx.

«Evolución de las opiniones de Karl Marx sobre Rusia (I)», *mientras tanto*, nº 19, julio de 1984, pp. 101-136.

«Evolución de las ideas de Karl Marx sobre Rusia (II)», *mientras tanto*, nº 20, octubre de 1984, pp. 84-131.

«Carta de la redacción», *mientras tanto*, nº 22, febrero de 1985, pp. 3-18 [Firmado «La Redacción»]

«El pez cornudo en el estanque helado». *El País* (Libros), 28 de abril de 1985, pp. 1-2.

«La iniciativa de Palmiro Togliatti en 1954 acerca del peligro de guerra nuclear», *mientras tanto*, nº 23, mayo de 1985, pp. 77-86.

«Marxismo en España», *Sistema*, nº 66, mayo de 1985, pp. 25-42.

«El destino de los moralmente fuertes». *El País*-Libros, 1 de septiembre de 1985, p. 3.

«En la muerte de Manuel Sacristán. Último adiós a un amigo imprescindible», *mientras tanto*, nº 24, septiembre de 1985, pp. 3-5 [firmado como «Mientras tanto»].

«En el centenario de su nacimiento: el viejo Lukács como teórico político», *mientras tanto*, nº 24, septiembre 1985, pp. 14-18.

«Manuel Sacristán y la política». *Papeles de la FIM*, nº 14-15, 1985, pp. 33-44.

«¿Qué fue Manuel Sacristán para Comisiones Obreras?», 2 de octubre de 1985. Biblioteca UPF.

«Dos sugerencias de MSL sobre política universitaria». Intervención en el homenaje a MSL organizado por la Facultad de Derecho de la UB, 24 de octubre de 1985. Biblioteca UPF..

«¿Y por qué no disolver democráticamente al pueblo?», *mientras tanto*, nº 25 1/2, febrero de 1986, pp. 7-18.

«Carta de la redacción», *Ibidem*, pp. 3-6 [\*].

«Tal como éramos». *El País*, 12 de marzo de 1986, pp. 11-12.

«Apunte para un diálogo entre insumisos», *mientras tanto*, nº 26, mayo de 1986, pp. 61-81 [con Víctor Ríos]

«La sinistra spagnola e Gramsci», *Rinascita*, nº 33, anno 43, 30 de agosto de 1986, pp. 28-30.

«De la polémica al sistema». Enero de 1987. Biblioteca UPF.

- «Las razones de Albert Einstein (I)», *mientras tanto* n° 28, enero de 1987, pp. 23-40.
- «E d'improvviso divenne il pensatore più letto», *Rinascita*, n° 8, anno 44, 28 febbraio 1987, p. 31.
- «Las razones de Albert Einstein (II). Su filosofía moral y política», *mientras tanto* n° 29, marzo de 1987, pp. 23-43.
- «Estudiantes en la calle», en *Ibidem*, p. 17-22 [con Juan Ramón Capella]
- «Su aventura no fue de insulas sino de encrucijadas», *mientras tanto*, n° 30-31, mayo de 1987, pp. 57-79.
- «Presentación». *Ibidem*, p. 3 [firmado como «El colectivo editor de *mientras tanto*»]
- «Ideas nuevas y cabos sueltos en la consideración teórica de la ciencia», *Anuario de estudios económicos y empresariales de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Valladolid*. Secretariado de Publicaciones, n° 2, 1987, pp. 169-186.
- «El destino de la izquierda: I. Apunte para un diálogo entre insumisos», *Noticias Obreras*, n° 956-957, 16 de julio al 15 de agosto de 1987, pp. 35-50.
- «Las razones de Albert Einstein (y III)», *mientras tanto* n° 32, octubre de 1987, pp. 25-54.
- «Castilla y León. Granero y basurero nuclear de España», *Ibidem*, pp. 3-9.
- «Una nueva forma de pensar frente al militarismo y la militarización», *Iglesia viva*, n° 129, 1987, pp. 325-329.
- «Marxismos e ideologías» <Reseña de la traducción catalana de Jordi Moners y Sinyol de *Die deutsche Ideologie* de Marx y Engels>, *mientras tanto*, n° 33, diciembre de 1987, pp. 119-124 (En versión catalana en el suplemento *Quadern* de *El País*, edición catalana, 17/XII/1987).
- «Sobre la Universidad desde Ortega y Sacristán», *mientras tanto* n° 34, primavera de 1988, pp. 19-38 [Reproducido en *Cadernos de Educação Pública*, 1989, pp. 21-29]
- «¿Fue realmente el movimiento del 68 sólo un comienzo?». *Ibidem*, pp. 3-8 (Versión catalana: «Fou realment el moviment del 68 només un començament?», *Ressó de Ponent*, núm. 61, maig de 1988, pp. 9-11).
- «Carta de la redacción». *mientras tanto*, n° 35, octubre de 1988, pp. 3-9 (Firmado: «mientras tanto»]
- «La universidad veinte años después: mercantilización y corporativismo», *mientras tanto* n° 36-37, invierno de 1988, pp. 37-59 [reproducido en *Revista de Educação*

publica de la Universidad Federal de Mato Grosso (Cuiabá, Brasil) nº 01, octubre de 1992, págs. 38-51]

Presentación: «1968 y nosotros». *mientras tanto* nº 36-37, invierno de 1988, pp. 31-36. Sin firma. [\*]

«Carta de la redacción». *Ibidem*, pp. 3-16 (firmado: «La redacción de *mientras tanto*»).

«El clasicismo de Manuel Sacristán», *Un ángel más* nº 5, Valladolid, invierno de 1988-1989, pp. 57-66.

«Políticas demográficas y vocación democrática», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº 2, enero/abril de 1989, pp. 225-239.

«El marxismo ante la crisis de civilización», *mientras tanto* nº 38, primavera de 1989 [Reproducido en AAVV, *Marxisme avui*, Barcelona, Fundació A.C. Comín, 1989], pp. 59-72.

«Carl Schmitt en el barco negrero», *Sistema* nº 90, mayo de 1989.

«Programas sindicales, intereses obreros y reivindicaciones ecologistas», *Noticias obreras*, núm.1008, septiembre de 1989, pp. 17-26.

«La ricerca per la pace in Spagna», *Giano. Ricerche per la pace* nº 3, Roma, 1989, pp. 140-142.

«Contaminación, ciencia y sociedad», *El País*, 13 de enero de 1990

«Notas para el estudio de la difusión de la obra de Antonio Gramsci en España», *Arbor*, nº 530, tomo CXXXV, febrero de 1990, pp. 49-90.

«Ecología y Tercer Mundo», *Misión abierta*, nº 2, 1990, pp. 73-77.

«Carta de la Redacción», *mientras tanto*, nº 40, primavera de 1990, pp. 3-7 [firmado «*mientras tanto*»]

«Al final de una historia, con sombrío optimismo», *Ibidem*, pp. 37-46 [con Víctor Ríos]

«Programas sindicales, intereses obreros y reivindicaciones ecologistas en la lucha por un mundo habitable», *mientras tanto* nº 41, verano de 1990, pp. 31-56 [Reproducido en *Cuadernos de Relaciones Laborales*, nº 1, 1992, pp. 221-243. Versión ampliada del artículo publicado en *Noticias Obreras* anteriormente referenciado]

«Las catástrofes fuerzan un cambio», *Novagestió*, julio 1990, año VI, extra 11, p. 6.



- «Descendiendo de las cumbres abismales». *El País*, 25 de julio de 1990, pp. 9-10.
- «Marxismos contra la corriente. Un balance de la década de los ochenta». 18 de julio de 1990. Biblioteca UPF.
- «Con quién y cómo hacer ‘la cosa», *mientras tanto*, 42, octubre de 1990, pp. 77-97.
- «Carta de la redacción». *Ibidem*, pp. 3-16. Sin firma [\*]
- «Volver a empezar». *Ibidem*, pp. 18-22 (reproducido en «Volver a empezar», *Pabellón*, nº 2, mayo de 1991, pp. 21-23).
- «La política como ética de lo colectivo». *El País*, 24 de enero de 1991, pp. 11-12.
- «Como marineros que han de reparar su nave en alta mar», *mientras tanto* nº 43, noviembre/diciembre de 1990, pp. 12-17 [Reproducido en *Noticias Obreras*, nº 1.040, del 16 al 31 de enero de 1991, pp. 28-31]
- «Las huellas de nuestra historia». *El País* (Libros), 11 de noviembre de 1990, pp. 10-11.
- «Descendiendo de las cumbres abismales», *Iglesia Viva*, nº 148, 1990, pp. 433-443 [Reproducido en *Boletín CIES* (Coordinación de Investigaciones Económicas y sociales), nº 29-30, 1991, pp. 5-12]. Ampliación texto publicado en *El País* anteriormente referenciado.
- «La ecología política de la pobreza», *El País*, 9 de junio de 1990, p. 12.
- «Veinte años de marxismo en España», *Sistema* nº 100, enero de 1991, pp. 129-142 [Traducción alemana de Annette Schumacher: «Marxismus contra Zeigeist. Eine Bilanz der achtziger Jahre in Spanien», *Tranvia, Revue der Iberischen Halbinsel*, nº 23, dezember 1991, pp. 48-51].
- «La política como ética de lo colectivo». *El País*, 24 de enero de 1991, pp. 11-12 [«Temas de nuestra época. El socialismo humano de Gramsci»]
- «Papel para el forum de debates provisionalmente llamado «La Balsa»». Biblioteca UPF.
- «Dos razones para cambiar de vida». *mientras tanto*, nº 44, enero-febrero de 1991, pp. 11-16.
- «Carta de la redacción». *mientras tanto*, nº 45, marzo-abril de 1991, pp. 3-15 (sin firma).
- «Construir la izquierda europea». *El País*, 22 de abril de 1991, pp. 13-14 [con J. Trías Vejarano]

«¿Moratoria o eutanasia nuclear?» *El País*, 9 de mayo de 1991, pp. 13 [con Enric Tello].

«El viejo Lukács como teórico político», *Realitat*. Revista teórica del PCC, nº 28-29, 1991, pp. 30-32.

«Diversas actitudes ante la guerra», *Páginas. Revista de Humanidades*, nº 7, abril-junio de 1991, pp. 120-121.

«1917 desde 1991», *mientras tanto*, nº 47, pp. 3-4

«Ideas para un enfoque socialista ecológicamente documentado», *mientras tanto*, nº 50, mayo-junio de 1992, pp. 15-34.

«Consideración sobre «el mejor de los mundos posibles», *mientras tanto* nº 51, septiembre / octubre de 1992, pp. 85-106.

«En memoria de Octavi Pelliza». *Ibidem*, pp. 3-4. Sin firma.

«A propósito della controversia tra Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, Rivista del Dipartimento di storia moderna e contemporanea dell'Università di Roma-La Sapienza, nº 2, 1992, pp. 153-187 [Reproducido en castellano en *Boletín americanista*. Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia. Sección de Historia de América, año XXXIII, nº 42-43, Barcelona, 1992-1993, pp. 301-347]

«Algo más que liberales», *Boletín CIES*, nº 33-34, marzo-junio de 1992, pp. 39-42 [Reproducido en *Realidad*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), nº 38, marzo-abril de 1994, pp. 261-278 y en *El País*, 3 de enero de 1992]

«El ecologismo en la época de la plétora miserable», *Éxodo*, nº 15, septiembre de 1992, pp. 22-28.

«Las virtudes del marxismo», *mientras tanto* nº 52, noviembre / diciembre de 1992, pp. 57-64 [reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), nº 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143].

«Ero staliniano». Anónimo del XX secolo». Diciembre de 1992. Reseña del ensayo de Georges Labica, *Dopo il marxismo-leninismo (Tra ieri e domani)*. Biblioteca UPF <Enviado a la revista L'Indice, 1992>

«Una visión global de la crisis cultural». Conferencia 1993. [Biblioteca UPF]

«El trecho que va del dicho al hecho», *Noticias Obreras*, nº 1086, enero de 1993, pp. 7-11.

178

«Democracia y memoria histórica», *Riff-Raff*, nº 2, primavera de 1993, pp. 3-4 [reproducido en *Dosfilos*, septiembre-octubre de 1993, nº 58, pp. 38-41].

«Carta sobre Félix Novales». 15 de marzo de 1993. Biblioteca UPF.

«Sobre la historia en los tiempos sombríos. Una reflexión acerca de la teoría historiográfica de Josep Fontana», *mientras tanto* nº 53, marzo de 1993, pp. 125-137.

«Drets humans, utopia, condició humana», *Bulletí Unió Catalana d'Hospitals*, nº 24, 1993, pp. 3-5.

«Modesta contribución a la erradicación del fundamentalismo», *El signo del gorrión*, nº 17, 1993, pp. 107-121.

«Corrupción en una democracia realmente existente», *Jueces para la democracia*, nº 20, 3/1993, pp. 3-6 [Nueva versión: junio de 1994. Biblioteca de la UPF]

«Por qué hace falta hoy una alternativa», *Noticias Obreras*, nº 1095, Mayo de 1993, pp. 7-9.

«A los que nacieron en 1968 (aproximadamente)», *El Viejo Topo*, nº 70, diciembre de 1993, pp. 75-77.

«Rusia, el golpe de estado del 4 de octubre y la democracia», *mientras tanto*, nº 56, diciembre 1993-enero de 1994, pp. 19-22.

«El marxismo crítico de Manuel Sacristán», *Dialéctica*, nº 25, Puebla y Ciudad de México (México), primavera de 1994, pp. 109-133 [«Manuel Sacristán, philosophe marxiste spagnol», traducción francesa, por Christina Gallardo y Jacques Texier, *Actuel Marx* nº 15, CNRS-Université de Paris X, 1994, pp. 119-139].

«Remurimiento». Barcelona, 27 de enero de 1994, día de la huelga general [Biblioteca de la UPF], «A José María Valverde/ que ya no puede aguantar más/ este mientras tanto,/ hasta luego»].

«Tres momentos del filosofar de Manuel Sacristán». Febrero-Marzo de 1994 [Materiales curso de doctorado sobre Sacristán]. Biblioteca UPF.

«Tres cartas a Salvador López Arnal». 22, 23 y 24-25 de marzo de 1994 [en torno a Manuel Sacristán y temas anexos]. Biblioteca UPF.

«Programa de historia de la ciencia. Para licenciatura en Humanidades (2º curso Facultad de Humanidades de la UPF)». 11 de abril de 1994, curso 1994-1995. Biblioteca UPF.

«Teoría social, método y literatura. Esquema para una discusión en el programa de doctorado». 15 de mayo de 1994. Biblioteca de la UPF.

«Sobre las mediaciones entre saber científico, programa intelectual y obrar políticamente <Una sugerencia a partir de un tema weberiano>». 1994. Biblioteca UPF

«Si Marx hubiera leído a Hölderlin (y a Leopardi)». Barcelona, julio de 1994. Biblioteca de la UPF.

«Esperando a los bárbaros llegaron los nuestros», *El signo del gorrión*, otoño 1994, nº 6, pp. 41-46.

«Materiales para las conferencias en El Escorial y Valencia». Julio de 1994. Biblioteca UPF.

«Carta a Víctor Ríos». Sobre autodeterminación, federalismo y posiciones de IU. 1 de octubre de 1994 [*El Viejo Topo*, nº 301, febrero de 2013, pp. 36-41].

«Sobre el fin del hombre nuevo», *El País*, 21 de noviembre de 1994 [Cartas al Director], p. 11.

«Las consecuencias directas...», *El hombre y su entorno*, Asociación Naturalista de Valladolid [ANVA], 1994 [¿], p. 11.

«Marxisms Against the Current: Weighing the Decade of the Eighties» (con Carles Muntaner), *Science and Society*, vol. 58, nº 4, winter 1994-1995, pp.471-481.

«Las mujeres en el proyecto europeo: comentarios a la 'Note d'amorçage pour le carrefour d'Echternach». *En pie de paz*, nº. 38-39, 1995, pp. 65-69.

«Il marxismo scomodo di Manuel Sacristán», *Critica marxista*, gennaio-febbraio, 1995, págs. 45-55.

«Para la presentación del libro de Norberto Bobbio. *Derecha e Izquierda*, Madrid, Taurus, 1995», 27 de febrero de 1995. Biblioteca UPF.

«Igualdad y diversidad», *El País*, 23 de marzo de 1995, p. 11.

«Iniciativa para una cultura federalista», *El País*, 13 de noviembre de 1995, p. 2 (edición Cataluña) [Versión previa: «Iniciativa para una cultura federalista (borrador para amigos)». 25 de marzo de 1995. Biblioteca UPF]

«Dialéctica de la esperanza utópica», *El País*, 16 de junio de 1995

«Informe para congreso CC.OO.». Agosto de 1995. Biblioteca de la UPF.

«Un marxista amb vena llibertària». *El País*, 12 de octubre de 1995, p. 3 (edición Cataluña).

180

«La crisis de la idea de progreso: del optimismo burgués al pesimismo postmarxista», *Semiosfera*. Revista Internacional de Humanidades y Tecnología, de la Universidad Carlos III, nº 3/4, primavera-otoño de 1995, pp. 5-23.

«El marxismo crítico de Manuel Sacristán», *mientras tanto* nº 63, otoño de 1995, pp. 131-155.

«Presentación ‘Homenaje a Manuel Sacristán. En el 10º aniversario de su muerte». *Ibidem*, pp. 25-28

«Comunismo y fin de año», *El País*, 2 de enero de 1996, p. 12.

«Las ideas política de Manuel Sacristán». UAB: Bellaterra, 25 de febrero de 1996. Biblioteca UPF.

«Recuerdo de Manuel Sacristán para los jóvenes comunistas de hoy», *Avant*, 20 de març de 1996, p. 12

«¿Odiosas comparaciones?», *El País*, 30 de marzo de 1996, pp. 11-12

«Cambiar de otra manera», *El Ciervo*, nº 541, abril de 1996, p. 20

«Marcha contra el paro (Barcelona, 1 de abril de 1996)», *mientras tanto*, nº 65, primavera de 1996, pp. 3-7.

«Grandes corrientes de solidaridad en el mundo de hoy», *Éxodo*, nº 34, mayo-junio de 1996, pp. 4-11.

«En la muerte de José María Valverde», *mientras tanto*, nº 66, verano-otoño de 1996, pp. 27-32.

«El compromiso de José María Valverde». Texto no fechado. Biblioteca UPF.

«Ecología y pobreza en el Tercer Mundo», *Debate ciudadano*, 1996, pág. 6.

«Ayer, hoy, ¿y mañana?. El PSUC viaje por la historia de un partido a través de catorce instantáneas». *La Vanguardia*, 14 de julio de 1996, p. 23.

«Sobre el pacto PP-CiU. Carta a Víctor Ríos». No fechada. Biblioteca de la UPF.

«Ideas para un programa roji-verde-violeta». *El Viejo Topo*, nº 99, septiembre de 1996, pp. 17-24.

«Poeta y hombre de bien. F Fernández Buey y Rafael Argullol conversan recordando a José María Valverde», *Quimera*, nº 150, septiembre de 1996, pp. 13-18.

«Inmigración y cultura en la Unión Europea», *El País*, 17 de septiembre de 1996.

«Making sense of Elster» (con Carles Muntaner), documento de trabajo Monogramh 95-1 Lses/Nimh, publicado por el Department of Health and Human Services del National Institute of Health. Bethesda, Maryland (USA), 1996, 24 págs.(mimeo).»

«Migrations et nouvelles cultures de la solidarité dans l'Union européenne», *La lettre du Forum Alternatives Européennes*, septiembre de 1996, nº 7, p. 3.

«El docente, intelectual crítico», *Cuadernos de Pedagogía*, nº 251, octubre de 1996, pp. 74-79.

«¿Final de la utopía?», *Razón y fe*. Revista Hispanoamericana de Cultura, tomo 234, nº 1.178, diciembre de 1996, pp. 461-465.

«Para otro concepto de tolerancia», *Ábaco*. Revista de cultura y ciencias sociales, extra nº 9-10 (segunda época), 1996 (Gijón), pp. 7-14.

«Viejas y nuevas razones para volver a decir 'OTAN NO». *En pie de paz*, nº 43, 1997, pp. 31-33

«Cultura de la solidaridad y el desarrollo: ética política», *Papeles de la FIM*, nº 8 (2ª época), 2º semestre de 1997, pp. 11-24.

«Una llengua a l'esquerra. Taula rodona amb Miguel Riera, Eva Serra, Ramon Casares, Ignasi Álvarez y Paco Fernández Buey», *Illacrua*. Actualitat i alternatives, nº 47, juliol de 1997, pp. 12-18.

«Ideas para una cultura federalista», *El Viejo Topo*, nº 111, octubre de 1997, pp. 15-25.

«Sobre la crisis de Izquierda Unida», *mientras tanto*, nº 70, otoño 1997, pp. 3-14.

«Ernesto Guevara, ayer y hoy», *Ibidem*, pp. 35-42.

«Marxismos y neo-marxismos en el final del siglo XX», *Boletín informativo de la Fundación Juan March*, nº 279, abril de 1998, pp. 3-14.

«Manuel Sacristán, Spanish marxist: Breaking the Pact of Silence», *Rethinking marxism*, volume 10, number 2, New York (Summer 1998), pp. 123-138 [con Carles Muntaner].

«Democracia y memoria histórica», en Josefina Cuesta Bustillo (Ed.), «Memoria e historia». *Ayer* (publicación de la Asociación de Historia Contemporánea) nº 32, Marcial Pons, Madrid, 1998, pp. 195-201.

«Autodeterminación y estado federal». Octubre de 1998. Biblioteca de la UPF.

«Nacionalismos». Sin fecha. Biblioteca UPF.

«Sobre el derecho de autodeterminación. Carta a Antonio Navas Robles». 28 de octubre de 1998. Biblioteca UPF.

«Marx (sin ismos)», *Papers*. Revista de Sociología. n° 57, Barcelona, UAB, 1999, pp. 21-32.

«¿De qué hablamos cuando hablamos de comunismo?», *El Viejo Topo*, n° 125, enero de 1999, pp. 21-29.

«La cuestión de la moral en el dominio de la técnica», Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, marzo de 1999. Biblioteca UPF.

«Qué quiere decir ser de izquierda ahora», *Éxodo*, n° 48, marzo-abril de 1999, pp. 20-25.

«Guerra, culturas, izquierda», *El País*, 13 de abril de 1999, p. 11.

«Respuesta a Antonio Elorza». *El País*, 22 de abril de 1999, Cartas al director [También en Revista del Área de Juventud Asamblea Local de Jaén, 1999, p. 3]

«Los bombardeos de la OTAN y Kosovo. Carta a Antonio Navas Robles». 14 de abril de 1999. Biblioteca UPF.

«El mañana, el mañana, el mañana...». *El País*, 27 de junio de 1999

«Desde la óptica de los humoristas-filósofos», *El País*, 30 de enero de 2000

«Filosofía pública y tercera cultura». *El País*, 23 de mayo de 2000

«Sobre marxismo y anarquismo». *La insignia*, 1 de junio de 2000 [http://www.lainsignia.org/2000/junio/cul\\_001.htm](http://www.lainsignia.org/2000/junio/cul_001.htm) [«Über Marxismus und Anarchismus», *Beitrag zur Theorie und Praxis der AMS*, n° 1, enero de 2001. Biblioteca UPF]

«Recuerdo de Valentino Gerratana», *International Gramsci Society Newsletter*, 11, december 2000, Joseph A. Buttigieg Editor, English Department of the University of Notre Dame, pp. 18-24 (también en *mientras tanto*, n° 78, otoño de 2000, pp. 20-26).

«La esperanza utópica. Nunca ha habido ni habrá filosofía moral sin utopías», *Diario de Sevilla*, 31 de diciembre de 2000, p. 21.

«Marx e os marxismos», *Política Democrática*. Revista de Política e Cultura], Brasília, ano 1, n° 1, enero/abril de 2001, pp. 152-164 [traducción al portugués, por Dina Lida Kinoshista y Antonádia Monteiro Borges, del prólogo al libro *Marx (sin ismos)*, 2000, ob cit.]

«Racismo y revisión del concepto de barbarie». 26 de enero de 2001. [http://www.lainsignia.org/2001/enero/cul\\_071.htm](http://www.lainsignia.org/2001/enero/cul_071.htm)

«Un Marx que parece nuevo». 12 de enero de 2001. [http://www.lainsignia.org/2001/enero/cul\\_033.htm](http://www.lainsignia.org/2001/enero/cul_033.htm)

«Comunismo y liberalismo. Entre la utopía y la realidad» Barcelona, CCCB, 30 de enero de 2001. Biblioteca de la UPF.

«Sobre el anteproyecto de Ley de Universidades», *mientras tanto*, nº 81, verano 2001, pp. 24-29.

«Sobre tecnociencia y bioética», parte I, *Revista de Bioética del Conselho Federal de Medicina de Brasil*, vol. 8, nº 1, Brasília, 2001, págs. 13-27.

«Sobre tecnociencia y bioética», parte II, *Revista de Bioética del Conselho Federal de Medicina de Brasil*, vol. 8, nº 2, Brasília, 2001, págs. 187-204.

«Las mujeres desaparecidas y la cuestión de género», *Cuadernos del Sureste*, nº 9, Lanzarote 2001, pp. 32-37.

«El rosario de la aurora de la razón laica», *EL País*, 12 de octubre 2001

«Tres razones contra esta guerra», *Jueces para la democracia*, nº 42, noviembre de 2001, pp. 10-13.

«Seis razones para manifestarse contra la nueva ley de universidades». 27 de octubre de 2001. [http://www.lainsignia.org/2001/octubre/cul\\_084.htm](http://www.lainsignia.org/2001/octubre/cul_084.htm)

«Sobre la LOU y la calidad de la enseñanza en la universidad». *El País*, 21 de noviembre de 2001.

«El capitalismo postmoderno», *Éxodo*, nº 61, diciembre de 2001, pp. 4-11.

«Ética y filosofía política. Guerra y paz. Objeción de conciencia, desobediencia civil y derecho internacional en la era nuclear», *Berbiquí*. Revista del colegio de jueces y fiscales de Antioquía, nº 470, diciembre de 2001, pp. 62-69 [capítulo del libro *Ética y filosofía política*, ob cit, pp. 153-194]

Reseña de «Imperio», 17 de enero de 2002. [http://www.lainsignia.org/2002/enero/cul\\_040.htm](http://www.lainsignia.org/2002/enero/cul_040.htm)

«A Cultura Humanista em tempos de Tecnociência», *Revista de Educação Pública*, UFMT (Universidade Federal de Mato Grosso), Cuiabá, Brasil, vol. 11, nº 19, enero-junio de 2002 (número monográfico dedicado a «Educação, Poder, Cidadania»), pp. 31-43.

«Sobre Gramsci en el mundo de hoy», *Papeles de la FIM*, nº 18, 2ª época, 2002 (1er semestre), pp. 9-18



«Sobre la utopía socialista», *Daimon*. Revista de Filosofía, n° 27, septiembre-diciembre 2002, pp. 89-102.

«Sobre la trivialidad del mal y el problema de la culpa. A propósito de Hanna Arendt», *Riff-Raff*, n° 20, 2ª época, otoño 2002, pp. 69-83.

«El ecologismo social de los países empobrecidos. Ecología política de la pobreza», *El ecologista*, n° 32, otoño de 2002, pp. 32-33.

«Cultura y culturas en la época de la globalización», *Cuadernos de Derecho Judicial*. Escuela Judicial Consejo General del Poder Judicial, V-2002, pp. 191-214.

«Los movimientos sociales alternativos: un balance». Barcelona, julio de 2002. <http://www.artnet.com.br/gramsci/arquiv224.htm>

«Elogio de Pietro Ingrao». *El País*, 4 de octubre de 2002

«Sobre la desobediencia civil», *mientras tanto*, n° 85, invierno de 2002, pp. 25-53.

«Sarajevo y Europa», *Ibidem*, pp. 83-85.

«Rojo y verde I, II y III». II. [http://www.wikilearning.com/articulo/rojo\\_y\\_verde/4946-2](http://www.wikilearning.com/articulo/rojo_y_verde/4946-2) y III. *La insignia*, 29 de diciembre de 2002. [http://www.lainsignia.org/2002/diciembre/dial\\_006.htm](http://www.lainsignia.org/2002/diciembre/dial_006.htm)

«Reivindicación de la política como ética de la colectivo», *Frontera*. Pastoral Misionera, n° 25, Valencia, enero-marzo de 2003, pp. 39-55.

«¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?», *Bajo el volcán*. Revista Semestral de Ciencias Sociales Posgrado de Sociología Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, año 3, número 6, primer semestre de 2003, pp. 27-36.

«El sueldo de los diputados brasileños», *El País*, 11 de febrero de 2003 [Carta al director]

«Un concepto. Hexemonía», *Dezeme*. Cultura e política. Revista de Historia e Ciências Sociais da Fundação 10 de marzo, n° 6, marzo de 2003, pp. 79-81.

«Desigualdad y diversidad en la globalización», *Revista de Economía Crítica*, n° 1, abril de 2003, pp. 9-22.

«Sociedad civil y poder», *Riff-Raff*. Revista de pensamiento y cultura, n° 22, primavera de 2003, pp. 89-99.

«Otra asignatura pendiente del socialismo. La abolición de la pena de muerte». 28 de abril de 2003. [http://www.lainsignia.org/2003/abril/cul\\_065.htm](http://www.lainsignia.org/2003/abril/cul_065.htm).

«Socialismo, pena de muerte, tortura». 29 de abril de 2003. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=2451>

«Ser comunista, ahora». Julio del 2003. [http://www.lainsignia.org/2003/julio/cul\\_039.htm](http://www.lainsignia.org/2003/julio/cul_039.htm)

«En la muerte de Juan Carlos García-Borrón», *El País*, 11 de julio de 2003

«Para otra lectura de Manuel Sacristán». 27 de octubre de 2003. [http://www.lainsignia.org/2003/octubre/cul\\_039.htm](http://www.lainsignia.org/2003/octubre/cul_039.htm) <Reseña publicada en *El País* de Manuel Sacristán Luzón, *M.A.R.X.*, Barcelona, El Viejo Topo, 2003, edición de Salvador López Arnal>

«El profeta desarmado, pero republicano», *Republicana*, año II, nº 2, Revista del Departamento de Teoría Política de la Universidad de Guadalajara (México), noviembre de 2003, pp. 23-37.

«Gramsci oggi», *Marxismo oggi*. Rivista quadrimestrale di cultura e politica, Anno XVI, nº 3, septiembre-diciembre de 2003, Nicola Teti Editore, pp. 115-127.

»Sobre la evolución política de Manuel Sacristán». *Papeles de la FIM*, nº 21 (2ª época), 2003, 2º semestre, pp. 31-42.

«Filosofía de la sostenibilitat», *DAU*. Debats d'Arquitectura i Urbanisme, nº 21, hivern de 2003, pp. 18-19.

Reseña: «Sobre la gran transición de Rafael Poch de Feliu, *La gran transición. Rusia, 1985-2002*, Editorial Crítica Barcelona (España), 2003». [http://www.lainsignia.org/2003/febrero/cul\\_074.htm](http://www.lainsignia.org/2003/febrero/cul_074.htm)

«Recuerdo de Mariátegui». Enero de 2004. [http://www.lainsignia.org/2004/enero/cul\\_007.htm](http://www.lainsignia.org/2004/enero/cul_007.htm)

«En la muerte de Antonio Santucci». *El País*, 8 de marzo de 2004.

«Ciencia, tecnología y humanidades para el siglo XXI. Ideas en torno a una tercera cultura». Agosto de 2004. Biblioteca UPF.

Reseña del libro *La ecología de Marx - Materialismo y naturaleza*. «Marx rojiverde». 2 de octubre de 2004. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=5507>

«Stephen Jay Gould se despide». Reseña *De zorros, erizos, ciencias y humanidades*. 6 de octubre de 2004. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=5691>

«Respeto a las personas y a las palabras», *El País*, 16 de octubre de 2004, Carta al director.

«Carta a *El País*. Recuperando la memoria». 19 de octubre de 2004.

«Humanidades: salidas profesionales». 2004. Biblioteca UPF

«Marxismos: continuidad y discontinuidad en el cambio de siglo», *Pasajes*. Revista de pensamiento contemporáneo, nº 16, invierno 2004-2005, Valencia, 2005, pp. 47-57.

«Gramsci para rojos nepantla (o perplejos)». Cuarta y última parte. [http://www.lainsignia.org/2005/febrero/dial\\_002.htm](http://www.lainsignia.org/2005/febrero/dial_002.htm)

«La constitución que yo votaría...» 15 de febrero de 2005. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=11396>

«Una riflessione su disobbedienza civile e nonviolenza», *Alternative*, nº 3, anno III, Roma, mayo-junio, 2005, pp. 100-110.

«En el centenario de su nacimiento. Recuerdo de Sartre (I)». 1 de junio de 2005. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=15936>

«En el centenario de su nacimiento. Recuerdo de Sartre (II)». 2 de junio de 2005. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=15937>

«Génesis posmoderno», *Disonante* nº 1, Puerto Rico, 2005, pp. 11-22.

«Dos reflexiones sobre inmigración en Europa» 20 de agosto de 2005. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=19183>

«Una nota sobre marxismo, poética y cine». 29 de agosto de 2005. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=19441>

«20 años sin Manuel Sacristán. El inmenso legado de un gran pensador». *El País*, 3 de septiembre de 2005.

«Una nota sobre marxismo, poética e cinema», *Jandira*, Revista de Literatura, nº 2, Juiz de Fora (Brasil), otoño de 2005, págs. 89-92.

«Sobre Manuel Sacristán», *Esbozos*. Departamento de Filosofía IES «Meléndez Valdés» (Extremadura), nº 8, curso 2005-2006, pp. 75-77.

«Einstein sobre socialismo. Nota introductoria a Albert Einstein, ¿Por qué el socialismo?», *Revista de Economía Crítica*, nº 4, julio de 2005, pp. 143-146.

«Ciencia con conciencia», *Quark*, nº 36, agosto de 2005, págs. 91-95.

«El triunfo de Evo Morales en Bolivia. Una buena noticia para rojos nepantla» 20 de diciembre de 2005. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=24443>

«Humanitats i tercera cultura», Lliçó inaugural del curs acadèmic 2005-2006. Edició UPF, Barcelona, 3 d'octubre de 2005 [«Humanitats i tercera cultura», *L'Espill*, 22, primavera 2006, pp. 140-148. Versión castellana: «Humanidades y tercera cultura». 25 de octubre de 2005. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=21779>]

«Para una alternativa rojiverde», en *Memoria*. Revista mensual del Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista (México), nº 200, octubre de 2005, pp. 13-17.

«Homenaje y recuerdo de Manuel Sacristán», *Gaceta Sindical*. Confederación sindical de CC.OO, nº 6, noviembre de 2005, pp. 263.

«En recuerdo de Manuel Sacristán». *Diagonal* (cultura), del 19 de enero al 1 de febrero de 2006, p. 3.

«Bericht aus Bolivien», *Das Argument*, nº 266, 2006, pp. 345-349 (Aus dem Spanischen von Stefan Schmalz) [Versión castellana: «Informe sobre Bolivia».<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=30802>]

«Manuel Sacristán, el rigor en tiempos oscuros», *Minerva*, IV época, nº 2, 2006, pp. 102-106.

«Albert Einstein y el compromiso cívico del científico». *Boletín de la Academia Malagueña de Ciencias*, vol. VIII, 2006, pp. 61-67. Acto de Clausura de Curso de la Academia, 28 de junio de 2006 <Esquema conferencia: Biblioteca UPF>.

«La Bolivia de Evo Morales», *El País*, 28 abril de 2006

«Manuel Sacristán en la historia de las ideas», *Memoria*. Revista Mensual de política y cultura, nº 209, julio de 2006, pp. 16-21.

«In memoriam. Alexandr Alexandrovich Zinoviev [1922-2006]». 17 de mayo de 2006. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=31638>

«Sobre la Feria Internacional del Libro de Venezuela» 6 de diciembre de 2006. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=42575>

«Para estudiar las ideas olvidadas en la transición», [www.upf.edu/materials/tccc/ce/2006/buey/tema1.doc](http://www.upf.edu/materials/tccc/ce/2006/buey/tema1.doc)

«Venezuela, el socialismo del siglo XXI y nosotros, europeos». 10 de diciembre de 2006. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=42794>

«Una mirada a este mundo» 29 de diciembre de 2006. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=43947>

«Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts und wir Europäer», *Das Argument*, 269, 2007, pp. 85-89.

«Sobre el Movimiento de Movimientos», *Revista de Estudios de Juventud*, nº 76, marzo de 2007 (monográfico dedicado a «Jóvenes, globalización y movimientos altermundistas»), pp. 21-36.

«Respuesta a Savater», *El País*, 21 de marzo de 2007.

«Sobre Populismos», *El País*, 7 de mayo de 2007.

«El truco de la autocrítica», *Nostramo. Revista Crítica Latinoamericana*, año I, núm. 1, invierno 2007, pp. 197-198.

«Sobre republicanism, laicidad y democracia». *El Viejo Topo*, 2007, pp. 24-29.

«Sobre populismos». 8 de mayo de 2007. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=50593>

«La vida de los otros. Una conversación entre Joan Tafalla y Francisco Fernández Buey». *El Viejo Topo*, nº 232, mayo de 2007, pp. 66-71.

«Guevara en Bolivia. Cuarenta años después». 11 de octubre de 2007. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=57477>

Carta al director en respuesta al editorial del diario *El País* sobre Ernesto Guevara. 12 de octubre de 2007.

«¿Es el decrecimiento una utopía realizable?», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 100, Madrid, 2008, pp. 53-61.

«Utopía realizable: oxímoron y paradoja», *sin permiso*, marzo de 2008 [<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1695>]; reproducido en Suplemento cultural de *La Jornada* de Morelos (México).

«Como una ola que estallara en risa. Otra reflexión sobre utopía realizable», *sin permiso*, abril de 2008 [<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1775>], reproducido en Suplemento cultural de *La Jornada* de Morelos (México).

«Guevara como mito». Para el seminario «Che Guevara, el somni d'una revolució», coordinado por Miquel Izard Llorens. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=70547>

«Para el libro blanco del comunismo en el siglo XX» [reseña de Rossana Rossanda, *La muchacha del siglo pasado*], *Pasajes*, nº 27, Valencia, otoño de 2008, pp. 123-129 (traducción alemana: «Rossana Rossanda. Kommunistin ohne Parteibuch», *Das Argument*, 285, 2010, pp. 39-46 (Aus dem Spanischen von Anja Lieb).

«Para conferencia en curso UPF sobre el pacifismo. Albert Einstein». Barcelona, 6 de noviembre de 2008. Biblioteca de la UPF.

«Elogio de Marx en el 125 aniversario de su muerte». 12 de mayo de 2008. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=67241>

«¿Dios en Barajas?» [con José Ignacio González Faus], *El País*, 11 de septiembre de 2008

«Sobre la universidad y sus funciones», *Metrópolis*. Revista de información y pensamiento urbanos, Barcelona, diciembre de 2008, pp. 50-56.

«Crisis de civilización», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 105, 2009, pp. 41-51..

«Ética, democracia, memoria histórica», *Éxodo*, nº 101, diciembre de 2009, pp. 16-23.

«Rebeldía en horas bajas». *Público*, 14 de marzo de 2009.

«¿De qué Plan Bolonia hablamos?». *Público*, 22 de marzo de 2009.

«¿Es tan malo ser antisistema?», *Público*, 13 de abril de 2009 [con Jordi Mir]

«Las nuevas cruzadas de los niños. En recuerdo de Kurt Vonnegut», 26 de mayo de 2009. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=85951>

«Sacristán sobre Gramsci», 23 de junio de 2009. <http://gramscimania.blogspot.com/2009/06/manuel-sacristan-sobre-gramsci>

«Los estudiantes en la escena pública», *El País*, 12 de noviembre 2009

«Dimensión poética de la utopía en el mundo contemporáneo», *Aventura*. Revista anual del Seminario Permanente Claudio Rodríguez, nº 3, 2011, pp. 9-13.

«Mi recuerdo de Xesús Alonso Montero». Marzo de 2011. Biblioteca UPF.

«Intervencionismo humanitario» [con Carlos Taibo], *El País*, 9 de abril de 2011.

«Tras el fallecimiento de Ramón Fernández Durán». Separata de *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 113 («Impactos y consecuencias de la crisis», primavera 2011).

«Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización: ecología política de la pobreza y decrecimiento», *Nostramo. Revista crítica latinoamericana* [Número monográfico sobre «Crisis ambiental, neo-extractivismo y antagonismo social», año V, nº 5, otoño de 2011-invierno de 2012.

### **Textos no fechados (y probablemente no publicados). Selección**

«Lenguaje y política en Gramsci» (versión resumida de uno de los capítulos de Leyendo a Gramsci). Biblioteca UPF.

«Corrupción en una democracia realmente existente». Biblioteca UPF

«Cuatro temas relacionados con el hiato ciencia/humanidades». Biblioteca UPF <El título no es del autor>

«La polémica sobre las dos culturas». Biblioteca UPF.

«Sobre las dos culturas y la crisis de las humanidades». Biblioteca UPF

«Newton sobre el concepto de hipótesis». Biblioteca UPF.

«Causas del cambio de opinión de A. Comte». Biblioteca UPF <El título no es del autor>

«Respuestas positivas al problema planteado por Snow». [Biblioteca UPF]

«Qué quiere decir ser pacifista ahora». Biblioteca UPF.

«Sobre la unidad de la izquierda, aquí y ahora». Biblioteca UPF

«La izquierda de la izquierda». Biblioteca UPF.

«Los estudiantes y la política». Biblioteca UPF

«Diez hipótesis sobre el conocimiento científico» Biblioteca UPF. <El título no es del autor>

«Fábula moral para la reestructuración organizativa (o sobre la mejor manera de entender el pluralismo)». Biblioteca UPF.

«Buscando un punto de vista sobre el choque cultural» Biblioteca de la UPF.

«Sobre las dos culturas y la crisis de las Humanidades» Biblioteca de la UPF.

«Carta a Víctor Ríos, IU: sobre economía política, sobre valores y sobre estrategia política». No fechada. Biblioteca de la UPF

«Una visión global de la crisis actual». Biblioteca de la UPF.

«Las humanidades al empezar el siglo XXI».Biblioteca UPF

«Sobre el divorcio entre las ciencias y las humanidades. Antecedentes». Biblioteca de la UPF.

«Sobre E. O. Wilson». Biblioteca de la UPF.

«Noticia de John Milton». Biblioteca de la UPF.

«Borrador para una propuesta». Biblioteca de la UPF.

«Leyendo a Brecht sobre Galileo-Einstein». Biblioteca de la UPF

«La izquierda y los jóvenes de hoy». Biblioteca de la UPF

«Algunos antecedentes de la desconfianza en la ciencia». Biblioteca de la UPF.

«Sobre Huxley». Biblioteca de la UPF.

«Sobre ciencia y utopía en la consideración de la sociedad. Lectura comparada de *Un mundo feliz* y *La isla*». Biblioteca de la UPF.

»Sobre Lem y Solaris». Biblioteca de la UPF.

«Hechos y valores». Biblioteca de la UPF.

«Más sobre tercera cultura y nuevo humanismo». Biblioteca de la UPF.

«Objetividad». Biblioteca de la UPF

«Sobre Goethe y el contexto de su discusión con Newton». Biblioteca de la UPF

«Investigación en humanidades». Biblioteca de la UPF.

«Tecnociencia y bioética». Biblioteca de la UPF.

«Sobre desantropomorfización y deshumanización». Biblioteca de la UPF.

«Crítica a la ciencia» [A propósito de D. Losurdo, Nietzsche, el rébelle aristocatico». Biblioteca de la UPF.

«Euskadi, España (Desde Catalunya)». Biblioteca de la UPF. [Nota del autor: escrito para una encuesta del periódico *Egin* sobre qué se piensa del conflicto vasco fuera de Euskadi]

«Hay futuro (aunque incierto)». Biblioteca de la UPF.

«El futuro de los partidos comunistas» Biblioteca de la UPF.

«De la izquierda y su futura unidad». Biblioteca de la UPF.

«Europa y la OTAN» Biblioteca de la UPF



«¿Qué decían los acuerdos de Rambouillet?», *El País*, 8 de mayo de 1999 [Existe edición electrónica].

«Para un humanismo científicamente informado. Propuesta para una discusión en el VII Seminari per a professorat d'Història organizado por el IdH de la UPF». Biblioteca de la UPF.

«Economistas y humanistas. Propuestas para un diálogo». Biblioteca de la UPF.

«Cómo un licenciado en Humanidades puede hacerse con una tercera cultura (sin meter demasiado la pata en asuntos científicos)». Biblioteca de la UPF.

«Siete respuestas a un problema planteado por Snow». Biblioteca de la UPF.

«Manuel Sacristán en el recuerdo». Biblioteca UPF.

«El proyecto ético-político de Gramsci». Biblioteca UPF.

«Para la revisión de la controversia sobre individualismo, holismo, sistemismo y globalismo [Esquema de trabajo para la discusión en el curso de doctorado]». Biblioteca UPF.

«Anotaciones sobre Jost Herbig, Los ingenieros genéticos». Biblioteca UPF.

«Alterglobalización, poder y contrapoder». Esquema. Biblioteca UPF.

«Sobre Che Chevara». Biblioteca UPF.

«Comentarios a la tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin». Biblioteca UPF.

«¿Por qué Einstein es importante en la historia de la filosofía del siglo XX? Biblioteca UPF

«Una filosofía moral para el laico agnóstico del siglo XX. Bertrand Russell [1872-1980]». Biblioteca UPF.

«Bertrand Russell [1872-1980], I, II, III, IV». Biblioteca UPF

«Para la lectura de Bertolt Brecht (1898-1956)». Biblioteca UPF.

«Para leer a Locke». Biblioteca UPF.

«En los orígenes de otra tragedia: la versión de Leo Szilard». Biblioteca UPF.

### Conferencias, intervenciones orales. Selección

«El concepto de dialéctica en Marx». Conferencia Aula Magna de la Universitat de Barcelona, 15 (o 17) de abril de 1983. Biblioteca UPF.

«Pensamiento dialéctico y ciencias sociales». Universidad de La Laguna, 17 de junio de 1992. Esquema de trabajo. Biblioteca UPF.

«Manuel Sacristán Luzón: filósofo y persona». IES Puig Castellar, 7 de febrero de 1995. Biblioteca UPF.

«Homenaje a MSL». UPF, 15 de mayo de 1995. Presentación de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Biblioteca UPF.

«El problema de los límites de la investigación genética y su control». Mesa redonda: «I Jornadas sobre terapia génica y patentabilidad: implicaciones bioéticas». Facultad de Derecho de UB, 15 de marzo de 1996. [Esquema] Biblioteca de la UPF.

«60 años de la muerte de Gramsci». Transcripción de Sebastián Martínez Solás. Acto organizado por IU-Linares celebrado en el salón de actos de la Casa del Pueblo el 27 de noviembre de 1997. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=155062>

«Alternativa al liberalismo». Can Sisteré, Santa Coloma de Gramenet, 16 de febrero de 1998. Biblioteca de la UPF.

«Prójimo y lejano: dialogando con Valverde sobre una paradójica histórica» 01 de diciembre de 1998. Fundación Juan March <http://www.march.es/conferencias/antiores/voz.aspx?id=807&l=1>

«Ciencia y religión», Catalunya Ràdio, programa Tobeña, 23 de febrero de 2001 [Biblioteca UPF]

«Tecnociencia, bioética y cultura humanística», Vall d'Hebron, Aula d'Humanitst UB, 17/X/2001. Biblioteca UPF.

«Los árboles del paraíso. Reflexiones sobre ciencia, técnica y humanidades», Escuela de Arquitectura, Madrid, 25/IV/2001. Biblioteca UPF.

«Paris 1968: la imaginación y el poder» 29/04/2008. Fundación Juan March <http://www.march.es/conferencias/antiores/voz.aspx?id=2507&l=1>

«Límites de lo que llamamos progreso». Conferencia Fundación César Manrique (Lanzarote), 29/X/2002. Biblioteca UPF.

«La utopía después del fin de la utopía [Borrador conferencia curso «Memorias del futuro»]. Ávila, 8 de julio de 2005. Biblioteca de la UPF.

«Cultura científica y ética de la responsabilidad. Una ciencia con conciencia». Foro Gogoia, Pamplona, 6 de octubre de 2005. Biblioteca UPF.

«Alterglobalización». Centro Cultural Koldo Mitxelena. Donostia, 19 de octubre de 2005. Biblioteca UPF.

«Alterglobalización y republicanismo». II Semana Republicana: Valladolid, 2 de diciembre de 2005. Biblioteca UPF.

«Multiculturalismo y federalismo», La Paz (Bolivia), 15 de abril de 2006. Biblioteca UPF.

«Cinco calas en la historia del comunismo del siglo XX. Para el libro blanco del comunismo». Comunismos. Un balance del siglo XX». FIM, Palau de la Virreina (Barcelona), junio de 2006. Biblioteca de la PUF, esquema.

«Reflexiones sobre democracia y socialismo a partir de algunas aportaciones teóricas de las últimas décadas». Fundació Pere Ardiaca, Barcelona, 7 de octubre de 2006. Biblioteca UPF, esquema.

«Sobre movimientos sociales alternativos durante el franquismo y el inicio de la transición». Jornadas UPF, 26, 26 y 27 de octubre de 2007: «La construcció d'alternatives al franquisme». Biblioteca UPF.

«Movimiento de movimientos. Ideas, proyectos y debates». 9 de noviembre de 2007. Biblioteca UPF.

«Qué ideas de Gramsci para el mundo de hoy». UPF, 10 de noviembre de 2007. Biblioteca UPF.

«¿Hay que dejar la ciencia en manos de los científicos?», UNED, Barbastro, 22 de noviembre de 2007. Biblioteca UPF.

«Utopías e ilusiones naturales. Conferencias Ciudad de México, 28 de noviembre de 2007, 4 y 6 de diciembre de 2007». Esquema. Biblioteca UPF.

«Gramsci: sobre culturas, culturas, relaciones culturales». UAM-México, 1 de noviembre de 2007 [\*]. Esquema [Biblioteca UPF]

«¿Es la Universidad pública lo que están diciendo de ella los medios de comunicación?». Facultat de Dret/UPF, 12 de junio de 2008. Biblioteca de la UPF.

«Conferencia curso de verano UPF 2008: ‘Sobre 1968’». Biblioteca de la UPF.

«La filosofía de la paz en la historia». Conferencia inaugural del curso sobre filosofía de la paz que se está celebrando en la Universidad Pompeu Fabra, Facultat d'Humanitats, de Barcelona. 19 de octubre de 2008. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=74557>

«Puntos de vista sobre la guerra y la paz». 28 de octubre de 2008. [www.upf.edu](http://www.upf.edu)

«Presentación de *Por una universidad democrática*». CCCB, Barcelona, 26 de noviembre de 2009 Biblioteca de la UPF. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=96178>

«Sobre culturas nacionales y estrategias internacionales». Ponencia de clausura congreso internacional «Gramsci y la sociedad intercultural» (UPF, Università Federico II di Napoli, CEMS, Departament Humanitats,...), 3, 4 y 5 de diciembre de 2009. Biblioteca UPF.

«Universitat i societat. El model de gestió de la Universitat», Universitat Autònoma de Barcelona, desembre de 2009. Biblioteca UPF.

«Críticos y Ciudadanos». Acto celebrado en junio de 2010 en la sede central del CSIC. <http://www.youtube.com/watch?v=6Ijs5xWfTo0>

«Una reflexión sobre el dicho gramsciano «la verdad es revolucionaria [Borrador]». 16 de junio de 2010. Jornadas Internacionales sobre Gramsci, UPF. Biblioteca UPF.

«De la utopia als projectes transformadors». Seminari moviment obrer, història i cultura. Organitzadors: ACIM (Associació Catalana d'Investigacions Marxistes), UB i UAB (GREHSIC). 5 de noviembre de 2010 Biblioteca UPF.

«Para leer a Spinoza». <http://marxismocritico.com/2012/12/31/para-leer-a-spinoza/>

«Argumentos contra el racismo y la xenofobia en el mundo actual». Universidad Carlos III, Conferencia. 11 de diciembre de 2010. Biblioteca UPF.

«Para el diálogo entre marxismo e indigenismo». 21 de diciembre de 2010. Biblioteca UPF.

«Marxismo y ecología en la obra de Manuel Sacristán». FIM, Ateneo, Madrid, 17 de febrero de 2011. Biblioteca UPF, esquema.

«Para la fiesta de jubilación de Quim Sempere». 30/IV/2011, Museo de Historia de Barcelona. Biblioteca UPF.

## Entrevistas. Selección

«Diálogo con Francisco Fernández Buey. Entre el rojo y el verde», por Joaquín Ruiz, *Mayo*, pp. 12-14.

«Clase obrera y política alternativa. Entrevista a Paco Fernández Buey», *Noticias obreras*, nº 954, del 16 al 30 de junio de 1987, pp. 6-12.

«I «mientras tanto»... 10 anys», por Ester Boix i Josep Maria Cuenca. *L'esberrany*. Revista político-cultural, núm 12, setembre de 1990, pp. 10-13.

196

«Entrevista a Paco Fernández Buey», por Ester Boix. *L'esberrany*. Revista político-cultural, any V, núm 16, setembre de 1991, pp. 58-61.

«Entrevista a Francisco Fernández Buey». Por Rafael Díaz-Salazar. *Noticias obreras*, nº 1062-1063, del 16 de diciembre de 1991 al 15 de enero de 1992, pp. 13-17.

«Entrevista sobre la política». En Francesc Arroyo, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*. Editorial Crítica, Barcelona, 1993, págs. 75-94.

«Entrevista a Francisco Fernández Buey sobre Redes que dan libertad», por Fernando Valls, en *El País* (Babelia), 19 de noviembre de 1994.

«El comunisme, avui, és una ètica de la resistència». Por Eduard Voltas. *El Temps*, 604, 15 de enero de 1996, pp. 33-35.

«Une approche de l'historiographie européenne marxiste des dernières décennies du XXe siècle. Entretien avec Francisco Fernández Buey» por Emilio Olmos Herguedas et Daniel Baloup, en *European Review of History*, volume 3, number 1, 1996, pp. 137-141.

«L'entrevista. Francisco Fernández Buey, filòsof i ideòleg del col·lectiu Roig-verd-violeta: «El món és un escàndol tan gran que la rebel·lió està justificada» en *El triangle*, nº 317, del 30 de setembre al 7 d'octubre de 1996, pp. 10-11.

«Sobre Manuel Sacristán», en Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (editores), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996, pp. 460-486.

«En torno a Manuel Sacristán». Por Salvador López Arnal y Pere de la Fuente. Entrevista inédita.

«Si la política fuera lo que está siendo en este país, yo prefiero el monasterio», por J. M. García Crespo, *El Adelanto*, 18 de octubre de 1996, pp. 6-7.

«Entrevista a Francisco Fernández Buey», *La hoja*. Boletín informativo de IU LV-CA Linares, nº 48, diciembre de 1997, p. 5.

«Se necesita un gesto del Estado» por Txema Gracia, *IGAndegin*, nº 272, 8 de febrero de 1998, pp. 8-11.

«Cuatro preguntas para un debate». *El País*, 22 de febrero de 1998, p. 9.

«El mundo actual es un escándalo moral», por Paco Soto, *Artículo 20*, nº 51, 8 de noviembre de 1999, pp. 16-18.

«Entrevista sobre Manuel Sacristán, el pacifismo, el marxismo y el ecologismo». Finales de 1999, entrevista inédita. Biblioteca de la UPF.

«Potenciar la red de redes. Entrevista a Francisco Fernández Buey», por Miguel Riera. *El Viejo Topo*, nº 269, junio de 2000, pp. 52-57.

«Dialogando con Paco Fernández Buey», en *Gárgola Vacas*. Revista de filosofía y pensamiento, 2000, pp. 194-226 (alumnos de filosofía de la Universidad de Valladolid).

«Entrevista a Francisco Fernández Buey, por R. Romero Pérez, en *Alfa*. Revista de la Asociación Andaluza de la Filosofía, año V, nº 9, enero-junio de 2001, pp. 163-169.

«Por primera vez en muchos años hay alternativas a la globalización neoliberal». Por Sergio Medina, *La insignia*, 28 febrero de 2003 [[http://www.lainsignia.org/2003/febrero/cul\\_085.htm](http://www.lainsignia.org/2003/febrero/cul_085.htm)]

«La política internacional ahora dominante en el mundo es pura hipocresía», por Chus Sáez y Pedro Badía, en *T.E. Federación Regional de CC.OO* (Madrid, Trabajadores de la enseñanza), nº 254, junio de 2004, pp. 17-20.

«Tiza blanca en pizarra negra», por Salvador López Arnal, *El Viejo Topo*, nº 209-210, julio-agosto de 2005, pp. 52-54.

«Conversación con Francisco Fernández Buey. El republicanismo es un antídoto ante la intransigencia y la intolerancia», *Republicana*, año 2, nº 3, 14 de abril de 2006, pp. 8-9.

«Entrevista con *Diagonals*», por Alejandro Pérez. «FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY realiza un estudio histórico sobre las utopías y cómo las han abordado diferentes autores». <http://puntsdevista.wordpress.com/2012/08/25/paco-fernandez-buey-in-memoriám-hoy-tambien-se-aleja-la-utopia/>

Entrevista a Francisco Fernández Buey: «La desobediencia civil es un grito de resistencia en una época en que un mundo no termina de morir y otro no acaba de nacer» por Nuria del Viso. *CIP-Ecosocial-Boletín ECOS* nº 7, mayo-julio 2009, pp. 1-7.

«Por una Universidad democrática. Entrevista» por Salvador López Arnal, 13/12/2009 <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2959> [Versión recudida: *El Viejo Topo*, nº 262, noviembre de 2009]

«Entrevista a Francisco Fernández Buey. A propósito de *Por una Universidad Democrática*». Por Alex Morcuende y Benjamí Moles. *El Queixal*, 51, primavera de 2010.

«Entrevista sobre la utopía». Por Ricard Olivé Roca (Para leer la versión impresa en la edición V de la revista «PERIPLLO» acceder a: [www.revistaperiplo.com](http://www.revistaperiplo.com))  
Filmación: primera parte: <http://www.youtube.com/watch?v=IHkk2XZaHxM> segunda parte. [http://www.youtube.com/watch?v=l\\_7OEny\\_Z4A](http://www.youtube.com/watch?v=l_7OEny_Z4A)

«Francisco Fernández Buey: el filósofo y las artes», *Situaciones*, nº 3 (Revista de Historia y crítica de las artes de l'escola d'història de l'art de Barcelona), diciembre 2010, pp. 30-34.

«Guerra humanitaria»: ¿una coartada para las (pre)potencias occidentales? (participaron en ese coloquio Federico Mayor Zaragoza, Miguel Romero, Carlos Taibo y Alejandro Pozo), por Nuria del Viso. *CIP-Ecosocial* [[https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Ciber\\_coloquios/Coloquio\\_guerra\\_humanitaria.pdf](https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Ciber_coloquios/Coloquio_guerra_humanitaria.pdf)], 1 de abril de 2011

«Francisco Fernández Buey, la incesante búsqueda de una alternativa de izquierda», por Jaume Botey. *IGLESIA VIVA*, nº 246, abril-junio 2011, pp.73-90

«Sobre democracia y movimientos sociales» Transcripción de un diálogo con FFB, 1 de junio de 2011. Biblioteca UPF.

«Una nova crisi del capitalisme sense voluntat de transformació revolucionària conduirà a una nova formade feixisme» por Marta Camps Calvet. *Directa*, nº 285, 12 de setembre de 2012 [Parte de una entrevista inédita realizada en mayo de 2003, en la que FFB reflexionaba sobre el pensamiento de Lenin y la actualidad]

«Entrevista con Francisco Fernández Buey», por Ángel Jiménez González (México), *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 2013 (en prensa; entrevista realizada en 2010-2011)

### **Aportaciones a la Enciclopedia Salvat**

Entradas escritas para «la Salvat» a principios de los setenta. Se conservan los textos mecanografiados. Anotamos el número de folios de la última versión de la entrada y su fecha de elaboración en los casos en que está anotada.

«Irracionalismo», (2 folios, noviembre 1971)

«Lefebvre, Henri» (1 folio, diciembre 1971)

«Löwith, Karl» (1 folio, diciembre 1971)

«Lucrecio Caro, Tito» (1 folio, diciembre 1971)

«Lukács, Georg» (2 folios, diciembre 1971)

«Mannheim, Karl» (2 folios, febrero 1972)

«Marcuse, Herbert» (2 folios, febrero 1972)

«Marxismo» (3 folios, ?)

«Materialismo» (6 folios, ?)

«Mecanicismo» (2 folios, febrero 1972)

«Mediación» (1 folio, febrero 1972)

«Merleau-Ponty, Maurice» (2 folios, febrero 1972)

«Método» (2 folios, ?)

«Mill, John Stuart» (2 folios, ?)

«Opinión» (2 folios, junio 1972)

«Ors, Eugenio D» (1 folio, junio 1972)

«Ortega y Gasset, José» (3 folios, ?)

«Perspectivismo» (1 folio, junio 1972)  
«Plejanov, Gueorgui Valentinivich» (1 folio, mayo 1972)  
«Piaget, Jean» (1 folio, mayo 1972)  
«Pascal, Blaise» (3 folios, mayo 1972)  
«Popper, Karl R.» (2 folios, mayo 1972)  
«Praxis, Filosofía de la» (1 folio, ?)

### Trabajos académicos

Memoria académica que presenta FFB, catedrático de Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales de la Universidad Barcelona. Área: Filosofía del Derecho, Moral y Política. Barcelona, 1993.

### Traducciones.

AA.VV., *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, 1977 (en colaboración con M. Latorre, M. Lisa y J. Sempere).  
AA.VV., *Ciencia y materialismo*, Grijalbo, Barcelona, 1978.  
AA.VV., *Constructivismo*, Comunicación, Madrid, 1976.  
AA.VV., *El marxismo italiano de los años sesenta y las orientaciones de las nuevas generaciones*, Grijalbo, Barcelona, 1977.  
ARNAUD, P., *Sociología de Comte*, Península, Barcelona, 1969, 1986.  
COLLETTI, L., *El marxismo y Hegel*, 2 vols., Grijalbo, México, 1977.  
—, *La cuestión de Stalin y otros escritos de filosofía y política*, Anagrama, Barcelona, 1977.  
DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Península, Barcelona, 1971.  
Lefebvre, I., *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1970 (en colaboración con Enric Argullol).  
GERARD, A., *Mitos de la revolución francesa*, Península, Barcelona, 1973 (en colaboración con Neus Porta).  
GERRATANA, V., *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, Grijalbo, Barcelona, 1978.  
GIANNATONI, J., *Sócrates*, Doncel, Madrid, 1972.  
GRAMSCI, A., *Cartas a Julca*, Crítica, Barcelona, 1989.  
HYPPOLITE, J., *Estructura y génesis de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974.  
LAFFONT, R., *La revolución regionalista*, Península, Barcelona, 1971.

200



- PIAGET, J., *Psicología y pedagogía*, Ariel, Barcelona, 1969.
- , *Psicología y epistemología*, Ariel, Barcelona, 1971.
- TATON, R. (ed.), *Historia general de las ciencias* (vols. 4 y 5: La ciencia contemporánea), Destino, Barcelona, 1975 (en colaboración con J. Chabás Bergón, M. D. Sacristán Luzón, P. Clotas Cierco, y E. F. Baró Tomás); reeditado por Editorial Orbis en 1988.
- TOURAINÉ, A., *La sociedad postindustrial*, Ariel, Barcelona, 1969 (en colaboración con J. R. Capella).
- VOLPE, G. della, *Historia del gusto*, Comunicación, Madrid, 1976 (reeditado en Visor, Madrid, 1988).
- , *Lógica como ciencia histórica*, Ariel, Barcelona (no publicado).

#### Traducciones publicadas en revistas

- BALIBAR, E., «La responsabilidad de los comunistas franceses», en *Materiales*, núm. 10, julio-agosto de 1978.
- HABERMAS, J., «Crisis del capitalismo tardío y posibilidades de la democracia» (entrevista), en *Materiales*, núm. 11, septiembre-octubre de 1978.
- KRADER, L., «Marx y los primitivos», en *Materiales*, núm. 12, noviembre-diciembre de 1978.
- PENNACHI, L., Y L. BALBO, «Las mujeres cambian los tiempos», en *mientras tanto*, núm. 42, septiembre-octubre de 1990.
- PIAGET, J., «El sistema de las ciencias y las relaciones interdisciplinarias», comunicación al Congreso Mundial de Psicología de 1966, en *Convivium*, Universidad de Barcelona, 1970.
- ROSSI, R., «Tres noches toledanas», en *Un ángel más*, núm. 6, Valladolid, primavera de 1999.
- TEXIER, J., antología de textos de Antonio Gramsci que acompaña el ensayo de Texier, Gramsci, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- WILSON, E. O., Y M. HARRIS, «Una conversación: entre herencia y cultura», en *mientras tanto*, núm. 12, julio de 1982.

Traduccions «Che Guevara, el somni d'una revolució», 7-11 de juliol de 2008, «Els juliols de la Universitat de Barcelona». Coordinació de Miquel Izard Llorens.

«Las mujeres cambian los tiempos», en *Debate ciudadano*, nº 7, julio de 1990, p. 6 [Área de la mujer del PCI, 15 de diciembre de 1989].



## CUESTIÓN DE PALABRAS

**JORGE RIECHMANN**

Paco Fernández Buey era, de forma admirable, un ser humano muy equilibrado. Lo cual resulta mucho más infrecuente de lo que podría parecer: uno tiene motivos para sospechar que, antropológicamente, somos seres descompensados; a lo que culturalmente se añaden toda clase de desequilibrios... Pero qué bien retratan a Paco, en eso, algunos de los títulos de sus libros: *Discursos para insumisos discretos*; su propuesta de un *racionalismo bien temperado*... Cuando pienso en él, me acuerdo muchas veces de aquel gran poema de Bertolt Brecht sobre el comunismo como término medio. Me animo a traducirlo como homenaje al amigo desaparecido. El texto está en el volumen 2 de la poesía completa del gran escritor de Augsburgo: *Gesammelte Gedichte*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1981, p. 503-504.

### EL COMUNISMO ES EL TÉRMINO MEDIO

Llamar a derrocar el orden existente  
parece espantoso.  
Pero lo existente no es ningún orden.

Recurrir a la fuerza  
parece malo.  
Pero dado que la fuerza se pone en práctica  
de modo rutinario, no es nada del otro mundo.

El comunismo no es lo extremo  
que sólo puede realizarse en una pequeña porción  
sino que antes de que esté realizado del todo  
no hay ninguna situación soportable  
ni siquiera para los insensibles.

El comunismo es en realidad la exigencia mínima  
lo más inmediato, moderado, razonable.  
Quien se opone a él no es un pensador discrepante  
sino un irreflexivo o quizá alguien  
que sólo piensa en sí mismo  
un enemigo del género humano  
espantoso  
malo  
insensible  
alguien que quiere lo extremo, eso que si se realiza incluso en una mínima porción  
arruinará a la humanidad entera.

BERTOLT BRECHT (1933)

203



## CITA

El *sapere aude* de la Ilustración no era, al fin y al cabo, una mala palabra. Sólo que esta palabra se tendría que complementar con otra, surgida de la reconsideración de la idea de progreso y de la autocrítica de la ciencia en el siglo XX, la del *ignoramos e ignoraremos*, que implica autocontención, conciencia de la limitación. Y si ignoramos e ignoraremos, lo razonable es pedir tiempo para pasar del saber al hacer, atender al principio de precaución, como nos vienen recordando algunos científicos sensatos.

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY, 2005

La desobediencia civil es un grito de resistencia colectiva que corresponde a una época en la que un mundo no acaba de morir y el mundo nuevo, que apunta, no acaba de nacer. Pero es también una forma de acumular fuerzas y conciencia en una fase histórica en la que la hegemonía dominante se tambalea.

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY, 2012

SUGERENCIAS

Apartado de Correos 30059, Barcelona

SUSCRIPCIONES

e-mail: [comandes@icariaeditorial.com](mailto:comandes@icariaeditorial.com)

e-mail: [icaria@icariaeditorial.com](mailto:icaria@icariaeditorial.com)

Tel.: (34) 93 301 17 23/26

De lunes a jueves de 9 a 17 h.

Viernes de 9 a 15 h.

Fax: (34) 93 295 49 16

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Nombre y apellidos .....  
Dirección ..... C.P. ....  
Ciudad ..... Provincia .....  
NIF ..... Teléfono .....  
E-mail.....

SUSCRIPCIÓN POR 2 NÚMEROS DESDE EL PRÓXIMO NÚMERO

Tarifa:

- España ..... 20 euros
- España (reembolso)..... 25 euros
- Europa ..... 30 euros
- Resto del mundo ..... 35 euros

NÚMEROS ATRASADOS QUE SE DESEA RECIBIR

Nº atrasados hasta el nº 99 (en existencia) ..... 3 euros

Forma de pago:

- Talón adjunto a nombre de Icaria editorial
- Transferencia a la c/c de Icaria editorial de La Caixa de Pensions  
IBAN ES20 2100 0889 4202 0026 9379,  
BIC (Swift) CAIXESBBXXX
- Domiciliación bancaria:  
Nº de cuenta .....  
Titular.....  
Banco .....
- Tarjeta Visa  
N.º tarjeta .....  
Fecha de caducidad .....

