

Entrevista a César Rendueles sobre *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico*

«La potencia del materialismo reside en que acepta el reto de tratar de entender el efecto en nuestras vidas de dinámicas históricas tan profundas, estables y prolongadas que casi parecen fenómenos geológicos»

Nuestro entrevistado es un filósofo, sociólogo y ensayista español que en la actualidad es profesor de sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Con anterioridad fue investigador, traductor en varias editoriales y trabajó unos cuantos años en el Círculo de Bellas Artes de Madrid. Al mismo tiempo es autor de varios libros, como Sociofobia (2013) o Capitalismo canalla (2015), y editor de textos de autores clásicos como Karl Marx, Walter Benjamin o Karl Polanyi.

Salvador López Arnal (SLA): Enhorabuena por tu nuevo libro. Como suele ocurrir cuando se te lee, surgen mil y una preguntas. Me limito a cinco o seis cuestiones generales y una (dos en algún caso) por cada uno de los seis capítulos (cuento el epílogo) del ensayo. Empiezo por el título. ¿Por qué *En bruto*?

César Rendueles (CR): Es un título un poco irónico. Durante muchos años nunca oí hablar del materialis-

mo sin el matiz de “vulgar”. No se qué autor, se decía, es un materialista “vulgar”, y así. Pero nunca se aclaraba quiénes eran los materialistas refinados, los no vulgares. Con el tiempo me di cuenta de que la expresión se empleaba como un pleonasmo. Por eso con el título del libro he querido reivindicar un poco esa vulgaridad frente a la sofisticación especulativa huera, ya sea la sofisticada postmoderna o el neopositivismo individualista. Creo que en buena

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

medida la potencia del materialismo reside en que acepta el reto de tratar de entender el efecto en nuestras vidas de dinámicas históricas tan profundas, estables y prolongadas que casi parecen fenómenos geológicos. Y eso implica cierta modestia epistemológica, pues sabemos de antemano que nuestra comprensión de esos procesos es inevitablemente limitada.

SLA: Lo que dices recuerda el *ignoramus et ignorabimus* de Emil Du Bois-Reymond. Entre la sofisticación especulativa que criticas, ¿estaría, por ejemplo, la defensa que hace años hizo Gerald A. Cohen de la teoría de la historia en Marx? Hablas de ella en algún momento del capítulo 2 si no ando errado.

CR: Sí, el ensayo de Cohen fue importantísimo para mí. Cambió completamente mi manera de entender el marxismo. No comparto su propuesta, pero su argumentación es brillante. Cohen creía que las tesis básicas del materialismo histórico pueden ser entendidas como anticipos de genuinas leyes causales. Pensaba que la estructura explicativa de estas protoleyes tenían una forma idiosincrásica: eran explicaciones funcionales. Yo soy un poco más pesimista. No creo que podamos pronosticar tan alegremente la aparición de conocimientos congruentes con las ciencias sociales tal y como las conocemos.

SLA: En el subtítulo hablas de una reivindicación del materialismo histórico. Lo caracterizas como una tradición intelectual. ¿Qué es una tradición intelectual para ti y qué sería lo singular de esta tradición intelectual? Por lo demás, ¿no

suenan raro eso de tradición estrictamente intelectual en el caso del materialismo histórico, tan próximo a ámbitos de praxis, de lucha social, de intervención política?

CR: Hablo de tradición intelectual un poco por descarte. No creo que el materialismo histórico sea una escuela filosófica, ni una ideología, ni siquiera una doctrina coherente. Distintas personas han reivindicado esa etiqueta planteando tesis incompatibles entre sí. A lo mejor se podría entender como un programa de investigación, aunque creo que Lakatos hablaba de algo bastante distinto. Además, me gusta la expresión “tradición intelectual” porque da sensación de historicidad, alude a una constelación de autores y teorías unidos por un conjunto de preguntas a las que tratan de dar respuesta y cuyo mismo planteamiento va cambiando a lo largo del tiempo.

Respecto a lo segundo, creo que los materialistas han magnificado un poco la proximidad de sus doctrinas a la praxis política. La caricatura más extrema es aquella majadería que decía Althusser de que la filosofía es la lucha de clases en la teoría. No creo, por ejemplo, que la economía neoclásica, con sus aires de asepsia científica, esté menos cerca de la intervención política que el materialismo. En realidad, en los últimos treinta años lo ha estado mucho más.

SLA: ¿Puede identificarse lo que suele llamarse marxismo (en singular o plural, como prefieras) con el materialismo histórico? ¿Son uno y lo mismo?

CR: No lo creo. Hay autores como Braudel, Wallerstein, Polanyi o Marvin Harris que, para mí, ocupan un lugar

importante en la historia del materialismo y no son marxistas.

SLA: ¿Mario Bunge estaría también entre estos autores que conviene no olvidar?

CR: Sí, claro. Y, si me apuras, hay también otros filósofos que han hecho aportaciones importantes en ese sentido, aunque casi todos rechazarían horrorizados la etiqueta de marxistas o materialistas: Carnap, Searle, Bhaskar, Ruben...

SLA: Abres el libro con dos citas, una de Spinoza (que, muy a mi pesar, se me escapa) y otra de Wilhelm von Humboldt. La siguiente: «Pues aunque sabemos muy poco con certeza acerca del espíritu o el alma, la verdadera naturaleza del cuerpo, de la materialidad nos resulta totalmente desconocida e incomprensible» (Carta Charlotte Diede, agosto de 1834, p. 5). Probablemente, siempre estemos algo o bastante alejados de “la verdadera naturaleza” de cualquier x, de cualquier entidad, ¿pero tiene algún sentido preciso eso de que la naturaleza del cuerpo, de la materialidad, nos resultaba totalmente desconocida a mediados del siglo XIX? ¿No exageraba un pelín Von Humboldt? ¿No sabíamos ya algo de nuestros cuerpos y de nuestra materialidad? ¿O se habla de otra cosa?

CR: Las citas de Humboldt y Spinoza plantean una crítica a esa idea tan extendida de que la subjetividad individual es la fuente privilegiada de diversidad y creatividad mientras que los fenómenos lentos y colectivos son planos, monótonos y aburridos. Un descubrimiento fundamental del mate-

rialismo histórico es que muchas veces ocurre al revés. Los individuos somos muy parecidos y casi siempre pensamos y deseamos básicamente lo mismo. En cambio, los procesos agregados de larga duración son efervescentes e inyectan conflictividad en nuestras vidas. Pasa algo similar con la relación entre biología y comportamiento social. Las conductas heredadas no son automatismos triviales sino mecanismos complejos y muy delicados, a menudo mucho más que los comportamientos modelados por el entorno.

SLA: Señalas en la primera página del prólogo que eres completamente incapaz de tomarte en serio las aspiraciones de cientificidad no ya del marxismo sino de la totalidad de las ciencias sociales. Dos dudas: ¿crees entonces imposible que una ciencia social, la que sea, pueda adquirir un estatus de cientificidad similar o cuanto menos cercano al de una ciencia natural (la geología o la química, pongamos por caso)? ¿Y eso por qué?

CR: Creo que si apareciera una ciencia capaz de hacerse cargo de algunos de los problemas con los que lidian nuestros saberes sociales supondría una reformulación conceptual tan radical que no reconoceríamos su relación con nuestros conocimientos actuales. Un poco como si a un alquimista le enseñaran la tabla periódica. Bachelard tenía razón cuando decía que la alquimia no es un precedente de la química, ni la doctrina aristotélica un antecedente de la física matemática. La ciencia implica una ruptura con nuestras intuiciones cotidianas. Las ciencias sociales, en cambio, proponen una crítica de esas intuiciones, una reformulación refinada.

SLA: Y eso, si no te entiendo mal, ¿a ti te parece correcto, adecuado, lo que es pertinente para el caso?

CR: Sí, no desprecio de ningún modo las ciencias sociales. Al revés, cada vez me interesa más la investigación empírica y menos la filosofía pura y la teoría. Pero creo que es importante tener presentes cuáles son sus límites conceptuales. A veces he dicho que me parece que las ciencias sociales son una especie de periodismo de investigación sin fecha de cierre.

SLA: En cuanto al término “cientificidad”. Desde tu punto de vista, ¿cuándo podemos atribuir a una teoría, sea natural, social o formal, el predicado de “ser científica”?

CR: Los interminables debates de la filosofía de la ciencia del siglo XX tienden a dar la impresión de que esta es una cuestión terriblemente conflictiva cuando a mí me parece que en el fondo es muy consensual. Los relativistas se suelen concentrar en las zonas de sombra de distintas disciplinas –como la epigenética o la unidad de selección en biología o las supercuerdas en física–, pero esas áreas de conflicto son márgenes de núcleos de acuerdo muy firmes. Toda la cháchara sobre los paradigmas kuhnianos nos hizo olvidar que en quinientos años de física ha habido dos paradigmas y en doscientos de biología uno. Como explicaba Dummett en un texto muy bonito, en realidad, casi nadie duda en serio de que las teorías que logran aumentar nuestro conocimiento cumpliendo las condiciones de extensionalidad típicas del lenguaje matemático son científicas. Algunos científicos sociales entienden esto al revés y pien-

san que por formalizar algunos conocimientos cotidianos y aplicar fórmulas matemáticas complejas ya están haciendo ciencia estricta. O bien retuercen la realidad social para que encaje en fórmulas predefinidas. Las cosas son al contrario. Lo importante de las teorías científicas genuinas es su arquitectura conceptual. Pueden no incluir una sola fórmula matemática pero dejan todo listo para los desarrollos inferenciales legítimos. Darwin ni siquiera llegó a conocer las leyes básicas de la herencia. Pero los descubrimientos posteriores fueron encajando en su teoría original como piezas de un puzzle.

SLA: Al hablar de las ciencias naturales te defines como “un científico terminal”. ¿Y eso qué es exactamente?

CR: Es una broma para indicar lo incómodo que me siento con el clima de desprecio hacia la ciencia y la tecnología habitual entre cierta izquierda política y que dominó la filosofía y las ciencias sociales durante el auge del constructivismo extremo.

SLA: Por lo demás, ¿vale realmente esa separación? ¿No es el caso que algunas teorías de las llamadas ciencias sociales, pienso en la bioeconomía, que aspiran a tener su base última –o cuanto menos a ser consistentes– en ciencias naturales como la termodinámica o incluso la biología?

CR: “Ser consistente” y “tener su base última” me parecen cosas muy diferentes. Por ejemplo, la cocina es consistente con distintas disciplinas científicas. De hecho, cada vez más cocineros se interesan por conocer los procesos biológicos, químicos y físicos

que se esconden tras sus recetas: cómo actúan las bacterias durante un proceso de fermentación o qué le ocurre al aceite en una emulsión. Pero la cocina no se reduce a esas ciencias en el mismo sentido en que la biología se reduce a la química orgánica y la química se reduce a la física. Hay una incommensurabilidad básica. Los bioeconomistas son cocineros, los biólogos científicos.

SLA: Afirmas también en el prólogo que tu libro puede ser entendido como un ajuste de cuentas con tres convicciones contradictorias. La primera: «mi desconfianza en la capacidad científica de las ciencias sociales» (p. 11) (te he preguntado ya por ello). La segunda: «mi convicción de su necesidad» (p. 11). Y la tercera: «Mi reconocimiento de la potencia, conceptual y política, del materialismo histórico» (p. 11). No veo que ninguna de estas afirmaciones sea en sí misma contradictoria y no logro ver que lo sean en su conjunto. ¿Me ayudas? ¿Dónde se ubica la contradicción al defender estos tres enunciados al mismo tiempo (con adecuados intervalos temporales para su emisión, por supuesto)?

CR: Tienes razón, más que “contradictorias” debería haber escrito “conflictivas”. Creo que las ciencias sociales son una de las formas básicas en que las sociedades modernas se explican a sí mismas. Están profundamente incrustadas en nuestra experiencia histórica y no podemos renunciar a ellas sin más. Por eso resultan tan frustrantes sus limitaciones obvias, su incapacidad explicativa más allá de cierto punto que, básicamente, coincide con la historiografía más o menos convencional. El mate-

rialismo histórico a menudo ha pretendido ser una solución a ese dilema: una “super-teoría” capaz de aprovechar los aspectos praxiológicos de las ciencias sociales revolucionando a la vez sus dimensiones científicas. Creo que esas aspiraciones son falsas promesas que hay que denunciar. Pero en una versión mucho más modesta –que, de nuevo, se aproxima bastante a la historiografía– el materialismo histórico me parece insustituible.

SLA: Te cito de nuevo. Casi al final del prólogo señalas que los procesos de emancipación no son resultado de transformaciones antropológicas radicales (quizás una referencia a la vieja idea del hombre nuevo) sino «una negociación contingente con estructuras sociales duraderas que permiten distintas opciones históricas» (p. 13). No me queda clara del todo la definición, lo confieso, pero, si me permites, de entrada no parece una caracterización radical o muy cañera. En cambio, líneas más abajo citas a alguien a quien un tío mío admiró y quiso mucho, Buenaventura Durruti, de quien dices que expresó como nadie o como pocos la idea de liberación política. Citas estas palabras: «Sabemos que no vamos a heredar nada más que ruinas, porque la burguesía tratará de arruinar el mundo en la última fase de su historia. Pero a nosotros no nos dan miedo las ruinas, porque llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones. Ese mundo está creciendo en este instante» (p. 13). La cita es hermosísima, desde luego, pero no parece que sea, en primera instancia, consistente con tu

reflexión anterior. Durruti habla aquí de una burguesía que tratará de arruinar el mundo en la última fase de la historia. ¡Nada menos! Y añade que que no importa, que nosotros llevamos otros mundos en nuestros corazones. ¿La fase de Durruti no es un ejemplo de (uso vieja terminología) subjetivismo idealista izquierdista elevado a un exponente superior a un gúgol? ¿Uno es consistente con dos?

CR: Sí, es verdad, es una incongruencia. Pero es una incongruencia muy característica del materialismo histórico, que permanentemente ha estado enterrando y desenterrando el idealismo. Precisamente en este libro he intentado mostrar por qué esa necesidad de estar todo el rato enredando con el subjetivismo no es trivial ni anecdótica, sino que obedece a una lógica conceptual muy precisa. Es como si el espectro de Hegel siempre se nos adelantara y nos estuviera esperando en una curva del camino para reírse de nosotros.

SLA: Y ya que hablas de idealismo, ¿cómo definirías esta tradición filosófica que no siempre, según explicas en el libro, se entiende adecuadamente?

CR: Como nos explicó hace años Quintín Racionero, el idealismo no es un antimaterialismo ni un espiritualismo. En realidad, el planteamiento de Hegel no exige postular la existencia de una entidad supramaterial más allá de la actividad psíquica humana. El espíritu hegeliano no es más que la racionalidad humana que se expresa en una fórmula matemática, una novela, un puente o una constitución... Lo que plantea el idealismo es que esa subjetividad com-

partida posee alguna autonomía, es una fuente de dinamismo histórico que no queda explicada por los objetos en los que se manifiesta. Por supuesto, el problema entonces es esclarecer la relación entre esa potencia subjetiva y el paisaje material sobre el que interviene. Es un dilema filosófico extenuante que siempre resulta tentador zanjar en falso mediante un dispositivo especulativo.

SLA: Me centro en los capítulos del libro. Los resumo tomando pie en lo que tú mismo señalas en la presentación, en las páginas 11 y 12. El primero «intenta aclarar por qué los ecos de una oscura discusión filosófica surgida al calor de los debates sobre la modernización de Alemania a principios del siglo XIX –la polémica entre el idealismo poshegeliano y la concepción materialista de la historia– siguen teniendo una considerable importancia política en nuestro tiempo» (pp. 11-12). La pregunta: comentas que Marx y Heine se «burlaban de los poshegelianos que creían que se podía transformar el mundo elaborando oscuros discursos filosóficos que se expandirían como esporas transformando las subjetividades» (p. 28). Cuesta aceptar, en principio, que gentes razonables pudieran pensar que la cosa fuera tan fácil, pero, más allá de ello, ¿no ha pasado también algo así en la tradición materialista en términos no muy alejados? Pienso, por ejemplo, en algunas interpretaciones del legado de Gramsci: el trabajo capilar de convencimiento, tenaz, poco a poco, entre colectivos e individuos, lograría a la larga (o en pla-

zos más breves en tiempos de conflictos sociales) una transformación del ser humano y, con ello, el cambio revolucionario estaría ya muy maduro.

CR: En primer lugar, creo que es correcto describir a Gramsci como un idealista moderado y uno de los responsables de abrir el materialismo a las corrientes hermenéuticas. Es un desplazamiento muy típico del marxismo de entreguerras, que a menudo es una teoría de la conciencia revolucionaria. Pero creo que, a diferencia de Lukács, Gramsci fue consciente de los riesgos de ese movimiento y encontró una solución sencilla pero muy eficaz para neutralizarlos: un giro empírico y una renuncia a resolver el problema en términos filosóficos. Gramsci se dio cuenta de que en la investigación histórica concreta el conflicto entre idealismo y materialismo quedaba muy mitigado. Por eso mismo, aunque se interesó mucho por los fenómenos culturales e ideológicos, fue muy cuidadoso al analizar su autonomía, no negándola sino tratando de dotarla de contenido empírico. Desde ese punto de vista, las estructuras culturales y simbólicas –como la religión o las ideas políticas– no están exactamente en la cabeza de la gente: son normas, compromisos y pasiones que impregnan las instituciones sociales. Un buen ejemplo contemporáneo de esto es un libro muy bonito de Loic Wacquant, *Cárceles de la miseria*, donde se explica paso a paso, con una gran minuciosidad, cómo se generó y se difundió la ideología represiva contemporánea, vinculándola además a intereses de clase bien definidos. Los idealistas políticos –que creo que abundan entre los herederos de la postmodernidad– suelen ser mucho menos preca-

vidos y piensan en los procesos de transformación subjetiva en términos vaporosos y muy automáticos. En el fondo, como tantos problemas en ciencias sociales, es una cuestión de grado.

SLA: En el segundo capítulo, vuelvo a citarte, tratas de establecer el «lugar que ocupa el materialismo histórico en el panorama de las ciencias sociales como alternativa a distintas formas de idealismo sociológico que, a su vez, son propuestas teóricamente ambiciosas, coherentes y fructíferas». La pregunta: ¿sientes aquí que el persistente atractivo del materialismo histórico es en buena medida reactivo. A pesar de sus aporías, comentas, «constituye un bastión crítico frente a las posiciones idealistas, intuitivamente cegadas, pero profundamente encapsuladas en la ideología dominante». No sé si el sentido en qué usas aquí el término aporía, probablemente equivalente a paradoja o incluso contradicción. Sea como fuese, ¿cuáles serían las principales aporías del materialismo histórico? ¿Una teoría con aporías puede resultar “persistentemente atractiva” si la pensamos sin “pasión político-ideológica”?

CR: Creo que, en general, las posiciones materialistas tienden a tener dificultades para hacerse cargo de la espontaneidad o de ciertas formas de irracionalidad. Pero esa es también su gran fortaleza, al menos en nuestras sociedades. El materialismo es un arma crítica irremplazable en contextos ideológicos que sobrestiman sistemáticamente la autonomía individual y la espontaneidad. En ese sentido, creo que no es exagerado

decir que la sociedad de mercado está atravesada por los espejismos idealistas.

SLA: En el tercer capítulo, el más filosófico en tu opinión, analizas «las peculiaridades de las explicaciones materialistas» y defiendes «su validez general en el contexto de una reevaluación epistemológica de las ciencias sociales como saberes cotidianos». La pregunta: haces referencia en varias ocasiones a una dama no siempre bien comprendida, la dialéctica. La pregunta es casi obligada: ¿qué es para ti la dialéctica? ¿Una cosmovisión general, una ontología dinámico-cosmista, una lógica alternativa?

CR: En la historia de la filosofía, el concepto de dialéctica se ha usado al menos en dos sentidos muy diferentes. En primer lugar algunos autores entienden la dialéctica como una ciencia filosófica universal, un tipo de conocimiento capaz de superar las limitaciones de las ciencias empíricas. Ese es el sentido platónico de la dialéctica, que el idealismo recuperó. En el marxismo ha jugado un papel destacado por el mismo motivo: es una forma de esquivar preguntas incómodas, de adelantarse especulativamente al trabajo científico. Si no sé qué relación causal une dos procesos sociales digo que mantienen una relación dialéctica. El segundo sentido de la dialéctica es el aristotélico. Aristóteles creía que la dialéctica era una ciencia de lo probable, de aquellos fenómenos que no podemos conocer científicamente. En este terreno, que es el de las discusiones políticas, los saberes cotidianos, las artes o la técnica, también hay conocimiento, también hay saber, pero es un saber tentativo y polémico. Es una

idea que ha quedado perdida en la historia de la epistemología pero que me parece imprescindible recuperar precisamente para interpretar el papel de las ciencias sociales.

SLA: En el cuarto, analizas críticamente «la aportación de una parte crucial del materialismo histórico –la teoría marxista de la explotación– a la comprensión de la sociedad moderna» (p. 12). Una de tus tesis, te pido un breve resumen si es posible: «aunque las aporías de la teoría laboral del valor de Marx son insuperables se ven muy atenuadas cuando se observan desde la perspectiva del análisis institucional» (p. 82). ¿Por qué esa atenuación desde esa perspectiva? ¿Cómo podemos saber que las aporías de la teoría del valor-trabajo, que como sabes algunos autores siguen defendiendo, son insuperables?

CR: Es una cuestión extremadamente intrincada. Dicho muy a lo bruto, el problema de la teoría marxista del valor es que cierra en falso el problema de la relación entre los comportamientos agregados y la conducta individual, de modo que o bien es redundante o bien es especulativa. Las personas no siguen conscientemente la ley del valor y la teoría no explica cómo surge materialmente esa dinámica colectiva que actúa a sus espaldas. Los intentos de solventar este problema han sido variados. Algunos autores han dado una respuesta filosófica: mantienen que el valor tiene alguna clase de primacía ontológica y que, por tanto, no necesita ser explicado sino en todo caso justificado. No es que algo así esté exactamente mal pero me parece una

excentricidad y si alguien planteara una tesis similar en cualquier otra área de la ciencia social lo miraríamos con perplejidad. Otras defensas son matemáticas. Para ser sincero, no entiendo gran cosa de la mayoría de ellas pero me da la impresión de que son fuegos de artificio numéricos. Otra vía me parece mucho más prometedora: se trata de análisis empíricos que muestran que la ley del valor de hecho se cumple, aunque no sepamos muy bien cómo ocurre tal cosa.

En cualquier caso, a pesar de sus problemas teóricos, me cuesta renunciar sin más a la teoría del valor porque creo que recoge una intuición importante relacionada con la centralidad del mercado de trabajo en la lógica social de la modernidad, nuestra propia comprensión velada de esa posición y las tensiones políticas que ello genera. Pero me parece mucho más interesante adoptar un enfoque histórico que permita analizar los fenómenos económicos a los que apunta la teoría del valor como una realidad institucional que elaboramos socialmente y va cambiando a lo largo del tiempo. Creo que algunos defensores de la teoría del valor conceden demasiado a la economía ortodoxa. El valor trabajo no es un subproducto de las interacciones mercantiles espontáneas sino un resultado contingente de una cierta autoconciencia institucional históricamente construida de la sociedad capitalista. Creo que, de hecho, esta es una vía mucho más cercana a Marx, que no describió el mercado laboral o la naturaleza del trabajo fabril con un par de ecuaciones sino que dedicó numerosas páginas a estudiar su configuración histórica concreta.

SLA: El quinto se ocupa de la relación entre «el materialismo y la filosofía de la historia, intentando determinar en qué medida es una alternativa a las metafísicas historicistas y qué consecuencias políticas tiene esa posición». La pregunta en este caso es un comentario de texto: es perfectamente posible, señalas, «pensar el materialismo histórico como una vía no nihilista de crítica política del historicismo». ¿Y esto qué significa? Por lo demás, ¿qué concepto de sociedad igualitaria usas en este capítulo?

CR: El historicismo es la idea de que la historia tiene un sentido determinado y que, por tanto, se pueden cribar los acontecimientos relevantes, separándolos de la inmensa ganga de sucesos insignificantes. Esos acontecimientos significativos pueden ser la coronación de un rey, un descubrimiento científico o una revolución. Da igual: lo importante es que los entendamos como eslabones de una cadena que conduce a la plena expresión del espíritu humano, o sea, como un destino. Es una idea fuertemente incrustada en nuestra manera de entender el mundo que ha tenido efectos políticos atroces. El problema de muchas críticas antihistoricistas –diría que es el caso de Foucault– es que nos colocan al borde del nihilismo. Seguramente no existen los fines de la historia, pero me parece razonable pensar que algunas dimensiones de la vida humana sí tienen un sentido que puede ser entendido en términos teleológicos: hay progresos morales o tecnológicos, por ejemplo. Lo que no existe es una instancia universal que reconcilie esos distintos procesos que, más bien, mantienen relaciones muy conflictivas. Creo que si el materialis-

mo histórico siempre ha tenido una relación compleja con el historicismo es, al menos en parte, por una resistencia no formulada a ese nihilismo antihumanista.

El concepto de igualitarismo que manejo es completamente tentativo y surge de un rechazo de la igualdad entendida meramente como igualdad de oportunidades. Creo que la igualdad es un punto de llegada, no un punto de salida: un proceso que tenemos que reconstruir permanentemente. La verdad es que resulta llamativo lo poco elaborada que está la idea de igualdad en la historia del pensamiento, a diferencia de lo que ocurre con la libertad.

SLA: El epílogo, vuelvo a citarte, «esboza una propuesta programática de extensión naturalista del materialismo histórico clásico y de ruptura de esta corriente intelectual y política con el constructivismo social extremo». Tu consideración final: «El capitalismo no solo es políticamente injusto, también es ecológicamente suicida y naturalmente conflictivo con algunas de nuestras características sociobiológicas más profundas». ¿Con cuál de nuestras características más profundas? ¿Podemos pensar que existe o puede existir algún sistema socioeconómico que no lo sea? Admitiendo tu crítica, ¿no podría ser este el mejor de los mundos concebibles y de lo que se trata por tanto, tocando realidad, sin confundir deseos y realidad, es de humanizar sus aristas más agresivas?

CR: Bueno, hay unos cuantos procesos sociales obviamente incompatibles con nuestras características biológicas. Por ejemplo, el ideal estético de la delgadez

extrema que persiguen algunas marcas de ropa es incompatible con nuestra necesidad de comer. E imagino que algo parecido pasa con el celibato religioso, al menos en muchas ocasiones. Esa incompatibilidad no da a lugar a una contradicción lógica o algo así, sino a fuertes tensiones y conflictos individuales y colectivos. Eso es lo que ocurre precisamente con la pretensión de organizar una sociedad enteramente en torno a la competición mercantil, un proyecto que, por un lado, choca con las profundas dimensiones cooperativas de nuestra naturaleza y, por otro, desafía los límites ecológicos de la biosfera. En realidad, ha habido bastantes sociedades que se han enfrentado a este mismo dilema y han desaparecido, Jared Diamond propone un catálogo interesante en *Colapso*. Lo peculiar de nuestro tiempo es que nos enfrentamos a la posibilidad real de que ese proceso se dé a escala global. En general, creo que el materialismo histórico necesita urgentemente dejar de considerar los datos que nos proporciona la biología como una especie de materia prima trivial e irrelevante políticamente. Eso es lo que llevan haciendo desde hace años los ecologistas: creo que algunos de los desarrollos más interesantes del materialismo contemporáneo rondan el terreno del ecosocialismo.

SLA: Mil gracias. Ya he abusado de tu paciencia en exceso.