

Entrevista político-filosófica a Jean Bricmont

por David Casassas y Yannick Vanderborght ¹

Jean Bricmont es profesor de física teórica en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Especialista en física matemática, su labor científica le ha valido un gran reconocimiento internacional, así como la concesión, para el período comprendido entre 2001 y 2005, de un premio quinquenal del Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS), una de las distinciones más prestigiosas en el mundo académico belga. Asimismo, el profesor Bricmont es conocido por los especialistas en ciencias humanas y sociales por la publicación, en colaboración con el físico estadounidense Alan Sokal, de un libro, traducido a numerosas lenguas, en el que se denuncia el uso incorrecto de metáforas científicas por parte de los filósofos posmoder-

nos (*Imposturas intelectuales*, Barcelona: Paidós, 1999), así como por el diálogo que mantuvo con Régis Debray (*A la sombra de la ilustración: debate entre un filósofo y un científico*, Barcelona: Paidós, 2004). Desde hace varios años, Jean Bricmont ha participado en campañas e iniciativas en el ámbito del activismo social y político, a menudo a través de intervenciones que han contado con una gran repercusión pública. Colaborador habitual de publicaciones como *Le Monde Diplomatique* o *Counterpunch* y miembro del Consejo Editorial de *Sin Permiso*, Bricmont se sitúa en el ámbito de una izquierda radical de inspiración libertaria. Crítico incansable de la guerra de Irak, ha publicado recientemente un libro que denuncia de forma detallada y argumentada lo

que él denomina “imperialismo humanitario” (*Impérialisme Humanitaire. Droits de l’homme, droit d’ingérence, droit du plus fort?*, Bruxelles: Éditions Aden, 2005 –de próxima aparición en español bajo el sello de Ediciones de Intervención Cultural). Su último trabajo editado fuera del ámbito de la física es una suerte de homenaje a uno de sus inspiradores, el lingüista estadounidense Noam Chomsky (*Cahier de l’Herne* núm. 88, 2007).

—¿De qué modo su labor como físico lo condujo al combate contra el relativismo epistemológico? ¿Guarda esta oposición al relativismo epistemológico algún tipo de vínculo con su compromiso político?

—Como físico siempre estuve opuesto al discurso dominante sobre la mecánica cuántica. Esto hizo que me interesara enseguida por todo tipo de cuestiones filosóficas. De joven leía a autores marxistas (leí el *Materialismo y empiriocriticismo*, por ejemplo) y me interesaba por nociones como las de materialismo, realismo, etc. Esto era durante el período inmediatamente posterior a 1968. Ya entonces, pues, me preguntaba qué significan la objetividad, la existencia del mundo exterior, de un mundo real independiente de nosotros que tiene unas propiedades que son cognoscibles, etc. Luego, cuando me fui a Estados Unidos a finales de los años 80, me encontré de nuevo con muchos autores que había leído tiempo atrás: Foucault, por supuesto,

pero también Lyotard, Baudrillard, etc. Cuando en su día los había leído, no había detectado su lado netamente posmoderno o relativista. Era en Estados Unidos donde se les estaba haciendo una lectura posmoderna, una lectura que se extendía a medida que su obra iba siendo traducida en aquel país. Pues bien, cuando en 1996 apareció “El engaño de Sokal”, que su autor había escrito ya en 1994 –yo lo había podido leer a finales de 1994–, me pareció que todo aquel asunto era interesante, sorprendente, sumamente revelador. Me interesaba todo lo que contenía de denuncia de lo que se ha dado en llamar “bullshit”, esto es, el decir cualquier cosa, sin rigor alguno, acerca de la ciencia. Me interesaba porque me preocupaba el avance del relativismo, el avance de la visión según la cual es preciso deshacerse del dogma dominante, del dogma que heredamos de la Ilustración, un “dogma” –los relativistas hablan así– que es supuestamente dañino porque apunta a la existencia de un mundo exterior a nuestra facultad de pensar, un mundo que contiene unas propiedades que podemos conocer a través del método científico (¡el seductor método científico!), etc. Todos conocemos esta retórica. Todo esto me llamó mucho la atención. A partir de ahí, Sokal y yo nos fuimos viendo y nos pusimos a trabajar conjuntamente. La verdad es que nunca pensamos que íbamos a escribir un libro de éxito. Creíamos que, sencillamente, estábamos escribiendo un

artículo más. Posiblemente debido a nuestro desconocimiento del funcionamiento de las ciencias humanas en tanto que disciplinas científicas, nunca se nos pasó por la cabeza la posibilidad del impacto que todo esto iba a tener en su seno. No pensábamos que fuéramos a tocar algún tipo de fibra sensible. No se nos ocurrió que habría gente que se sentiría ofendida por el hecho de que unos científicos vinieran a decirles que estaban diciendo estupideces. Todo esto fue antes de que saliera el libro, claro. Una vez terminado el manuscrito, algunos editores ya nos dijeron que teníamos en nuestras manos una especie de bomba lista para explotar. ¡Y vaya si explotó!

Pero, en aquel momento, lo que tanto a Sokal como a mí nos interesaba eran cuestiones filosóficas. Y nuestro punto de partida filosófico no era político en el sentido de Lenin, que veía en el idealismo algo necesariamente reaccionario. Aquel punto de partida tenía que ver con cosas vinculadas a los debates sobre la mecánica cuántica, a las aportaciones de la Escuela de Copenhague, debates y aportaciones que tanta importancia han tenido en la historia de la física. Se trataba de cuestiones filosóficas que, como decía, siempre me habían interesado. En mi época de estudiante, me quedaba perplejo cuando me decían en clase que la física no estudia la realidad, sino el conocimiento que tenemos de ella. Sokal ha hecho referencia a esta perspectiva en todo momento: no en

vano es una idea que los posmodernos adoran. En cuanto a mí, la verdad es nunca la he entendido, pues cuando hablamos de conocimiento, ¡éste debe referirse de algún modo a la naturaleza! Ciertamente es que lo que hizo que nuestro libro fuera exitoso fue la crítica al *"bullshit"*. Y cierto es también que esto es algo que siempre me pareció divertido. Pero debo decir a continuación que este aspecto nunca me pareció algo verdaderamente profundo. Lo que realmente me interesa es la defensa de la claridad que Sokal y yo tratamos de hacer en aquel libro. La claridad es lo fundamental. Ya decía Bacon que la verdad sale más fácilmente del error que de la confusión. Y creo que fue Orwell quien dijo aquello de que si nos expresamos con claridad, nuestros errores se mostrarán de forma clara ante los ojos de todos, incluidos los nuestros. Se trata de un prerrequisito para cualquier discusión. Por eso sorprende que haya un buen número de autores de la escuela posmoderna que escriben frases y, tras ellas, párrafos y páginas enteras, donde no se sabe qué están diciendo. Y luego, cuando acudimos a aquellas personas que dicen que saben lo que en esas páginas se dice, resulta que no son capaces de explicárnoslo. Esto en la física no ocurre: cuando alguien pregunta acerca de alguna cuestión quizás un tanto complicada, siempre se puede indicar qué hay que estudiar para entender dicha cuestión. Ello puede requerir años de trabajo, pero lo fun-

damental es que hay un camino que se puede seguir. En cambio, al tratar varias veces de hacer eso mismo con especialistas en Derrida, Heidegger, etc., a quienes pregunto por dónde debo empezar y qué debo hacer, me encuentro con que me salen con banalidades o con cosas que, sencillamente, son falsas. Y, finalmente, no alcanzan a explicarme cómo debo proceder para educarme y comprender.

Pasemos ahora a la política. Tengo por regla general el tratar de no mezclar el debate político con el epistemológico. Hemos de ser muy cuidadosos en este punto, pues hay gente que es idealista en el sentido de Lenin y que, al mismo tiempo, en lo que respecta a la política, mantienen posiciones aceptables. Pero vayamos a lo que aquí nos ocupa. En líneas generales, mi filosofía política arranca, no ya del marxismo o de corrientes que han nacido de él, sino de la filosofía de la Ilustración. Se trata de una visión del mundo –y dejo de lado aquí un buen número de matices que habría que introducir– que, globalmente, es racionalista, materialista y empirista. Ya sé que estos términos no son sinónimos y que pueden llegar a ser contradictorios, pero me estoy refiriendo a toda una forma de ver las cosas que encontramos en John Stuart Mill, en Russell, en Hume, en Diderot, etc. Por ello es interesante Bouveresse, por cierto, la obra del cual, con el paso del tiempo, me ha ido atrayendo cada vez más, a medida también

que ha ido siendo rescatada del ostracismo al que la condenó el tipo de radicalismo y de izquierdismo, también intelectual, propio del sesenta-y-ocho². Lo que quisiera decir aquí es que la exigencia de claridad, que se hace tanto más necesaria cuanto mayor es el éxito de la oscuridad, cuanto más fácil resulta decir cosas oscuras que, precisamente por ser oscuras, parecen profundas, y cuanto más extendido está el miedo a preguntar porque si preguntamos parecemos idiotas; lo que quisiera decir aquí –repito– es que la exigencia de claridad adquiere también una indiscutible importancia política.

—¿Cuál es el resorte que explica el funcionamiento del relativismo epistemológico y del escepticismo extremo entre ciertos científicos y filósofos? ¿Se trata de una simple incapacidad para utilizar apropiadamente ciertas metáforas conceptuales o es preciso hablar de una opción epistemológica explicable desde la historia y la sociología de la ciencia?

—Siempre he pensado que hay, en ciertos autores posmodernos y en ciertos marxistas o ex-marxistas académicos, la voluntad de encontrar un terreno más o menos inatacable, un terreno en el que puedan evitar la contestación, en el que puedan evitar el tener que sobrellevar la carga que supone el deber aportar una verificación. Lo que hacen entonces es construir un artefacto filosófico a todas luces improductivo, pero total-

mente inatacable. Al fin y al cabo, como ellos dicen, la historia carece de fundamento, todo vale, nada es absoluto, todo es una cuestión de puntos de vista y no hay puntos de vista que provengan de un dios y que, por lo tanto, nos obliguen a asumir verdades absolutas, etc. Se trata de gente que construye su pequeño artificio y que, con él, se aíslan de la crítica de su propio pasado. ¡Porque había problemas, en el movimiento del sesenta-y-ocho! Pues bien, ellos abandonan este pasado sin antes decir en qué se equivocaron y qué se podría hacer ahora con lo que sigue en pie de todo aquello. No existe la posibilidad de una crítica constructiva, porque se han limitado a desecharlo todo. Y, claro está, tampoco es posible criticar el conservadurismo, porque, si todos los puntos de vista valen, no se puede decir que los conservadores no tengan razón. Evidentemente, no he hecho una investigación empírica al respecto, pero siempre he tenido la impresión de que las cosas funcionaron así, sobre todo en el entorno intelectual formado por quienes habían sido marxistas y comunistas y dejaron de serlo, esto es, entre gentes que se habían afanado por encontrar una posición segura en la que replegarse.

—¿Tiene usted la impresión de que todo ello ha contribuido a cierta desilusión política? ¿Puede decirse que el hecho de que haya elementos supuestamente radicales en la obra de estos autores ha contribuido a

ofrecer una imagen precisamente “radical” de todo este proceso de desactivación política? Por ejemplo, el hecho de que los estudiantes sean hoy menos activos políticamente, ¿se debe en parte a estas cuestiones?

—En parte sí, pero tampoco hay que olvidar fenómenos de escala mundial como el hundimiento de lo que se daba en llamar “socialismo”. Por ejemplo, la gente que había depositado sus ilusiones en el modelo chino ¡no han podido sino sentirse golpeados por los cambios que este país ha experimentado! No hay que olvidar que todas esas ansias de cambio, fueran del signo que fueran, se saldaron en una gran derrota. Y esto hizo que muchas personas, revolucionarios entre comillas, se encerraran en sus universidades, en un microcosmos en el que podían consagrarse a la lectura de sus cosas. Y a veces lo hacían sin renunciar a cierta imagen de radicalidad —Foucault es un buen ejemplo de ello—. Pero lo que ocurría era que fuera de la universidad, en la sociedad en su conjunto, las cosas para nada eran así: había terminado ya la época de la efervescencia política que generaron episodios históricos como la caída del fascismo en España y Portugal, los movimientos de liberación en las colonias portuguesas, la oposición a la guerra de Vietnam, los movimientos de liberación en el mundo árabe, etc. La ilusión por esa efervescencia revolucionaria a nivel mundial se

había desvanecido. Y no digo que se tratara de mantener a toda costa la bandera roja en las astas de los ayuntamientos, pero lo que siempre me ha parecido necesario es hacer una crítica constructiva de nuestra juventud, una juventud un poco loca como todas las juventudes, sin caer en ningún tipo de nihilismo, sino tratando de extraer tantas conclusiones útiles para la actualidad como sean posibles.

—*Hasta aquí hemos hecho referencia de forma oblicua a una izquierda intelectual que queda circunscrita a un tiempo y a unas circunstancias muy concretas. Hablemos un poco de la izquierda representada por los partidos y sindicatos del Norte, desde la socialdemocracia a los distintos partidos comunistas. ¿No le parece que sostiene muy a menudo un discurso vago, borroso, falto de una columna vertebral?*

—Sí, claro, sin duda este problema es mucho más grave que el problema de los intelectuales. Y el problema fundamental no es otro que ellos, partidos y sindicatos, sin decirlo o sin saberlo, también han aceptado el discurso del adversario. Por supuesto, no lo han hecho por recurso al relativismo extremo: al fin y al cabo, ello les generaría muchas dificultades en tanto que organizaciones orientadas a la acción política práctica. En ello se han guiado por el sentido común. Pero lo verdaderamente trágico ha sido esa rendición a manos del adversario por

parte de los partidos comunistas y socialdemócratas. El caso de los partidos socialdemócratas es especialmente curioso. Se trata de partidos que no pueden ser acusados de haber alimentado ilusiones con respecto a la Unión Soviética. Pues bien, tras la caída de la Unión Soviética, cuando se nos decía que el socialismo había fracasado, ¡los partidos socialdemócratas no tenían por qué cambiar! Y sin embargo lo hicieron. Ellos no habían participado de ese proyecto: ¿por qué cambiaron, entonces? ¿Por qué cambiaron incluso los suecos, que nunca tuvieron nada que ver con la Unión Soviética? Chomsky dijo en algún lado que mucha gente era más leninista de lo que ellos mismos pensaban. Yo no sé si Chomsky estaba o no en lo cierto, pero el caso es que la gente, aun sin admitirlo, identificó el socialismo con lo que se daba en la Unión Soviética, incluso aquellos que decían estar luchando por otro socialismo. El problema es que no tenían las ideas claras con respecto a esta alternativa, con respecto a qué significaba este “otro socialismo”. Esto ha acarreado graves consecuencias en el momento del hundimiento de la Unión Soviética, porque se ha tendido a asumir que lo que se hundió fue “el” socialismo. ¿Dónde están todos aquellos que, cuando yo era joven, hablaban de “otro socialismo”? Creo que esta gente no ha sido coherente, no ha reflexionado acerca de esta cuestión con seriedad. Y esto ha com-

portado que, en momentos cruciales, toda esta gente no haya sabido qué hacer, no haya tenido una alternativa y se haya rendido al discurso dominante, el de la derecha más extrema. Lo verdaderamente trágico –y cómico– es la tranquilidad con la que muchos de los otrora más radicales se pusieron a debatir, a partir de cierto momento, acerca de cuestiones que nunca pertenecieron a su tradición –los panfletos à la Milton Friedman en favor del libre mercado, sin ir más lejos–. Y eso que, unos años antes, en Europa ni siquiera sospechábamos que hubiera algo a la derecha de los partidos socialdemócratas –estoy bromeando un poco, por supuesto–. ¡Y los partidos liberales eran keynesianos!

—Decía Stiglitz hace poco que el problema fundamental para la construcción de la alternativa es que es muy difícil resumir en una sola palabra, ni aun en un conjunto de políticas, el modelo alternativo. Es difícil, sostenía Stiglitz, competir con el modelo universal y simplista del mercado, que es muy fácil de explicar. Quizás sea un problema, otra vez, de claridad, el que debemos resolver: claridad a la hora de exponer el proyecto alternativo una vez que el modelo supuestamente alternativo, el soviético, ha desaparecido del mapa.

—Sí, las cosas en parte van por ahí. Pero dejadme aclarar una cosa. Cuando yo era joven, no conocí absolutamente a nadie que defen-

diera el modelo soviético tal y como éste tomaba forma por aquel entonces. Los estalinistas eran más estalinistas que los propios soviéticos; los trotskistas, claro está, eran críticos con el modelo; los anarquistas decían que aquello no iban con ellos; y los propios comunistas se mostraban también muy críticos: no hay que olvidar que el alineamiento de los comunistas con Moscú se desvaneció tras el Vigésimo Congreso –a partir de entonces, cuestiones históricas sobre el pasado de la Unión Soviética al margen, se abrieron amplios espacios para la crítica y la discusión. Pues bien, todo esto es lo que hace que las cosas resulten hoy extremadamente raras: en realidad, ¡no había un modelo alternativo consciente! ¡No había un modelo acabado que se defendiese en tanto que modelo! ¡La Unión Soviética no era un modelo alternativo cuya desaparición dejara un vacío! ¿Por qué nunca se dio forma, ni antes ni después de la desaparición de la Unión Soviética, a los tan cacareados modelos alternativos? Todo esto es lo que explica que hoy sigamos sin alternativas bien meditadas.

—Volviendo a la actualidad. Esta falta de contra-modelos se percibe de forma particularmente clara cuando esta izquierda indefinida se encuentra frente a los problemas que usted pone de relieve cuando habla del “imperialismo humano”. ¿Qué es el “imperialismo

humanitario”? ¿A qué se deben las dificultades con las que las izquierdas se tropiezan a la hora de hacerle frente?

—Lo que yo llamo “imperialismo humanitario” es la justificación humanitaria de las guerras imperiales actuales. Por ejemplo, pese a que la guerra en Irak venía justificada primordialmente por la supuesta presencia de armas de destrucción masiva, había otra justificación oficial que apuntaba a razones de tipo humanitario: acabar con una dictadura opresiva. Cierto es que justificación en sentido estricto no podía haber ninguna, porque no tuvimos un debate honesto, claro y franco acerca de las razones de la guerra. Pero lo sorprendente no fue que hubiera gente que dijera que Estados Unidos e Israel habían sido atacados y que, por lo tanto, ambos países debían poder defenderse —este discurso era conocido y previsible—; lo verdaderamente sorprendente fue cómo se creó un clima psicológico que tenía que ver con la idea de que no se podía apoyar el régimen iraquí y que caló en muchos ambientes y organizaciones: en los movimientos pacifistas, en la LCR, en el PCF, entre los liberales de izquierda norteamericanos, etc. Todo ello, hasta el punto de que la oposición a la guerra de Irak no pudo alcanzar la magnitud que logró la oposición que despertó la guerra de Vietnam. Bien es cierto que el movimiento contra la guerra de Vietnam descansaba sobre las ilu-

siones que había despertado todo aquel clima revolucionario que se extendía a escala mundial en aquella época. Y bien es cierto también que aquel clima revolucionario no se apoyaba en un programa conjunto y homogéneo. Finalmente, como es sabido, todos cuantos participaron en todo aquello han ido cambiando, en direcciones distintas, con el paso del tiempo. Quizás por ello no se pudo levantar una voz unánime y sostenida contra la guerra de Irak.

—Si los derechos humanos pueden funcionar como pretexto para el nuevo imperialismo, ¿puede ser que el problema sea el concepto mismo de “derechos humanos”? ¿Cree usted que es un concepto operativo?

—Yo no estoy contra del concepto en sí. Lo relevante es su utilización. En la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* se reconocen tanto los derechos políticos individuales como los derechos económicos y sociales. Pues bien, yo me opongo al discurso de los derechos humanos cuando sólo se toman en consideración los derechos políticos individuales. Porque los derechos políticos individuales son perfectamente compatibles con una sociedad en la que una persona lo posee todo, gracias a lo cual puede comprar los gobernantes y determinar su actuación, a la vez que conformar cierto tipo de opinión pública, mientras que todos los demás, pese

a estar a salvo de la tortura o del encarcelamiento por motivos políticos, no tienen absolutamente nada. No me parece que éste sea un escenario satisfactorio. Y lo grave es que, de hecho, se puede decir, quizás con algunos matices, que es precisamente esto lo que está sucediendo a escala mundial. La visión liberal de los derechos es esto: que el grupo de derechos realmente importante es el formado por los derechos políticos y que todo lo demás se dará por añadidura. Yo no puedo mostrarme más en desacuerdo con esta visión de derechos de los derechos, si me permitís el juego de palabras. Pero si tomamos la Declaración en su conjunto, nada tengo que objetar. Eso sí: en este caso es preciso darse cuenta de que el ideal que recoge la Declaración es un ideal todavía inalcanzado. Y no creo yo que lo vayamos a alcanzar mañana mismo. De nuevo, hay quienes vienen y nos dicen que es preciso priorizar los derechos políticos individuales, que los demás llegarán más adelante. Y, de nuevo, debo decir que a mí esto no me convence. No me convence en absoluto, por ejemplo, la idea de que trabajando sólo desde la óptica de los derechos políticos individuales, porque los otros vendrán después, vayamos a lograr que la gente de Bagdad o de Afganistán pueda hacer algo tan sencillo como andar por la calle, como andar por la calle para ir a buscar a los niños a la escuela. Cuando hay una especie

de guerra de todos contra todos, ¿cómo proceder?

—*Algunos propondrían un Leviatán...*

—La verdad es que no sé qué hay que hacer cuando la vida social se asemeja a una auténtica guerra de todos contra todos. Tiendo a pensar que es preciso superar la idea del Leviatán. O quizás tenga sentido como etapa intermedia. Pero no lo sé, todo esto es muy complejo. De hecho, me parece comprensible que, en situaciones de este tipo, en las que ni se puede andar por la calle, aparezca la figura de un líder carismático o la tentación de secundar un poder político fuerte. En cualquier caso, si nos parece que una vida civilizada, que una verdadera democracia es un régimen en el que no se puede salir de casa por temor a la violencia que se ha adueñado de las calles; si nos parece que una democracia es compatible con eso y con un Parlamento que tampoco se atreve a salir de la Zona Verde, creo que no andamos por el buen camino. De hecho, fijaos que lo que está sucediendo en Irak y en Afganistán es la refutación fehaciente de la idea de que basta con introducir unas elecciones, de que, con las elecciones en la mano, nada importa todo lo demás. ¡Ahí está el resultado!

—*Los derechos políticos e individuales, pues, no tienen sentido si no van acompañados de los económi-*

cos y sociales. *¿Es esto lo que está usted sugiriendo?*

—Así es. Si no reflexionamos de forma global entorno a la organización de la sociedad, estamos perdidos. El comunismo, en tanto que experiencia histórica, estaba en lo cierto cuando recalca la necesidad de luchar por los derechos económicos y sociales. Pero se quedaba corto: era preciso también unir tales derechos a los políticos e individuales. Primero arreglemos los problemas económicos y sociales, decían los comunistas, y, con el advenimiento de la sociedad comunista, la *Declaración de los Derechos Humanos* entera se realizará plenamente. Fijaos, pues, en que, de hecho, en el plano teórico, el comunismo es compatible con la *Declaración de los Derechos del Hombre*, con la salvedad de que, según la perspectiva comunista, la Declaración sólo podrá ser realizada sobre la base de la propiedad pública de los medios de producción —eso los separa de los liberales clásicos, claro, quienes consideran que la Declaración es compatible con la propiedad privada de los medios de producción—. Sea como sea, el caso es que unos priorizan los derechos económicos y sociales, mientras que los otros priorizan los políticos e individuales. Y lo cierto es que, en el plano político-práctico, podríamos decir a quienes organizaron sociedades en nombre del comunismo que tampoco los derechos económicos y sociales se realizaron comple-

tamente bajo sus regímenes, del mismo modo que deberíamos decir hoy a quienes dicen tratar de establecer la democracia en Irak y Afganistán que ni siquiera los derechos políticos e individuales están siendo realizados bajo sus regímenes. Es preciso —insisto— reflexionar de forma global en torno al modo en que queremos organizar nuestras sociedades.

—*Sí, insiste usted en la necesidad de esta reflexión global. ¿A qué se refiere con ello?*

—Mirad, lo que de verdad me preocupa es la supremacía, en la actualidad, de una filosofía absolutista, religiosa, incapaz de ver que en todo hay pros y contras, y que de lo que se trata es de hacer el menor daño posible. Bien mirado, podríamos decir que mi libro es un ataque contra las filosofías religiosas. A mi modo de ver, la filosofía de los derechos humanos, que *a priori* no es religiosa, se ha convertido en la religión de nuestro tiempo. Es una filosofía que se vive como una religión. Y la gente tiene reacciones emocionales que son propias de la actitud religiosa ante al sacrilegio. “¿Cómo? ¿Defiende usted a Fidel Castro? ¡Será posible! ¿Cómo se atreve?” Esto es lo que trato de combatir: este tipo de actitudes.

—*Retomemos el hilo de la cuestión de los derechos. Ciertas experiencias políticas como algunas de las que podemos observar hoy en La -*

tinomérica nos llevan a pensar que la seguridad material, garantizada por ejemplo a través de la reapropiación pública de los recursos naturales, constituye una condición necesaria para que las libertades se hagan efectivas. ¿Cuál es su opinión al respecto?

—En general, no me gusta dar consejos o juzgar lo que ocurre en regiones que no conozco bien. Lo que sí puedo decir es que observo con interés la tendencia que muestran varios países no alineados del Sur a compartir una forma de hacer política que pasa por la no injerencia, por la cooperación, por la disposición a debatir las cosas. En el Norte, en cambio, son muchos los que, también desde los movimientos radicales, están dispuestos en todo momento a decir a los cubanos, a Chávez o a Evo Morales lo que tienen que hacer. Pero si me preguntáis, por ejemplo, qué opino de las nacionalizaciones, os diré que estoy a favor de ellas, siempre y cuando se puedan encontrar formas de nacionalización que sorteen el problema de la estatización, de la burocratización. La aparición de un Estado burocrático y clientelar es una realidad posible y nociva, y no hemos de negarla por el simple hecho de que la derecha se haya referido a ella como argumento contra la intervención del Estado. Por supuesto, no creo que el tipo de mercados libres que propone la derecha sea una solución para estos posibles problemas, porque

tales mercados pueden generar problemas todavía peores. De lo que se trata, creo yo, es de crear un mecanismo eficaz para combatir la burocratización en las empresas nacionalizadas. Dicho esto, quisiera añadir que la cuestión de la reapropiación de recursos naturales entraña —insisto en ello de nuevo— el peligro de caer otra vez en una retórica absolutista, en este caso relativa a la justicia. ¡Claro que es justo que el Estado boliviano trabaje en favor de una reapropiación de los recursos naturales! Pero lo peligroso sería defender esta opción sin señalar que existe el peligro de que dentro de veinte años las empresas nacionalizadas se encuentren en manos de un grupo de amigos. Por supuesto, no estoy diciendo que las cosas tengan que ser así, pero el riesgo existe. En esto, si queréis, soy un poco utilitarista: me interesan las consecuencias de las cosas, y no me gustan los grandes principios o las grandes recetas que nos impiden analizar las situaciones bien de cerca.

—Decía usted hace un momento que tanto su filosofía política como sus análisis de la realidad se hallan en solución de continuidad con el proyecto ético-político de la Ilustración.

—¡Por supuesto! Como decís, yo no quiero apartarme ni un ápice del proyecto de la Ilustración. Y me doy cuenta de que hay gente que sí pretende orillararlo, lo que me inquieta de

veras. Esta misma mañana, viniendo a la universidad, leía un artículo, publicado en *Il Manifesto*, sobre el discurso del Papa en Ratisbona. Pues bien, lo verdaderamente asombroso es que su ataque no se ceñía al Islam, sino que iba dirigido, por encima de todo, contra la razón científica. Era la ciencia moderna, el empirismo, esto es, el rechazo de las verdades *a priori*, aquello que el Papa estaba combatiendo: hay que volver, venía a decir, a lo que conformó la metafísica clásica, la metafísica anterior a la Ilustración. Quiero decir que enemigos de la Ilustración los hay por todas partes: entre los cristianos fundamentalistas, entre parte de los sionistas religiosos, entre ciertos sectores del hinduismo y del budismo –incluido el Dalai Lama–, hasta dentro de ciertos grupos de indígenas de Latinoamérica, etc. Mucha gente nos dice hoy que es preciso volver a colocar la religión en el centro de la vida social. Obviamente, no puedo estar más en desacuerdo con esta tesis, pues lo que creo que hay que hacer es eliminar la religión de la vida pública, incluido el discurso sobre los derechos humanos en la medida en que adquiere tintes cuasi-“religiosos”. Lo que creo que hay que hacer es tratar de buscar una forma de organizar nuestras sociedades lo más racional posible, sin principios *a priori*, sin verdades intocables, etc. Fijaos en que, en este sentido, pese a que, como muchos dicen, el marxismo fue una continuación del pro-

yecto de la Ilustración, los comunistas que se hicieron con el poder en determinados países –estoy pensando en la revolución cultural china, en la época más dura del estalinismo, etc.– dejaron de ser herederos de la Ilustración, pues el propio comunismo se convirtió en una auténtica religión para muchos.

—¿De qué modo, pues, podemos hoy considerarnos socialistas, en el sentido más amplio del término, entendiendo el socialismo como una continuación del proyecto de la Ilustración?

—En este punto Bertrand Russell constituye una auténtica referencia para mí. Se habla poco de él en relación con estos temas, pero cuando uno estudia sus escritos sobre el bolchevismo, su historia de las ideas del siglo XIX, cuando uno lee su *Roads to Freedom*, encuentra una interesantísima reflexión sobre el socialismo hecha desde el punto de vista de la Ilustración. Y hallamos en Russell a alguien que no está fanáticamente en contra de la idea de interés propio, contra los beneficios, contra la propiedad privada: al fin y al cabo, nos dice Russell –y en esto estoy totalmente de acuerdo con él–, todo esto ha de ser enjuiciado a través de sus consecuencias. Porque hay en la izquierda una actitud religiosa que se manifiesta de muchas maneras, y entre ellas destaca la que pasa por sostener la idea de que los seres humanos deben ser puros,

esto es, deben comportarse de un modo netamente altruista, deben consagrarse en cuerpo y alma al servicio del pueblo. Y esto es peligroso, porque los seres humanos no somos perfectos. Es muy importante, pues, que encontremos soluciones compatibles con esta realidad que nos viene dada. No hacerlo equivale, una vez más, a comportarse de un modo religioso.

—*Se desprende de sus palabras que este pensar religioso se ha convertido en un fenómeno ubicuo.*

—Sin ir más lejos, resulta curioso observar que, en la actualidad —y pienso especialmente en Francia—, mucha gente que se dice de izquierdas y defensora de la Ilustración resulta ser fanáticamente anti-musulmana, razón por la cual apoya las políticas imperialistas en Oriente Medio. Al mismo tiempo, aquellos que se oponen a estas políticas muy a menudo se muestran favorables a los ataques contra la Ilustración que provienen de esa parte del mundo. Conozco a muchas personas que no son religiosas pero que son posmodernas en el sentido académico del término y que piensan que la Ilustración lleva consigo la semilla del colonialismo. Yo creo que el problema de fondo —insisto— es la actitud religiosa que alimenta estas posiciones, una actitud que no está necesariamente ligada a la presencia de un dios, sino a la costumbre de defender unas opiniones de forma exce-

siva, fanática, irracional, sin atender a los datos empíricos que podamos poseer.

—*Una de las ideas centrales del programa de la Ilustración es la idea de progreso. ¿Cree usted que hay que seguir otorgándole un espacio?*

—Por supuesto que sí. ¡No podríamos ser progresistas si no pensáramos que existe la posibilidad de un progreso! La clave está en las instituciones que podamos crear e ir mejorando. El hombre no es perfecto —esto ya lo hemos dicho—, pero su comportamiento depende de las circunstancias en las que se encuentra. Si metes a la gente en las circunstancias del Bagdad de hoy, por ejemplo, es evidente que se pondrán a matarse los unos a los otros. De lo que se trata es de actuar sobre las circunstancias. Y es precisamente la convicción de que se puede actuar sobre las circunstancias lo que me permite creer en el progreso. Permittedme un ejemplo un tanto delicado. El 1 de Julio de 1916, fecha en la que empezó la Batalla del Somme, hubo 50.000 bajas y murieron 20.000 personas, pero ello no fue óbice para que la guerra continuara. En la actualidad, 100 muertos del lado israelita durante la guerra del Líbano o 3.000 del lado estadounidense durante la guerra de Irak son razón suficiente para que se levante un notable revuelo y, en el caso del Líbano, para que la gue-

rra se pare. A mí esto me parece un progreso, sí. Y me parece un progreso también el hecho de que hoy, desde el preciso instante en el que una guerra empieza, entre en juego el derecho internacional y la ONU se movilice, por mucho que luego la saboteen. Esto, en 1914, no ocurría. La presencia de un derecho internacional, con todas sus limitaciones, es un progreso. Decir esto no me impide denunciar la hipocresía con la que tan a menudo se recurre a él. Pero que esté ahí supone ya un progreso. Lo mismo ocurre con elementos centrales del proyecto de la Ilustración como la democracia o los derechos del hombre: el hecho de que se apele a ellos de forma hipócrita no los invalida como objetivos que merece la pena alcanzar.

—*Volvamos, si le parece, a la cuestión de las imposturas. ¿Existe algún tipo de relación entre las “imposturas intelectuales” y la “impostura política”? Las armas de destrucción masiva ¿eran una metáfora mal utilizada, una exageración con finalidades pedagógicas o una verdadera impostura?*

—Si leemos con atención la llamada “Downing Street Memo.”, que es un conjunto de informes internos del Gobierno británico que dan fe de las conversaciones mantenidas con Estados Unidos durante el verano de 2002 y que alguien quiso que vieran la luz —es sabido que Blair tenía muchos enemigos en su entorno—, nos

encontramos con que ambas administraciones, la británica y la estadounidense, dicen explícitamente que van a utilizar el pretexto de las armas de destrucción masiva. En concreto, se dice que la estrategia que hay que seguir consiste en enviar inspectores de Naciones Unidas a Irak para provocar a Sadam Hussein, quien se supone que reaccionará oponiéndose a las inspecciones, lo que, en último término, podrá ser utilizado como *causus belli*. Pues bien, lo inquietante de todo esto es que si yo hubiese aludido a esta realidad en aquel momento —y yo formaba parte de una asociación pacifista belga!—, se me hubiera tachado inmediatamente de partidario del régimen de Sadam Hussein, cuando en realidad no hubiera hecho otra cosa que decir algo que era cierto. Todo el mundo estaba convencido de que lo verdaderamente importante era desarmar pacíficamente el peligroso régimen iraquí. No había que entrar en guerra, pero sí había que enviar a los inspectores para eliminar las armas de destrucción masiva —decían muchos—. Y resulta interesante recordar que ya en aquella época había inspectores de Naciones Unidas que dimitían de sus cargos porque se daban cuenta de que sus inspecciones eran utilizadas con la única finalidad de terminar con el régimen iraquí, lo que nada tenía que ver con el verdadero objetivo de la tarea que les había sido encomendada.

—*Se había propagado una gran impostura, pues.*

—Se pueden hacer dos interpretaciones de todos estos hechos. La primera consiste en decir que se engañó a los inspectores proporcionándoles información falsa para que vieran lo que se esperaba de ellos que vieran. La segunda apunta a que todos sabían que la realidad era otra: que no había armas de destrucción masiva y que de lo que se trataba era de preparar el terreno para poder derribar militarmente el régimen de Sadam Hussein. A la “Downing Street Memo.” me remito, que es una fuente que no ha sido desmentida, que yo sepa.

—*Dice usted oponerse a la lógica del “ni-ni”, a esa lógica del “ni con unos, ni con los otros”. ¿Conviene decir, tranquilamente y a las claras, que hay “buenos” y “malos”, que hay agresores y agredidos?*

—Fijaos en lo siguiente. No hay ninguna guerra en la que alguna de las dos partes deje de acusar a la otra de violar las Convenciones de Ginebra y en la que organizaciones independientes dejen de constatar que, efectivamente, ambas partes las violan. Dado que esto es así, no se trata de oponerse a las Convenciones de Ginebra o al derecho internacional humanitario, pero sí es preciso denunciar que son instrumentos insuficientes. Es más, hay episodios en los que las Convenciones de Ginebra y el derecho internacional humanitario terminan

ocultando la cuestión de las responsabilidades de guerra. A mí me parece que hablar de estas cuestiones, de las responsabilidades de guerra, es algo imprescindible. No basta con velar por que las partes que están en guerra respeten las Convenciones de Ginebra, como si de un juego entre iguales se tratara. De entrada, porque esas convenciones no se respetan; pero, sobre todo, porque esta actitud termina encubriendo a los verdaderos responsables de las guerras. ¡Hablemos de los orígenes de las guerras, de sus responsables! Esto es algo muy importante, sobre todo en casos flagrantes como el de la antigua Yugoslavia o el de Irak, en los que los países invadidos en ningún momento habían agredido previamente a los invasores. Hay que hablar a las claras de las razones de las guerras.

—*Todo cuanto usted plantea parece sugerir la necesidad de pensar y actuar políticamente con una idea de verdad como telón de fondo. Sin embargo, es una idea que la posmodernidad parece haber querido negar.*

—Sí, ¡claro que hay que dar a la idea de verdad la mayor centralidad! Me parece algo tan evidente... El problema es que a mucha gente dicha de izquierdas le ocurre lo mismo que a nuestro amigo Ratzinger: confunden una noción de verdad que apunta a certezas *a priori*, absolutas, no empíricas, incontestables

bles, reveladas, con otra noción de verdad, que hago mía, que es la moderna, la que tiene que ver con la contrastación empírica, con la disposición a ponerlo todo en cuestión y a tratar de averiguar cuál es la naturaleza de las cosas. Resulta muy revelador observar cómo en este punto los posmodernos y Ratzinger caminan de la mano. En cualquier caso, la cuestión es que todo esto de la verdad no tiene que ver con esencias absolutas, monolíticamente ciertas, arraigadas en constructos metafísicos acerca de Dios, etc., sino con el acceso y el contacto con el mundo, un mundo que existe y que tiene una estructura que, por lo menos hasta cierto punto, podemos llegar a descubrir. Sin esta base, no podemos pretender abordar cuestiones relevantes del mundo en el que vivimos como las razones que condujeron a la guerra de Irak o las responsabilidades que de ella se derivan. Sin una idea de verdad, ¿qué sentido tiene ir a ver qué decía la “Downing Street Memo.”? ¿Qué sentido tiene tratar de descubrir si había o no armas de destrucción masiva? Tiene tan poco sentido como lo tendría el que yo viniera y me pusiera a trabajar como físico poniendo en duda la existencia de los átomos.

—*En alguna ocasión ha hecho usted un llamamiento a un pensamiento político históricamente consciente que nos permita analizar y comprender, por ejemplo, los efec-*

tos del colonialismo y de los distintos post-colonialismos. ¿En qué medida las injerencias de ayer son la causa de los conflictos de hoy? Y ¿en qué medida las injerencias de hoy pueden ser la causa de nuevos conflictos mañana?

—Hago referencia a la historia porque la historia entraña una auténtica dialéctica de la violencia. No podemos olvidar el pasado si queremos entender la conformación del presente como resultado de todo un reguero de conflictos que se han sucedido a lo largo del tiempo. Pero, al mismo tiempo, hay que evitar el error, muy frecuente en la actualidad, de querer resolver hoy los problemas del pasado. Una vez más, se trata de una actitud religiosa de la que es preciso deshacerse. Claro está que los conflictos se encadenan históricamente, que las guerras de hoy echan sus raíces en las guerras de ayer y sientan las bases de las posibles guerras del mañana, pero soy de la opinión —y ya sé que hay gente de izquierdas que no lo ve así— de que no es conveniente tratar de buscar la manera de resolver en la actualidad el problema del colonialismo. Porque el problema del colonialismo está ya resuelto, pues el colonialismo, en sentido estricto, ya no existe en ningún lugar —quizás con la excepción de Palestina—. La descolonización ya tuvo lugar, de modo que los problemas, hoy, son otros, por mucho que estén relacionados con el pasado colonial y deban explicarse hacien-

do referencia del pasado colonial. Pondré dos ejemplos. Primer ejemplo: una persona descendiente de esclavos no sufre la esclavitud; tiene otros problemas, en parte originados por la esclavitud a la que fueron sometidos sus antepasados, pero sus problemas de hoy son otros. Segundo ejemplo: no podemos hacer alusión al Holocausto, que hoy ya no existe y que además tuvo lugar en Europa, para tratar de resolver los problemas a los que se enfrentan los pueblos del Oriente Medio. Hacerlo es puro surrealismo.

—*De todos modos, hacer abstracción de realidades históricas como el colonialismo permite el surgimiento de ideas como la consabida receta neoliberal según la cual los problemas de los países en desarrollo se terminarán el día en que podamos exportar a estos países capitalismo en grandes dosis, como si el subdesarrollo no naciera de relaciones de poder que se manifiestan en el capitalismo de hoy pero que en parte arrancan del pasado colonial, ¿no le parece?*

—Posiblemente, pero es preciso que no tendamos a culpar al colonialismo de todos los problemas que afligen hoy los países en vías de desarrollo. Para empezar, las realidades que los colonos encontraron en su día no fueron las mismas en todo el mundo: había regiones relativamente desarrolladas en comparación con Europa —se dice, por ejemplo, que la India estaba tan

desarrollada como Inglaterra, por lo menos en ciertos aspectos—, mientras que en otras regiones la situación era bien distinta. Y ello hizo que las relaciones entre los colonizadores y los pueblos colonizados no tomaran siempre la misma forma. Ahora bien, ello no excluye que podamos detectar, en el mundo contemporáneo, ciertos fenómenos que merecen la más urgente de las atenciones políticas y que son el resultado de la organización colonial del mundo que tuvo lugar en el pasado. Estoy pensando en cuestiones cruciales para entender la naturaleza de esto que se ha dado en llamar “globalización” como, por ejemplo, la gestión de la explosión demográfica que el mundo ha experimentando desde 1945 a esta parte. Pero conviene evitar insistir demasiado en la idea de que el hecho de que haya países que son pobres se debe solamente a que en el pasado hubo colonialismo. Al fin y al cabo, tampoco se trata de regiones que hubiesen sido ricas antes de la llegada de los europeos. Por regla general, lo que había eran regímenes más o menos autárquicos, con niveles muy elementales de alfabetización y con altos índices de mortalidad infantil, que bien a menudo sufrían el azote de interminables guerras intestinas. El hecho de que los métodos de los colonizadores fueran salvajes y pasaran por brutales masacres no nos ha de empujar a idealizar la situación existente antes de su llegada.

—*Digámoslo de otro modo. ¿Cree usted que los belgas tienen alguna responsabilidad especial para con los congoleños, del mismo modo que los españoles la podrían tener con respecto a los pueblos de Latinoamérica?*

—*¿Soy responsable ante los judíos por la masacre que sufrieron antes y durante la Segunda Guerra Mundial? ¿Tienen los alemanes de hoy alguna responsabilidad para con los judíos? Si filosóficamente eres racionalista, tienes que asumir que la gente sólo es responsable de sus propias acciones, no de las de sus padres o de las de sus abuelos. Ahora bien, ello no excluye algo crucial, a saber: que yo, como todos los belgas de mi generación, fui criado en un ambiente en el que sobrevolaba una historia y una visión de África completamente colonialista y racista, y que lo mejor que podríamos hacer hoy todos los belgas es deshacernos de esta visión cuanto antes. Pero esto no equivale a resolver los problemas del pasado; esto equivale a resolver los problemas del presente, los problemas míos y de mi generación con respecto a cierta visión del mundo, del pasado, de la historia, de la cultura.*

—*¿Y qué hay de las empresas transnacionales que operan en el mundo de hoy, en parte sobre los raíles abiertos por los viejos estados coloniales? Los efectos nocivos de su actividad constituyen auténticos problemas del presente, ¿no es así?*

—*Sí, esto es un fenómeno del presente. Y la cuestión es cómo hacerle frente. Pero no podemos limitarnos a decir que hay que hacerle frente porque Leopoldo II cometió crímenes. De lo que se trata, una vez más, es de ver cuáles son los efectos de la actividad de estas empresas. Si me lo permitís, necesitamos una aproximación consecuencialista que nos permita evaluar hasta qué punto son beneficiosas o resultan dañinas. ¡No olvidemos que hasta Evo Morales y Hugo Chávez están interesados en recibir, bajo ciertas condiciones, importaciones de estas empresas! Ahora bien, no hace falta decir que, también a escala transnacional, las empresas están funcionando como lo han hecho siempre bajo el capitalismo: persiguiendo los mayores y más rápidos niveles de beneficios posibles a toda costa, lo que puede resultar enormemente perjudicial para un gran número de personas. ¡Y por supuesto que hay que reaccionar ante esta realidad! Pero hay que hacerlo a través de un análisis consecuencialista que ponga de manifiesto que hoy, en la actualidad, las cosas se podrían y se deberían hacer de otro modo, no que en el pasado se hubieran podido y debido hacer de otro modo.*

—*Dice usted que hay realidades ante las que es preciso reaccionar. ¿Cuáles son las formas de resistencia que le parecen necesarias? ¿Cómo evalúa la acción del movi-*

miento altermundialista? ¿Y la de los partidos que, de algún modo u otro, tratan de oponerse al tipo de globalización que estamos presen-

-ciando?
—Mirad, hay algo fundamental que me preocupa por encima de todo esto: la ausencia total de movimientos bien articulados de oposición a las guerras imperiales. A veces, antes de que comience el conflicto armado, la gente sí sale a la calle —esto es lo que ocurrió en 2003, por ejemplo—, pero esto son vendavales que en poco tiempo languidecen y desaparecen. Falta un seguimiento riguroso y organizado de los conflictos. Y sin él, las cosas se tienden a olvidar. Y, lo que es peor, nuevas amenazas de nuevas guerras —la posible guerra contra Irán, por ejemplo— no traen consigo nuevos ciclos de movilizaciones. De hecho, soy de la opinión que si el Pentágono no ha lanzado ya la guerra contra Irán no es porque tema un movimiento social y político de oposición a la guerra —no puede temerlo, sencillamente, porque no lo hay—, sino porque estima que podría agravar el caos generado en la región, lo que podría ser contraproducente para los propios intereses estadounidenses. La gente está paralizada. Esto es lo que se logra a través de las grandes operaciones mediáticas de satanización de personajes como Sadam Hussein o Mahmoud Ahmadienjad: paralizar a la gente. La gente no se atreve a oponerse a las guerras, y de hacerlo de forma sos-

tenida a lo largo del tiempo, en buena medida por temor a que se la asocie con estos personajes diabólicos.

—En cualquier caso, ¿cree usted que hay un espacio verdaderamente abierto para que la gente pueda pensar “lo público” y, finalmente, levantar la voz, en un mundo en el que los Estados cuentan con escaso poder de decisión, también en materia de política militar y geoestratégica, frente a los grandes actores privados?

—No creo que se pueda decir de forma tajante que son las empresas las que van a la guerra. Las cosas son más complejas. Claro está que hay poderes privados cuya acción es decisiva, pero las razones de las guerras son bien complicadas. En Estados Unidos, por ejemplo, hace falta el sostén del Congreso y, por supuesto, de la opinión pública. Finalmente, lo que hace falta es que se cree el clima ideológico que sirve de abono para las guerras. Históricamente, muchos son los que han sostenido que el capitalismo engendra las guerras, pero lo cierto es que las guerras existían ya antes del desarrollo del capitalismo. Son más viejas. De hecho, me atrevería a decir que si hay un vínculo causal entre capitalismo y guerra, se trata de un vínculo relativamente indirecto. Por un lado, en determinadas circunstancias los capitalistas pueden ganar mucho más dinero con la paz que con la guerra, porque la guerra

genera riesgo. Por el otro lado, muchos son los ejemplos que nos servirían para mostrar que las cosas funcionan a la inversa: finalmente, carece de sentido decir que el comercio es siempre una alternativa a la guerra, como parecía sugerirlo Montesquieu cuando hablaba del “*doux commerce*”. Despojar completamente una comunidad humana de sus recursos para poderlos utilizar como materias primas no es algo que alimente la paz, precisamente, sino que más bien genera violencia, más o menos visible; y el pillaje colonial e imperialista constituye también una posible forma de comercio. Así las cosas, creo que conviene evitar decir tanto que los capitalistas son los únicos responsables de las guerras, como que nada tienen que ver con ellas. Pensemos en el caso de la dinámica que condujo a la Segunda Guerra Mundial. Me parece evidente que los capitalistas, al principio, apoyaron a Hitler. Pero no lo hicieron porque quisieran la guerra, sino porque se querían deshacer de los comunistas, de los socialistas y de los sindicatos. En este sentido, hasta cierto momento, Hitler, como Bush ahora, fue un dirigente extraordinariamente útil para el capitalismo —para el capitalismo alemán, en este caso—. Luego, a partir de 1942 y 1943, el empresariado alemán ya se fue dando cuenta de que las cosas iban mal —la cosa saltaba a la vista: al fin y al cabo, sus propias fábricas estaban siendo duramente bombardeadas—, con lo que su distancia-

miento con respecto al Tercer Reich se hizo inevitable. Pero quiero decir con todo ello que a la Segunda Guerra Mundial no se llegó como consecuencia de la voluntad consciente de un grupo de capitalistas que apoyaron a Hitler a sabiendas de lo que podía pasar. Estos capitalistas no buscaban la guerra; lo que ocurrió fue que la propia dinámica del proyecto de Hitler, un proyecto de locos que ellos apoyaron y del que se beneficiaron, condujo inexorablemente a la guerra.

—*El factor detonante de las guerras, pues, lo ubica usted en la conformación de un clima bélico sostenido por la confluencia de elementos de tipo ideológico.*

—Sí, y es precisamente esto lo que está ocurriendo hoy en Estados Unidos, donde ha cuajado un peligroso cóctel en el que participan los sionistas, los fundamentalistas cristianos, los supuestos defensores de los derechos del hombre, los imperialistas humanitarios, los hegemónicos americanos, los mesiánicos que creen que América debe salvar el mundo, etc. Todo esto ha conformado un segmento importante de la población, de la opinión pública, que se muestra favorable a la guerra. Fijaos, en definitiva, en que la decisión de ir a la guerra no corresponde sólo a cierto grupo de capitalistas, sino que el empuje que proviene de todo este conglomerado de gente termina resultando también altamente determinante.

—¿Y qué hay del famoso “choque de civilizaciones”? ¿Existe en alguna medida, o lo que estamos presenciando no es más que una forma de imperialismo unido antagónicamente a ciertas formas de resistencia?

—Hombre, si me permitís la *boutade*, cuando se celebran las cumbres de los países no alineados, ¡cristianos y musulmanes parecen entenderse muy bien! Poco choque de civilizaciones habrá cuando se reúne esa veintena de líderes políticos... Bromas al margen, parece que hay gente que tiende a vivir el encuentro de civilizaciones en clave de “choque” y, por supuesto, hay gente también que se encarga de alimentar ese sentimiento tanto como sea necesario. Desde el marxismo podríamos decir que este sentimiento es una ilusión, que no tiene fundamento, y que por lo tanto no puede ser otra cosa que el producto de estructuras sociales de tipo capitalista. Pero podríamos proponer también un punto de vista alternativo que sostenga que, de acuerdo con lo que los científicos nos cuentan, el ser humano es sólo parcialmente racional y alberga mecanismos que pueden engendrar ilusiones y pulsiones que, a su vez, alimentan las creencias religiosas, las supersticiones y el nacionalismo. Pero es cierto que ciertos agitadores que, en cualquiera de los mundos supuestamente en “choque”, vociferan y se retuercen históricamente, echan leña al fuego de un modo que los hace sospe-

chosos de vivir a sueldo de las grandes empresas transnacionales o, sencillamente, de haber perdido por completo la cabeza. Creo que, en síntesis, habría que decir que (1) los seres humanos llegamos a la vida social con una serie de facultades innatas; (2) que estas facultades innatas son plurales y se despliegan en distintos escenarios, y que tienen que ver tanto con el razonar lógicamente, como con el perseguir el propio interés, como con la identificación con un grupo percibido como “el propio” —y no hace falta buscar choques de civilizaciones para ejemplificar esta dialéctica entre el “nosotros” y el “ellos”: basta con pensar en la vehemencia con la que, por ejemplo, algunos de quienes se dedican al cultivo de las ciencias humanas insisten en mostrar que pertenecer al mundo de las ciencias humanas, en ningún caso al de las ciencias exactas, pongamos por caso también—; y, finalmente, (3) que estas tendencias que pertenecen a la naturaleza humana entran en acción en proporciones distintas según las circunstancias en las que se encuentran los individuos.

—Analistas como Tariq Ali hablan de la necesidad de articular, en el mundo árabe, formas de resistencia que queden al margen del islamismo clerical y que permitan tender puentes hacia las clases menos favorecidas de Occidente.

—Sí, claro, de eso se trata. Samir

Amin también lo dice. Pero la cuestión es cómo hacerlo. De hecho, corresponde a ellos decirlo: a mi me cuesta adivinar por dónde empezar. En cualquier caso, sí recuerdo que, cuando yo era joven, había movimientos de solidaridad con los pueblos árabes que apenas estaban teñidos por componente religioso alguno. Esto facilitaba las cosas. Pero, con el paso del tiempo, todo ha ido adquiriendo tintes religiosos, y eso no hace sino complicar más las cosas. Pero sí, es cierto que gente como Tariq Ali o Samir Amin, marxistas muy laicos de origen musulmán, tienen las ideas muy claras. ¡Lo que hace falta es que se salgan de una vez con la suya! En términos generales, la izquierda laica del mundo musulmán no lo ha tenido nada fácil, entre otras cosas porque no ha contado con el apoyo de Occidente, sino todo lo contrario: ha sido constantemente torpedeada por los países occidentales. Esto lo cuenta Samir Amin con mucha claridad: quien ha quebrado el espinazo del movimiento laico en el mundo arabo-musulmán ha sido Occidente. Israel ha alentado Hamas; Israel atacó el Líbano en su día con el único objetivo de deshacerse de la laica OLP; los norteamericanos sostuvieron a los ancestros de los talibanes en Afganistán, antes de que los soviéticos intervinieran, precisamente para obligarlos a intervenir, lo que constituye una política a todas luces criminal. Todo ello sin contar con la eliminación de Nasser en

1967, que constituyó el inicio del final de la izquierda laica en el mundo musulmán. ¿Qué es lo que quiere, Occidente? Por lo visto lo que quieren son líderes demócratas, liberales, pro-estadounidenses y, a ser posible, pro-israelitas también. No creo que sea un punto de partido válido para alcanzar la paz.

—¿Cree usted que la violencia, en el mundo de hoy, constituye una respuesta legítima o, por lo menos, explorable? La opción de la lucha armada, ¿no ha sido la opción elegida también por los países de Occidente? Mirémoslo desde otro ángulo: ¿cómo define usted la paz? ¿Cómo hemos de pensar el pacifismo?

—Como decía antes, tengo por norma general no decir a los demás lo que tienen que hacer cuando no estoy en su situación. Pero puedo reconocer que hay formas de violencia bien distintas. Por ejemplo, se podría hablar de violencia contra-productiva, de violencia legítima, etc. En cualquier caso, la cuestión es que yo soy no violento. ¿Por qué? Porque vivo en un contexto en el que la violencia queda totalmente excluida como medio de acción: carece de sentido. Por otro lado, y puesto que no estoy a favor de la violencia en sí, prefiero que los demás sean no violentos. Ahora bien, no creo que pueda emitir un juicio en abstracto sobre la violencia: no creo que pueda pronunciarme acerca de la violencia ejercida por un grupo de personas que viven

en unas circunstancias, quizás extremas, que me son ajenas. Además, no hemos de olvidar que la violencia ha jugado un papel crucial a lo largo de la historia, y ese papel no ha sido siempre negativo. Por ejemplo, la Revolución francesa fue violenta y, aun con ello, se convirtió en el modelo de revolución que, en el mundo entero, tomaron las gentes progresistas, las gentes revolucionarias: los anarquistas, los marxistas, los nacionalistas del Tercer Mundo, etc. Para todos ellos, la Revolución francesa fue el auténtico punto de referencia. No lo fueron ni la Revolución inglesa ni la Revolución americana, que, por cierto, también fueron violentas, pero de otro modo. El modelo fue la Revolución francesa. Por otro lado, pensemos que la violencia juega a veces un papel indirecto pero determinante: Gandhi logró liberar a la India de la losa del Imperio británico gracias a la situación de debilidad en que quedó la metrópolis tras la barbarie de la Primera Guerra Mundial. Pero insisto: por mucho que no pueda negar el papel de la violencia a lo largo de la historia, debo decir que yo, en las circunstancias concretas en las que he vivido y vivo, siempre me he opuesto a la violencia. En mi contexto, repito —y esto es importante—. Por eso nunca me han convencido movimientos como el de las Brigadas Rojas, por ejemplo. Ahora bien, establecer si Hezbollah, por poner un ejemplo bien distinto, debe ser

violento o no es algo para lo que no me siento capacitado, porque ni estoy en su lugar ni he examinado todas las alternativas posibles, en caso de que las haya. En otras palabras, yo no tengo ni el tiempo, ni la arrogancia, ni la capacidad intelectual para emitir un juicio al respecto. Porque la cuestión de la violencia no puede ser dirimida sin considerar el contexto en el que tiene o puede tener lugar.

—*¿Qué queda del internacionalismo del movimiento obrero y de las grandes corrientes de solidaridad internacional que han hecho emerger experiencias como la de la Guerra Civil española?*

—Antes de entrar en materia, dejadme decir que esta pregunta me trae a la memoria el caso de todos aquellos intelectuales franceses que quisieron convertir la guerra de Bosnia en su particular “Guerra de España”. Pero pretendían hacerlo desde París, claro: se limitaron a escribir artículos delirantes, sin que a nadie se le ocurriera la posibilidad de empuñar un arma como en su día lo hicieron Malraux o Hemingway. Pero vayamos a lo que nos ocupa. Lo que más me interesa en términos de solidaridad internacional en la actualidad es el movimiento de los países no alineados, entre otras razones porque se trata de algo poco estructurado, poco rígido. De hecho, el movimiento de los países no alineados me interesa más que el movimiento comunista del siglo

XX. Se trata de un movimiento que muestra una gran diversidad, y las relaciones entre los Estados se basan en los principios de Bandung: el de no injerencia, el de coexistencia pacífica, etc. A mi modo de ver, se debería tratar de reformular las propias Naciones Unidas a partir de estos mismos principios. Creo que los países no alineados deberían tomar la iniciativa y lanzarse a una reforma de las Naciones Unidas sobre la base de estas coordenadas, para, posteriormente, invitar a los demás países a unirse a ellos bajo los auspicios de esta estructura renovada. En cualquier caso, sería interesantísimo ver que el movimiento de los países no alineados no sólo se consolida, sino que, además, va reforzándose de forma continuada, sin interrupciones.

—¿Cree usted que existen nuevas realidades que acercan a las clases trabajadoras del Sur y del Norte? En caso afirmativo, ¿considera usted que puede derivarse de ello la emergencia de formas nuevas para la acción política? En particular, ¿existe la posibilidad de una acción política que vaya más allá de estrategias meramente “defensivas” como la preservación de ciertos programas asistenciales, allá donde los haya habido, y que, a través del freno de algunos de los procesos de desposesión que se han dado y se dan tanto en el Sur como en el Norte, abra las puertas a cierta “ofensiva”, tanto en el Sur como en

el Norte también, en favor de mayores grados de seguridad socioeconómica?

—Con los procesos de deslocalización industrial que acompañan el tipo de globalización que estamos viviendo, los trabajadores del Norte se van a encontrar en situaciones que los situarán en un plano de igualdad con respecto a los trabajadores del Sur. ¿Por qué? Porque los primeros no tienen nada que ofrecer a los capitalistas que no puedan ofrecer los segundos también. Hasta hace poco, la oferta, por parte de los trabajadores del Norte, de una mano de obra cualificada y estable era determinante, pero ciertos cambios en la esfera productiva permiten hoy que los capitalistas encuentren en los países del Sur un escenario que les permite producir al mismo nivel. Y no hay que olvidar que, además, estos países del Sur —y algunos del Norte!— se hallan metidos en la espiral de una verdadera competición fiscal, lo que permite a los empresarios dejar de pagar los impuestos que rigen en algunos de los países del Norte. Si esta dinámica se mantiene, los trabajadores del Norte tenderán a aliarse con los trabajadores del Sur, siempre y cuando no haya barreras psicológicas que impidan el establecimiento de estos lazos con los pobres de los países pobres —esto todavía no lo sabemos—. Otra cuestión crucial, claro está, es la existencia de redes para la acción política que permitan este tipo de movili-

ción de la que habláis. Y, en este punto, tenemos buenas razones para mostrarnos pesimistas. El mero hecho de que los dos candidatos a la segunda vuelta en las elecciones presidenciales francesas de este año fueran dos personas que votaron afirmativamente al referéndum sobre la Constitución europea, cuando en Francia el 55 % de la población dijo “no”, es algo francamente preocupante si lo que pretendemos es contar con organizaciones políticas que representen la voluntad y los intereses de la mayoría. Lo mismo ocurre en Estados Unidos: la posición de la inmensa mayoría de los representantes políticos norteamericanos con respecto a la guerra de Irak representa tan sólo la voluntad del 30 % de la población del país, lo que equivale a decir que el otro 70 % de la población se encuentra no representada. Esta brecha entre el “país legal” y el “país real” es gravísima y, además, poco anima al optimismo en cuanto a una posible acción concertada entre las poblaciones trabajadores del Norte y del Sur liderada por los partidos políticos tradicionales. En cuanto a las nuevas fuerzas surgidas recientemente de los movimientos de oposición a la globalización, me parece que, de momento, les falta una estrategia clara y, sobre todo, una actitud activa que las saque de la marginalidad en la que se encuentran, que las haga atractivas para la mayoría. Lamentablemente, tengo

la impresión de que, tal y como están hoy las cosas, esta situación sólo podrá cambiar el día en que haya una catástrofe: una escalada bélica, el hundimiento del dólar hasta el punto de generar una auténtica crisis económica, etc. Quizás la toma de consciencia sólo pueda venir de catástrofes de este tipo, lo que tampoco resulta demasiado alentador. La cuestión es que nos encontramos en un mundo en el que, por ejemplo –esto dicen las encuestas–, el 60 % de la población francesa se muestra contraria al capitalismo, pero no encuentra vías para encauzar su descontento. Hay una insatisfacción potencial enorme, pero esa insatisfacción, sin intermediación política alguna, queda en agua de borrajas. Dicho esto, me parece necesario que se trabaje en la creación de redes que persigan objetivos políticos reales, pero que operen fuera del ámbito de las instituciones políticas que hoy tenemos. Estoy pensando, por ejemplo, en los movimientos contra el Tratado Constitucional en Europa, en los movimientos contra la precarización de las condiciones de los trabajadores que han ido emergiendo en muchos lugares del mundo, etc. Se trata de movimientos que pueden lograr ciertos resultados, quizás importantes, porque los gobiernos a veces no pueden dejar de prestarles atención. Y quién sabe si ciertos partidos de izquierdas podrán ir asumiendo esos mismos objetivos...

—*Volvamos, si le parece, al inicio y vayamos concluyendo. ¿Hasta qué punto la filosofía moral y política, y la política misma en el sentido más amplio del término, constituyen la vertiente normativa de las ciencias sociales? ¿Es posible adoptar un punto de vista científico, positivo, a la hora de estudiar las cuestiones normativas?*

—Digámoslo así: ¿podemos adoptar una actitud científica en el ejercicio de la justicia? Yo creo que sí. No se pueden introducir nociones de equidad sin antes haber estudiado bien los hechos. De lo que se trata es de lograr cierta forma de objetividad con respecto a cuestiones que no son *strictu sensu* científicas. En cierto modo, esto es lo que ocurre con los juicios morales: no son *strictu sensu* científicos, pero es preciso adoptar una actitud científica con respecto a ellos, una actitud que nos lleve a contextualizar las cosas y a analizar sus posibles consecuencias, siempre lejos de principios absolutos. Dicho de otro modo: deberíamos interesarnos en la realidad tal cual es y, a partir de ahí, aplicar un principio de equidad anclado en la evidencia de que todos los seres humanos tienen los mismos derechos, las mismas reacciones, las mismas emociones. Si me permitís el cliché, en último término la adopción de esta actitud científica y de este principio de equidad nos ha de llevar a una situación en la que aparezca como una opción a todas luces aberrante el que el pobre de

solemnidad que roba una barra de pan sea encarcelado mientras que el pez gordo que estafa millones sea dejado en libertad porque resulta que es un tipo influyente y socialmente protegido. Esto colisiona con un sentido de la equidad que no es estrictamente científico, pero que me parece normativamente ineluctable. Quienes tratan de defender, a partir de argumentos filosóficos, la posibilidad de que se den este tipo de situaciones sociales —que el pobre de solemnidad sea encarcelado y el pez gordo quede en libertad— no pueden sino recurrir a posiciones relativistas. Si sus argumentaciones fueran expuestas a un debate abierto, racional, sencillamente no podrían mantener sus puntos de vista.

—*¿Y qué hay del famoso “ought implies can”?*

—Esto es importante también. No nos podemos obligar a hacer cosas que, sencillamente, no podemos hacer. Pero hay que ir con cuidado, porque hay muchos juicios morales que podemos emitir sin haber resuelto previamente la cuestión de sus fundamentos últimos. De hecho, esto es lo que ocurre con la ciencia: en ciencia hay un buen número de cosas que asumimos que sabemos, pero sabemos también que si analizáramos los fundamentos últimos de estas cosas, nos encontraríamos a veces con realidades respecto a las cuales el conocimiento que tenemos resulta vago, impreciso. Pero

ello no implica que debamos convertirnos en relativistas y abandonar los juicios concernientes a lo que sabemos. Entre otras cosas, porque la posibilidad de aclarar científicamente las cuestiones que ahora sólo podemos explicar de un modo impreciso queda abierta: al fin y al cabo, se trata de un camino difícil, pero practicable y que debemos practicar. ¿Debo poner en cuestión el hecho de que ahora estemos aquí hablando, por el hecho de que haya unos fundamentos ultimísimos respecto a los cuales no tenemos explicaciones concluyentes? No me parece una opción fértil o razonable. Pongamos el ejemplo de la noción de naturaleza humana, cuyo manejo me parece necesario para cualquier análisis interesante de la realidad social. No existen explicaciones definitivas y claras acerca de qué es esto de la naturaleza humana. Sin embargo, sí hay cosas bien sabidas que no por ello debemos olvidar. Si me dais a elegir entre una copa de vino y una copa de cianuro, creo que mi decisión estará clara. Y no valen aquí las apelaciones que ciertos economistas hacen a la soberanía del consumidor, apelaciones que apuntan a una idea de “preferencia” completamente desencarnada de lo que sabemos que nos constituye en tanto que seres humanos. Lo que no quita que alguien pueda preferir tomarse una buena copa de cianuro, claro: al fin y al cabo, esta persona estaría en su derecho.

—*Terminamos con una pregunta que puede responder como físico, pero también como científico social e historiador de facto que es usted: ¿existe en el mundo, tanto en el natural como en el social o cultural, algo que no sea materia? ¿En qué sentido podemos ser materialistas, si es que hemos de serlo?*

—Hay una cita de Russell que me parece muy esclarecedora. Dice así: “En general, los dogmas materialistas no fueron edificados por gente a quien le gustasen los dogmas, sino por gente que pensaba que no había nada mejor que estos dogmas para combatir los dogmas que no les gustaban. Era gente que se encontraba en la misma situación de aquellos que se alzan en armas para defender la paz”³. Cuando ciertas gentes decían que no había ideas innatas y que había que proceder empíricamente, lo hacían en buena medida para combatir dogmas que para nada les satisfacían: la revelación, los milagros referidos hasta la saciedad, las pruebas de la existencia de Dios, etc. Pero estoy bastante de acuerdo con Chomsky cuando dice que el materialismo es algo informulable. Lo mismo ocurre con el empirismo, de hecho. El empirismo dice que hay que deshacerse de las ideas *a priori*. De acuerdo, pero ¿qué son esas ideas *a priori*? ¿De qué entidades estamos hablando? ¿Qué es eso de lo que nos hemos de deshacer, exactamente? ¡Resulta difícil deshacerse de algo que uno no

puede definir! Yo creo que resulta más fructífero aproximarse al materialismo y al empirismo en tanto que piezas esenciales de una actitud, de esa visión racional y científica del mundo que hemos heredado de la Ilustración y que es preciso conservar a toda costa. Porque resulta difícil afirmar que no hay en el mundo nada que no sea materia; no porque tenga que haber algo que no lo sea, sino por la sencilla razón de que carecemos de una respuesta científicamente exhaustiva a la pregunta acerca de la naturaleza misma de la materia. ¿Qué es la materia? No lo sabemos. ¡En eso andamos trabajando los físicos, precisamente! Por ejemplo, hay ciertas entidades que no sabemos muy bien si constituyen partículas o no. Los físicos mantenemos debates muy extensos al respecto. Pero afirmar que no sabemos exactamente qué es la materia no es incompatible con el objetivismo, con el realismo. Hay que entenderlo muy bien, este punto. Porque no tener una respuesta cerrada a la pregunta acerca de la naturaleza de la materia para nada excluye la actitud materialista, sin la cual estamos perdidos. La actitud materialista es la que nos lleva a analizar las cosas de forma realista; la que nos lleva a formularnos preguntas honradas acerca de lo que es observable, verificable, deducible racionalmente; la que nos empuja también a preguntarnos acerca de los límites de nuestro conocimiento; la que nos exhorta al estudio de los asuntos

humanos en términos de felicidad, de libertad, pero siempre de forma concreta, sin recurrir a grandes principios *a priori*. La clave, pues, es la actitud. Porque podríamos encontrarnos ante una actitud religiosa sin dios alguno de por medio, pero anclada en un fanatismo verdaderamente belicoso –racista, imperialista, estalinista, etc.–. La clave, insisto, es la actitud materialista.

—*Muchas gracias, profesor Bricomont, por su tiempo y disposición.*
—Gracias a vosotros.

NOTAS:

1. El español David Casassas (miembro del Consejo Editorial de SinPermiso) y el belga Yannick Vanderborght son dos jóvenes investigadores en filosofía política residentes, respectivamente, en Oxford y Lovaina.

2 Véase la entrevista al filósofo francés Jacques Bouveresse (“Bouveresse. Lógica y política”) publicada en el número 1 de *Sin Permiso*.

3 *The Basic Writings of Bertrand Russell*, p. 241 (Routledge, Londres, 1992).