

# EL ASESINATO DE SANTRICH Y EL SENTIDO DE LA VIDA

IÑAKI GIL DE SAN VICENTE

1. LA CERTIDUMBRE DE LA MUERTE COMO IMPULSO PARA LA VIDA
2. LA MUERTE CAPITALISTA NO MATA A LA MUERTE HUMANA
3. NOS MATARÁN PERO NO MORIREMOS

«Queremos paz, pero no a cualquier precio. Queremos paz en un mundo todavía dividido entre ricos y pobres; en un mundo, por lo tanto, en el que la guerra es inevitable [...] No hay posibilidad de estar al margen de esa lucha, ya que negarse a participar en ella constituye de hecho, una declaración en favor de una fuerza social que disfruta del poder. La historia no nos ofrece ningún ejemplo de que una minoría privilegiada, como clase diferenciada, renuncie voluntariamente a su posición especial y comparta sus bienes materiales con otros miembros de la sociedad, simplemente porque la pertenencia a esa clase comporta la convicción ideológica de que esa posición de privilegios es “justa”»<sup>1</sup>

## 1.- LA CERTIDUMBRE DE LA MUERTE COMO IMPULSO PARA LA VIDA

En las últimas conversaciones que mantuvimos, Santrich hablaba de la muerte en su forma más concreta: «nos van a matar a todos». Lo dijo públicamente también en una charla abierta sobre el contexto colombiano realizada en Medellín. Aún estaba bajo la disciplina del sector de las FARC-EP que había rendido armas, oro y tierras al imperialismo, recursos con los que ahora éste asesina en masa a su pueblo. Era patente el profundo malestar que crecía en Santrich al confirmarse sus temores, al ver la desintegración de su partido. Sin embargo, cuando hablaba de la muerte lo hacía con esa visión optimista y activa, alegre, que caracteriza a las personas que, conociendo al monstruo en sus vísceras de odio, sabe que puede y debe ser vencido, ajusticiado. Santrich no veía la muerte del Moloch, pero ya disfrutaba imaginándosela. Hablábamos de que la muerte es consecuencia de la vida, y morimos, o nos matan, según hayamos vivido, dicho a grandes rasgos.

Cité aquellas conversaciones en un teledebate sobre Colombia en Tertulias de Cuarentena<sup>2</sup> del 9 de mayo de 2021, porque la criminal tragedia que golpea a su pueblo actualizaba nuestras pláticas. Ahora debemos volver sobre el sentido de la vida porque así lo exige, entre otras muchas razones, el cúmulo de informaciones alrededor del «misterio Santrich»<sup>3</sup>. La guerra psicológica y la mentira como arma opresora son tan antiguas como la guerra misma, lo que debe motivarnos para profundizar aún más en el debate sobre el sentido de la vida porque la mentira sobre la muerte genera incertidumbre, angustia y miedo dañando las condiciones psicosomáticas de las personas vivas, tema al que volveremos inmediatamente. Por esto, la posibilidad de que el «misterio» sea parte de la guerra psicológica añade urgencia a este debate, planteado siempre desde el deseo de que Santrich siga vivo, es decir, luchando.

<sup>1</sup> William Ash: *Marxismo y moral*. Ediciones Era. México 1969, pp. 133 y 144.

<sup>2</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=3rvP-1O\\_LI8](https://www.youtube.com/watch?v=3rvP-1O_LI8)

<sup>3</sup> Marcos Salgado: *El misterio Santrich*. 24 de mayo de 2021  
<https://www.resumenlatinoamericano.org/2021/05/24/pensamiento-critico-el-misterio-santrich/>

En efecto, y al margen del «misterio», la amputación<sup>4</sup> del cuerpo de Santrich es parte del ultraje de cadáveres de víctimas referenciales, costumbre muy antigua que el imperialismo<sup>5</sup> y narcoparamiliarismo han hecho suya. Hacer “desaparecer” las personas y ocultar sus muertes –recordemos a Carlos Lanz, y el espeluznante desaparición de Carmen Elizabeth Oviedo Villalba, con 14 años de edad, a manos del ejército paraguayo, así a las decenas de miles de desaparecidos sólo en Nuestramérica--, es un método usualmente empleado contra «pueblos militantes»<sup>6</sup>, generalizado por los nazis, el Plan Cóndor, la CIA, etc., con la ayuda de Europa<sup>7</sup>, en la que aún hay militantes vascos desaparecidos por los Estados español y francés: Pertur, Popo y Naparra, así como varios miles de asesinados por el franquismo. El ultraje y la ocultación buscan imponer el miedo y que este se transforme en terror paralizante<sup>8</sup>. Hace medio siglo Neumann advirtió que «el mundo se ha hecho más susceptible al crecimiento de movimientos de masa regresivos»<sup>9</sup> por la intensificación de estos y otros crímenes que pertenecen a lo que se denomina como «pedagogía del miedo»<sup>10</sup>

Las burguesías desprecian a las clases explotadas; la colombiana lo eleva a virtud heredada de la cultura político-religiosa española, que en enero de 1813 dictó una Real Orden que legalizaba todas las atrocidades<sup>11</sup> que quisieran hacer los realistas españoles contra los pueblos y sobre todo contra los independentistas. No debe sorprendernos esa brutal Real Orden de 1813, porque el culto a la muerte horrenda, a la tortura, al dolor sacrificial, a los autos de fe y a la escenografía del castigo del pecado y la contrición, juega un papel clave en la cultura político-religiosa del bloque de clases dominante español. Un ejemplo lo tenemos en ese monumento al horror y al sadismo que llaman, con la bendición de la Iglesia, «Valle de los Caídos». Sigue siendo un anclaje irracional de la venganza y el miedo en lo más profundo de la cultura y de la estructura psíquica de masas, anclaje reforzado por múltiples cadenas institucionales, empresariales, educativas, mediáticas, etc., como demuestra F. Sierra Caballero en su brillante «cartografía»<sup>12</sup> de este valle de la muerte santificada.

<sup>4</sup> Néstor Kohan: <https://www.lahaine.org/mundo.php/la-risa-de-un-bolivariano>

<sup>5</sup> Doménico Losurdo: *El lenguaje del imperio*. Escolar y Mayo. Madrid 2008. Pp. 36 y ss.

<sup>6</sup> K. Nkrumah: *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, Siglo XXI, México 1966. p. 204.

<sup>7</sup> AA.VV.: *Contra el silencio y el olvido. Informe final*. Imprenta Nacional. Caracas 2017, p. 337.

<sup>8</sup> Susana Griselda Kaufman: «Miedo. Perspectivas subjetivas y lazo social». *Miedos y memorias en las sociedades contemporáneas*. Comunicarte. Córdoba. Argentina. 2006, pp. 181-188.

<sup>9</sup> Franz Neumann: «Ansiedad y política». *Miedo y sociedad*. Editorial Escuela. Argentina 1976, p.78.

<sup>10</sup> Carlos Túpac: *Terrorismo y civilización*. Boltxe Liburuak. Bilbo 2012, pp, 578-589.

<sup>11</sup> Gustavo Pereira: *El joven Bolívar*. Monte Ávila. Caracas. 2008, p. 199.

<sup>12</sup> Francisco Sierra Caballero: *Marxismo y comunicación*. Siglo XXI. Madrid 2020, pp. 352 y ss.

Santrich era muy consciente de cómo la burguesía colombiana fetichiza la muerte horrenda, injusta. Las bandas terroristas del narcoparamilitarismo fueron creadas como fuerza de choque del narcocapitalismo, tanto en las peleas internas entre facciones de la burguesía colombiana e internacional como, sobre todo, fuerza de exterminio de la lucha popular<sup>13</sup> y de paralización por el terror ante el alto riesgo<sup>14</sup> de asesinatos masivos y de desapariciones forzadas. En Colombia el terrorismo de Estado campa a sus anchas<sup>15</sup>. Además de lo anterior, esas bandas también fueron creadas para de agresión a Venezuela y para abastecer la industria militar privada del mercenariado contrarrevolucionario tan unido el poderoso «ejército encubierto»<sup>16</sup> yanqui.

Para 2001 estaba claro que el famoso Plan Colombia<sup>17</sup>, supervisado por los EEUU, era una modernización ampliada del Plan Cóndor para Colombia. En este contexto, Santrich no podía por menos que asumir que «El orden moral de la burguesía es un orden que contiene *por esencia* la represión: las represiones que reprimen en su conciencia deben a su vez ser reprimidas primeramente en la realidad, apoyadas en todas las instituciones que las mantienen en tanto “orden” social»<sup>18</sup>.

Santrich también entendería que, en este “orden”, escribir con mentalidad crítica es «un acto riesgoso de pensamiento [...] un arma de transgresión»<sup>19</sup>, que puede costar la vida a quien usa esa arma. Muchas personas también del medio universitario han sido asesinadas mediante una atroz tortura por ello, como Jorge Freyter Romero<sup>20</sup> y otros, así como decenas de estudiantes. La Universidad, sobre todo la pública, fue un objetivo del terror para que no fuera un «arma de transgresión», ya que la cultura crítica puede «ser exponente de una actividad popular y democrática organizada como un contrapoder social efectivo»<sup>21</sup>. Frente a la fealdad estética y ética del terror, la creatividad de Santrich le haría coincidir con la tesis de Ludovico Silva de que «Toda belleza es en sí misma revolucionaria»<sup>22</sup>, si es que no la conociera ya, que es muy probable.

<sup>13</sup> <https://rebellion.org/empresas-pagan-los-sicarios-que-matan-lideres-sociales/>

<sup>14</sup> <https://www.resumenlatinoamericano.org/2021/05/25/colombia-lideres-sociales-vidas-en-riesgo-por-la-defensa-de-sus-derechos/>

<sup>15</sup> <https://cecilia-zamudio.blogspot.com/2021/05/colombia-desaparicion-forzada-practica-del-terrorismo-de-estado.html>

<sup>16</sup> <https://mpr21.info/el-pentagono-ha-creado-la-mayor-fuerza-militar-encubierta-que-ha-conocido-el-mundo/>

<sup>17</sup> Guillaume Long: *Con el pretexto de la droga...* SUR, Quito, 2001, pp. 108 y ss.

<sup>18</sup> León Rozitchner: *Moral burguesa y revolución*. Tiempo Contemporáneo. Argentina 1963, p. 182.

<sup>19</sup> Paul L. Ravelo Cabrera: *La filosofía en la era del capitalismo mundial*. Ciencias Sociales. La Habana, 2003, p. 105.

<sup>20</sup> AA.VV.: *Universidades Públicas bajo S.O.S.pecha: Represión estatal de estudiantes, profesores y sindicalistas en Colombia (2000-2019)* Universidad Nacional de Colombia. Euskal Herriko Unibertsitatea- Universidad del País Vasco. Asociación Elkarte "Jorge Adolfo Freyter Romero". Bogotá, Colombia. 2019, p. 100

<sup>21</sup> A. Saldaña, «La llama que arde: sobre cultura y pensamiento crítico». *Pensar a Contracorriente*, Ciencias Sociales, La Habana, 2011, Tomo VIII. pp. 111-112.

Santrich defendió que Bolívar era —es— un pilar<sup>23</sup> clave de la libertad de Nuestramérica, rechazando el profundo error<sup>24</sup> de quienes oponen Marx a Bolívar. Su incondicional apoyo a la libertad de las naciones, por ejemplo, del pueblo mapuche<sup>25</sup>, era el mismo que el del Libertador: «Bolívar sabía que no bastaba la libertad de la patria y se mantuviera la esclavitud en su seno, ya que sabía que el efecto de todo gobierno libre que mantiene la esclavitud, traería consigo la rebelión, por lo que toda opresión conlleva una liberación»<sup>26</sup>. Por esto, cuando sus exhortaciones sobre esta imprescindible liberación eran incumplidas por los poderes regionales, Bolívar insistía en la necesidad de que la lucha por la independencia y la libertad de la esclavitud fuera acompañada por una lucha moral<sup>27</sup>, por una exigencia ética que impidiera el mantenimiento de la esclavitud.

Santrich asumía esta filosofía: «Ya sabemos con el Che Guevara que, sin la moral comunista, la mera repartija económica no nos interesa. Ya aprendimos con Rosa Luxemburg que el socialismo del futuro no puede ser exclusivamente un asunto de cuchillo y tenedor. Jamás, pero jamás olvidamos a Manuel Marulanda cuando nos alertaba que todos nuestros esfuerzos y nuestras luchas tienen por finalidad la conquista revolucionaria del poder.»<sup>28</sup>. Semejante tradición grandiosa se basaba en un Marx que había avanzado la esencia de la moral comunista en 1865: unidad de objetivos; rechazo del servilismo, la credulidad y la sumisión; la lucha como ideal de felicidad; valorar la historia revolucionaria; valorar la cultura; solidaridad humana; duda metódica...<sup>29</sup>. Estos valores enmarcan el sentido de la vida comunista, y se resumen en el que sostiene que la lucha es el ideal de felicidad.

Este rápido vuelo por la memoria de Santrich, que apuntaba directamente a la toma del poder como la unidad de objetivos, nos permite comprender por qué el gobierno y el imperialismo que ocupa militar y políticamente Colombia, necesitaban asesinarlo. En una conversación, el Che y Nasser hablaron sobre qué significaba ser político, el Che dijo que, si un político no daba el paso adelante de tomar las armas para conquistar la libertad, no dejaría nunca de ser un simple político. Ambos, Nasser y el Che, tomaron las armas contra el imperialismo y a favor de la humanidad. Al segundo lo asesinaron; el imperialismo hizo todo lo posible para acabar con el primero y con su obra.

<sup>22</sup> Ludovico Silva: *Contracultura*. Ipasme. Caracas 2006, p. 100.

<sup>23</sup> Néstor Kohan: «La vida y los sueños en los campamentos de las FARC-EP». *Simón Bolívar y la manzana podrida de la Revolución Latinoamericana*. Trinchera. Caracas. 2011, pp. 113-131.

<sup>24</sup> Vicente Pérez Silva: «Bolívar visto por Carlos Marx». *Simón, el Quijote de América*. INP. Caracas 2005, pp. 243-257.

<sup>25</sup> Santrich: «Nelquihué». *Una prosa de amor para ella*. UAC. Bogotá, 2017, pp. 192 y ss.

<sup>26</sup> Hugo Argotti Córcega: *Ética del Libertador Simón Bolívar*. Ciencias Sociales. La Habana 2012, p. 240.

<sup>27</sup> Hugo Argotti Córcega: *Ética del Libertador Simón Bolívar*. Ídem, p. 245.

<sup>28</sup> A. Storni, R. Darío y P. Freire: «Prólogo. Jesús Santrich: Pensar Nuestra América en el capitalismo tardío». *El pensamiento social de Jesús Santrich (Antología)* Espartaco. New York University abril 2018, p. 16.

<sup>29</sup> Jean Elleinstein: *Marx*. Argos Vergara. Barcelona 1985, pp. 285-286.

Ambos, junto con Santrich, tenían el mismo ideal de la felicidad humana, la lucha. El capital es inconciliable con la felicidad humana, y por eso la destruye, porque sabe que la felicidad en el sentido marxista es revolucionaria. La certidumbre de que sus vidas estaban bajo el punto mira del terror imperialista, les daba más razones para vivir cada segundo con intensidad creativa, porque la vida es además de un arma revolucionaria como la belleza, también es por ello la felicidad humana misma.

## 2.- LA MUERTE CAPITALISTA NO MATA A LA MUERTE HUMANA

La muerte planificada con una primera lógica militar surgió con la propiedad privada y el proto Estado para saquear ganado, bienes, esclavas y esclavos<sup>30</sup>, y «esposas»<sup>31</sup>. Siglos más tarde la burguesía creó la «industria de la matanza»<sup>32</sup> de seres humanos como fuerza destructiva necesaria para reactivar en situaciones de crisis la acumulación del capital. La matanza de personas como industria, la muerte industrializada consustancial al imperialismo. La metáfora marxista de la vampirización<sup>33</sup> del trabajo vivo para objetivarlo en trabajo muerto, es escalofriantemente cierta, y determina la desgracia e infelicidad de la vida reducida a fuerza de trabajo asalariada directa o indirectamente.

Catón el Viejo proponía matar a los esclavos que, por vejez, ya no podían procrear<sup>34</sup> más esclavos para el amo, pero el capitalismo estruja la vejez obrera más allá de su muerte física mediante el cobro de las deudas que ha dejado y la utilización ideológica y comercial de su recuerdo, y del temor a la muerte descontextualizada del sentido de la vida. La subsunción del trabajo en el capital quiere decir eso: que desde la infancia hasta la muerte la vida obrera está destinada a permanecer corporeizada de algún modo en la tasa media de beneficio. De forma cruda y directa, Marx afirmó que «Muchos de los capitales que hoy comparecen en Norteamérica sin cédula de origen son sangre infantil recién capitalizada en Inglaterra»<sup>35</sup>.

Desde la sangre infantil hasta la de la vejez, la privatización de la sanidad es una de las formas más efectivas del vampirismo: no se trata sólo de hospitales y clínicas, sino de geriátricos, de residencias<sup>36</sup> privadas para que el capital chupe hasta el último aliento de la vida trabajadora al borde de la muerte. La vampirización del trabajo vivo en el

<sup>30</sup> Jesús Mosterín: *El pensamiento arcaico*. Alianza Editorial. Madrid 2006, pp.230-231.

<sup>31</sup> Jacques Attali: *Historia de la propiedad*. Planeta. Barcelona 1989, p. 46.

<sup>32</sup> Marx: «Carta a Engels, 7 de julio de 1866». *Cartas sobre El Capital*. Ediciones Bolsillo. Barcelona, 1974, p. 119.

<sup>33</sup> Marcos Nucleous: *La economía política de los muertos: la metáfora cognitiva de los vampiros en Marx*, 7 de junio de 2013 (<http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos/neocleo.pdf>) También, Alain Bihr: *El vampirismo del capital (I-II)* <https://vientosur.info/el-vampirismo-del-capital-el-angulo-muerto-del-analisis-marxiano-ii/>

<sup>34</sup> Federico Gracia Alonso: «Ceterum censeo Carthaginem esse delendam» *Desperta Ferro*, Madrid. Nº 31, septiembre-octubre 2015, pp. 8-12.

<sup>35</sup> Marx: *El capital*. FCE, México 1973, Libro I. p. 642.

<sup>36</sup> <https://mpr21.info/los-asilos-son-inversiones-de-primer-linea-en-la-especulacion-inmobiliaria/>

proceso productivo, en la sanidad, la vejez y la muerte, responde a la lógica ciega del capital que, por su esencia, lo mercantiliza todo penetrando por los diminutos «poros»<sup>37</sup> aun abiertos de la sociedad: nada es «excluido»<sup>38</sup> de la valoración del capital.

Las implicaciones ético-morales, filosóficas, de este materialismo marxista, inmanente, ateo, son innegables, y a la vez son directamente políticas. En un contexto golpeado por 3,5 millones de muertes pandémicas y por las decenas de millones de personas con la salud quebrada de por vida, aunque la OMS opina que las víctimas reales triplican estas cifras oficiales<sup>39</sup>, no se puede hablar de muerte sin hablar de propiedad privada. El que, hasta ahora, sólo el 13% de las vacunas contra la Covid-19 hayan llegado a los países empobrecidos<sup>40</sup>, debe hacernos reflexionar sobre el error de separar el debate acerca del sentido de la vida y de la muerte de los efectos de la industria sanitaria burguesa, cuyos dos fondos de inversión administran 16 billones de dólares, el presupuesto de lo que sería la tercera<sup>41</sup> potencia económica mundial.

En las coordenadas mentales impuestas por la religión, el debate sobre el sentido de la vida nos lleva al ateísmo, a la impotencia de la teología para resolver el *mysterium iniquitatis*, que es más que el simple «misterio del mal» porque la iniquidad es la maldad absoluta, y todo lo absoluto es monopolio de dioses y diosas. Ya es tópica la frase de que el llanto de un niño muestra que dios no existe: ¿Quién puede permitir que los beneficios obtenidos sólo en 2020 por las diez personas más enriquecidas del mundo basten para vacunar contra la pandemia a toda la humanidad<sup>42</sup> y no lo hagan? Lo mismo con más de las 700.000 muertes<sup>43</sup> anuales causadas por la sobreexplotación capitalista, por ceñirnos a una parte infinitesimal del presente obviando la historia del llanto humano.

Es característico de las religiones del Libro --judaísmo, cristianismo e islam-- que se hable más de la iniquidad que de la historicidad concreta de la muerte. Conociendo el origen y función social de la iniquidad, del mal sin aparente causa que no sea el arcano de los designios divinos, debemos decir que la frase siguiente es reaccionaria: «la fuente mayor de desesperanza: la muerte»<sup>44</sup>. Frente a ese desamparo se plantea como única

<sup>37</sup> Maxi Nieto: *Marx y el comunismo en la era digital*. Ediciones Maia. Madrid 2021, p. 53.

<sup>38</sup> Jaime Osorio: «La exclusión desde la lógica del capital». *Exclusiones*. Anthropos. Barcelona 2011. Pp. 67 y ss,

<sup>39</sup> <https://elpais.com/sociedad/2021-05-21/la-oms-estima-que-las-cifras-reales-de-muertos-por-la-covid-19-son-dos-o-tres-veces-mayores-que-las-oficiales.html>

<sup>40</sup> <https://actualidadhumanitaria.com/solo-el-13-por-ciento-de-las-vacunas-covid-19-han-ido-a-los-paises-pobres/>

<sup>41</sup> <https://canarias-semanal.org/art/30505/quienes-son-los-duenos-de-las-vacunas-privadas-y-como-se-estan-enriqueciendo>

<sup>42</sup> <https://www.pagina12.com.ar/319574-las-ganancias-de-las-10-personas-mas-ricas-durante-la-pandem>

<sup>43</sup> <https://mpr21.info/la-prolongacion-de-la-jornada-laboral-ha-matado-a-745-000-trabajadores-por-causas-cerebrovasculares/>

<sup>44</sup> Alfredo Tamayo: *La muerte en el marxismo*. Ediciones Felmar. Madrid 1979, p. 171.

alternativa la virtud teologal de la esperanza, lo que nos condena a seguir flotando en el mismo vacío conceptual: un don gratuito que nos da dios, si quiere.

Una forma de descubrir a terrenalidad del cristianismo es estudiando sus desesperados esfuerzos para resolver lo irresoluble desde la fe: la maldad. Así se ha llegado al llamado «marxismo trágico» que busca unir a Pascal y Marx con la mediación de Goldmann<sup>45</sup>, certificando el supuesto fracaso trágico de la inmanencia marxista. Pero la fuente mayor de desesperanza es la dictadura de la mercancía, por eso esta creación humana es adorada como un fetiche caprichoso y cruel como Moloch o Baal. La forma extrema de la adoración al fetiche de la mercancía que resuelve así el misterio de la muerte, es el también cruel «sacramento de la comunión» que se presenta extirpado de su esencia caníbal<sup>46</sup>, pero que siempre nos remite al papel del canibalismo sacrificial del politeísmo<sup>47</sup> oculto en las religiones del Libro, que en el cristianismo presenta la forma de auto-vampirización de dios consigo mismo mediante el sacrificio en tortura del dios-hijo, algo parecido a Uróboros, pero comido y bebido en el ágape sagrado.

Tampoco el sentido social, histórico, el único que existe, lo resuelven las variantes del agnosticismo kantiano<sup>48</sup> como aquellas que defienden un «pacifismo racional»<sup>49</sup> que flotan en la superficie de las injusticias sin bucear hasta sus causas de fondo. En la tercera parte de este breve escrito veremos que la esperanza humana sólo puede vivir en la praxis atea, que la libertar es atea<sup>50</sup>. El problema de la muerte, en cuanto efecto de la vida, es un problema que nos remite a la propiedad privada de las fuerzas productivas, como estamos diciendo, y por ello mismo a la célebre «cuestión del poder» y por tanto de la revolución. Las divagaciones posmodernas y reformistas sobre el «biopoder»<sup>51</sup> desfiguran esta realidad.

Más aún, la necesidad de ubicar el sentido de la muerte en las estructuras materiales, culturales y simbólicas de la producción y reproducción de la propiedad privada, es confirmada por los debates sobre el derecho a elegir la propia muerte, el derecho a la eutanasia, a la muerte digna y al suicidio como acto último de libertad cuando la vida propia se convierte en una carga onerosa e incluso insoportable para la sociedad. Estas reflexiones colectivas van acercándose poco a poco a lo, en la práctica revolucionaria más que en la teoría formal, sostiene el marxismo. Necesitamos detenernos un instante

---

<sup>45</sup> Pedro Molina: *Marxismo como tragedia*. Universidad de Granada. 1992, pp. 283 y ss.

<sup>46</sup> AA.VV.: «Sacrificio». *La Enciclopedia*. Salvat-El País, Madrid 2003, Tomo 13, p. 13719.

<sup>47</sup> Xavier Musquera: *El triunfo del paganismo*. Espejo de Tinta. Madrid 2007, pp. 105-107.

<sup>48</sup> A. M. Prieto Arciniega: *La historia como arma de la reacción*. Akal. Madrid, 1976, pp. 93-95.

<sup>49</sup>

<sup>?</sup> Javier Sádaba: *Saber morir*. Libertarias. Madrid 1991, pp. 149 y ss.

<sup>50</sup> <https://www.boltxe.eus/2019/12/16/la-libertad-es-atea/>

<sup>51</sup> José Luis Moreno: «Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación». *Hacer vivir. Dejar morir*. Catarata. Madrid 2010, pp. 85-107.

en este avance para entender mejor el sentido de la muerte, del asesinato, de Santrich y de y tantos y tantas revolucionarias a lo largo de la historia.

En un texto dedicado al derecho de morir, J-L Boudoin y D. Blondeau sostienen que: «La visión fatalista alentada por la religión ya no es aceptada ni aceptable porque todo indica que la sociedad nunca estuvo tan bien armada en el eterno combate que mantiene contra la fatalidad humana. Desgraciadamente, esta sociedad ha perdido al mismo tiempo el sentido profundo de la muerte, es decir, la convicción de lo importante que es integrarla en la vida y la realidad.»<sup>52</sup>. Por fatalidad humana entendemos la pasividad ante imponderables objetivos causados por el escaso desarrollo de las fuerzas productivas, por la existencia de la propiedad privada y la explotación y opresión e injusticia, por catástrofes naturales y sociales aún impredecibles e incontrolables por las dos razones anteriores, etc. Ante esto, el fatalismo anula la capacidad crítica y separa la muerte de la vida.

Contra el fatalismo, los autores sostienen que «La libertad de no sufrir y la de morir son la última conquista del ser humano sobre su propia humanidad»<sup>53</sup>. Conquistas inseguras del todo, porque una y otra vez vuelve la explotación para reimponer el sufrimiento: basta leer las partes de *El Capital* de Marx en las que detalla la lucha permanente por el horario de trabajo de la que depende en buena parte la libertad y felicidad humana, para entenderlo. Los autores continúan: «El respeto por la autonomía de la persona exige que, en última instancia, sea ella quien tome las decisiones concernientes a su cuerpo y salud siempre que esté mentalmente capacitada para ejercer esta autonomía»<sup>54</sup>. Y terminan: «La libertad implica la libre elección, la voluntad y el consentimiento»<sup>55</sup>.

Estas ideas son una abominación para quienes creen que la vida no nos pertenece, que nos la ha dado «alguien superior», o para quienes no se atreven a entrar a esos debates. Sin embargo, para el materialismo son más que obvias: «El materialismo es, pues, una cierta manera de desvalorizar. Implica una cierta tendencia a la desvalorización. Todos los valores que incansablemente instauro el burgués, el materialista incansablemente los descalifica [...] Desprecio de los valores adquiridos, desprecio de las consolaciones y abdicaciones humanas, desprecio de la mentira, de la ilusión, reino, pues, de la evidencia, el materialista acepta que la verdad pueda no ser alegre en modo alguno, y que perpetuamente haga falta recomenzar una perpetua crítica [...] El materialismo significa, sin reservas y sin ambages, que el milagro no existe y que la muerte lo termina todo: que esta vida es la única vida, y que eso es seguro. [...] El materialismo es, para mí, la valentía en el pensamiento y la irreverencia en el corazón»<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> J-L Boudoin y D. Blondeau: *La ética ante la muerte y el derecho a morir*. Herder. Barcelona 1995, p. 117.

<sup>53</sup> J-L Boudoin y D. Blondeau: *La ética ante la muerte y el derecho a morir*. Ídem, p. 82

<sup>54</sup> J-L Boudoin y D. Blondeau: *La ética ante la muerte y el derecho a morir*. Ídem, p. 86

<sup>55</sup> J-L Boudoin y D. Blondeau: *La ética ante la muerte y el derecho a morir*. Ídem, p. 108

<sup>56</sup> Emmanuel Berl: *Muerte de la moral burguesa*. La Pléyade. Buenos Aires, 1973, pp. 150-152.

La irreverencia en el corazón y la valentía en el pensamiento son virtudes sin las cuales no podríamos plantear y responder a la siguiente pregunta: ¿qué es la libertad? Veamos. Según Sánchez Vázquez la tradición marxista integra las ideas de Spinoza y de Hegel sobre la libertad, más una aportación propia: la acción sobre la naturaleza<sup>57</sup>. Desde aquí, podemos entender que «Ser libre significa saber conocer la necesidad objetiva y, apoyándose en ese conocimiento, trazar objetivos correctos, adoptar y elegir decisiones fundamentadas y materializar en la práctica esas decisiones»<sup>58</sup>. O dicho más directamente: «La libertad es lucha para superar los obstáculos que se interponen al pleno desarrollo de las iniciativas nacidas del estado de cosas (diverso de un tiempo a otro y de un lugar a otro) frente a las que nos encontramos [...] La tesis contraria según la cual la libertad no sería lucha, es sostenida de hecho por aquellos que, habiendo luchado y vencido en un pasado más o menos lejano, tienen todo el interés en que ya no se siga luchando, a fin de conservar sus privilegios»<sup>59</sup>.

Es por tanto comprensible que el tema central de la teoría moral de Marx sea «... cómo realizar la *libertad humana*»<sup>60</sup>. La libertad es la dialéctica de superación de contrarios mediante la praxis, proceso inacabable y siempre enfrentado al poder basado en la propiedad privada: «saber conocer la necesidad objetiva» implica la socialización plena de la vida social en totalidad, desde la tierna infancia hasta la muerte; implica la libertad filosófico-científica sin la cual no se llega a conocer «la necesidad objetiva» siempre en expansión; implica tener el poder de trazar y llevar a la realidad las decisiones fundamentadas en ese conocimiento. La propiedad privada, por el contrario, destruye necesariamente estas condiciones, anula de raíz la misma posibilidad de las libertades concretas, socialistas, a no ser que el proletariado las conquiste con su lucha.

La autonomía personal no existe cuando la vida está esclavizada por el salario directo o indirecto, por la dependencia al de otra persona, de la caridad pública, para malvivir. Incluso aunque ese salario, unido a otras condiciones ventajosas, nos permitiera una autonomía pequeña, ésta debe independizarse de la esclavitud del valor de cambio que está sustentada en el fetichismo de la mercancía. La libertad desaparece con la alienación que es el paso universal del valor de uso al valor de cambio<sup>61</sup>, a la dictadura del capital. Solamente la praxis revolucionaria puede conquistar espacios, situaciones y momentos de libre elección acordes con la voluntad emancipada para decidir qué hacer. Las decisiones vitales, como las de elegir la muerte, analizadas en el libro que ahora usamos nos remiten a una concepción de la vida que se aproxima cada vez más a la marxista, o que se integra en ella. Seamos humanos, como Fidel Castro: «Nuestro deber es luchar [...] Ahora, después de tantos actos de barbarie, no hay ni puede haber paz»<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup> Adolfo Sánchez Vázquez: *Ética*. Crítica. Barcelona 1981. Pp. 122-125.

<sup>58</sup> A. Sakítov: *Fundamentos de filosofía*. Progreso. Moscú, 1986, p. 370.

<sup>59</sup> Ludovico Geymonat: *La libertad*. Venceremos. Madrid 1987, pp. 17-19.

<sup>60</sup> István Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*. Ciencias Sociales. La Habana, 2005, p. 175.

<sup>61</sup> Ludovico Silva: *La alienación como sistema*. Alfadil. Caracas, 1983, p. 323.

<sup>62</sup> Fidel Castro: «Nuestro deber es luchar». *Un grito desde la humanidad y por la humanidad*. El perro y la rana. Caracas. Pp. 426 y 450.

Vamos a exponer cuatro casos en los que, de algún modo y a pesar de sus diferencias, aparecen parte de las tesis que acabamos de ver. Veámoslos en orden cronológico. El primero trata sobre los últimos días de vida de Goethe según los detalla Hermann Grimm, probablemente su mejor biógrafo: conforme envejecía, según la vida se le agotaba y a la vez se le acumulaban las tareas que nunca abandonaba, Goethe observa el tiempo que se va y el que viene al instante: «Y mira con alegre esperanza, con curiosidad auténticamente humana, a lo que ha de venir, al nuevo amanecer que trae cada día»<sup>63</sup>. Según Grimm, la proximidad cada vez más cercana de la muerte nunca apagó su alegría y vitalidad. La curiosidad no desaparecía, sino que le espoleaba a crear fuerzas físicas y mentales que retrasasen la ley inexorable y, a la vez, llenasen de contenido ese tiempo de vida restante tan precioso. Esta visión es coherente con el brillante estudio sobre Goethe y su obra, sobre Ariel, Fausto, Werther, Don Quijote..., que hace E. Bloch, en la que define a Goethe con tres palabras: «nada de renuncia»<sup>64</sup>.

El segundo es el de Unamuno, que se hundió en la desesperanza con la muerte de su esposa en 1934, que sufrió una durísima crisis de fe en su cristianismo por ese golpe demoledor, fe que ya estaba debilitada por la marcha de los acontecimientos políticos en el Estado que le llevan a renegar de sus ideales y, en contra de todo su pasado, salir en defensa del dictador Franco<sup>65</sup> al menos durante un tiempo breve pero significativo. Sin embargo, en una especie de contraataque desesperado para recuperar su honor, el 12 de octubre de 1936 se enfrentó en la Universidad de Salamanca al núcleo duro del franquismo en un acto que ha pasado a la historia, a pesar de las manipulaciones que ha sufrido. Su reafirmación de vida frente al criminal Millán-Astray le costó tres meses de arresto domiciliario, hasta diciembre de ese año, cuando murió dejando un postrero ejemplo de dignidad que la dictadura nunca pudo superar.

El tercero trata sobre cómo entendía la vida Einstein y cómo la apuró hasta su muerte. A principios de 1950 comenzó lo que Fred Jerome ha definido como «cazar a Einstein»<sup>66</sup>. Hasta entonces el FBI y otros servicios secretos le vigilaban por sus ideas pro socialistas y antimilitaristas, pero desde el 12 de febrero de ese año se centralizaron bajo un único mando y objetivo todas las investigaciones aisladas. Einstein moriría cinco años después en medio de aquella persecución sistemática, pero en ningún instante dejó sus tareas científicas, su ideario político y su ayuda a quien lo necesitase. Su biógrafo B. Kuznetsov nos recuerda una conversación de Einstein con Infeld: «La vida es un espectáculo excitante y grandioso. Me gusta. Pero si yo supiera que dentro de tres horas debía morir, no me produciría una gran impresión. Pensaría en cómo utilizar mejor las tres horas restantes.»<sup>67</sup>. Kuznetsov se remonta a Epicuro, dos mil años antes de Einstein, para mostrar la fuerza histórica de esta filosofía de vida.

El cuarto ejemplo empieza con las palabras de MacSwiney poco antes de morir en 1920 después de una prolongada huelga de hambre: «Tengo la confianza de que mi muerte

<sup>63</sup> Herman Grimm: *Vida de Goethe*. Ciencias Sociales. La Habana, 2002, p. 389.

<sup>64</sup> Ernst Bloch: *Principio esperanza*. Aguilar. Madrid 1980, Tomo III, pp. 62-124.

<sup>65</sup> Alain Guy: «Unamuno». *Razón, ética y política*. Anthropos. Barcelona 1989, pp. 197-217.

<sup>66</sup> Fred Jerome: *El expediente Einstein*. Planeta. Barcelona 2002, pp. 232-332.

<sup>67</sup> B. Kuznetsov: *Einstein. Vida, muerte, inmortalidad*. Ciencias Sociales. La Habana 1990, p. 267.

hará más por la destrucción del Imperio británico que por mi libertad»<sup>68</sup>. En su diario Bobby Sands escribió durante la huelga de hambre que le llevó a la inmolación: «Puedo ser un pecador, pero estoy muy contento, y si es necesario moriré por ello, sabiendo que no tengo que responder de lo que esa gente ha hecho a nuestra anciana nación»<sup>69</sup>. Estaba contento porque luchaba, porque la lucha era su ideal de felicidad.

Bobby Sand admiraba a J. Connolly, marxista e independentista asesinado en 1916: «Siempre estoy pensando en James Connolly y en la gran tranquilidad y dignidad que mostró en el momento de su muerte, su coraje y su resolución. Quizás estoy predispuesto porque ha habido miles como él, pero Connolly ha sido siempre la persona a la que más he admirado»<sup>70</sup>. Bobby Sands aportó dos grandes triunfos a Irlanda: uno, su sentido de la vida militante en la que la inmolación es parte de la totalidad liberadora, y otro, el enorme impulso<sup>71</sup> que su ejemplo estaba dando a la campaña electoral del Sinn Fein en las elecciones de abril de 1981, un mes antes de su muerte, que terminó en victoria.

En estos y en todos los casos similares, la muerte capitalista no ha podido matar la muerte humana porque Gohete, Unamuno, Einstein, Bobby Sand y tantas otras personas de bien, al margen ahora de más consideraciones, demostraron en los instantes postreros de sus vidas que morían como habían vivido. La muerte capitalista es la de la persona degradada a mercancía, la muerte humana es la de la persona que se ha regido y se rige hasta el último instante por la creatividad inherente al valor de uso. Aquí radica la diferencia cualitativa entre una y otra, y el porqué del fracaso de la muerte capitalista: la muerte humana sigue siendo una fuerza anticapitalista.

### 3.- NOS MATARÁN PERO NO MORIREMOS

La infinidad de ejemplos como los cuatro vistos debiera llevarnos por unos instantes a explorar la larga historia de la filosofía dialéctica y materialista que explica el sentido de la vida como la praxis en la que debe incluirse la libre decisión de elegir la propia forma de muerte. Pero no tenemos tanto espacio para ello, así que nos limitaremos a lo esencial. Para el siglo –VIII las matemáticas, la geometría, la astronomía, etc., iban unidas a la escritura alfabética, la moneda metálica y las unidades de pesas y medidas, bajo la presión creciente del comercio y de la guerra, surgiendo las contradicciones que estallarían en la «revolución de la civilización egea»<sup>72</sup>. Ciñéndonos al área helénica, la reflexión filosófica sobre la libertad y la vida, surgió en este contexto de «revolución» a la vez que se formó la dialéctica y el materialismo.

En los siglos –VIII y –VII, el término dialéctica hacía alusión a separar, dividir en dos, distribuir... y también trabajar en común con influencia recíproca, establecer algo de

<sup>68</sup> Mugarra: *¡Recuerda la huelga de hambre! ¡Destruye los bloques!* Sare Antifaxista, Bilbo 2017, p. 12.

<sup>69</sup> Mugarra: *¡Recuerda la huelga de hambre! ¡Destruye los bloques!* Ídem, p. 637.

<sup>70</sup> Mugarra: *¡Recuerda la huelga de hambre! ¡Destruye los bloques!* Ídem, pp. 641-642.

<sup>71</sup> Brian Feeney: *Sinn Féin*. Edhasa. Barcelona 005 pp. 370-372.

<sup>72</sup> George Novack: *Los orígenes del materialismo*. Pluma. Bogotá 1977, pp. 57 y ss.

común acuerdo, animarse y exhortarse mutuamente<sup>73</sup>. «Dialéctica» es un concepto que surge en respuesta a la complejidad creciente de las relaciones sociales en todos los sentidos, sobre todo para comprender los procesos de interacción colectiva en base a unos objetivos de solidaridad, de apoyo mutuo, porque «el resultado de ese debate (diálogo entre dos personas o grupos de personas) reporte recíproca satisfacción, vaya más allá de los dos puntos de partida»<sup>74</sup>. En la *Iliada*, dialéctica: «...se repite siempre en los momentos en que el protagonista se halla en una tensión extrema, al límite de tomar una decisión, o bien cuando una deliberación inconsciente no se ha manifestado todavía de modo plenamente consciente, es decir, consciencia de la oposición, de la alteridad del hombre respecto de la situación, así como del hombre respecto a Dios o a un hecho. Se trataría de indicar que surge el concepto de la elección y de la libertad [...] Es necesario aceptar la lucha»<sup>75</sup>.

Según G. Thomson, la diferencia sustantiva de la dialéctica de Anaximandro (-610/-545) con la china y la egipcia consiste en que el griego introdujo la contradicción del inicio y fin del ciclo<sup>76</sup>: no era una dialéctica «cerrada» funcional a la eternidad monárquica, sino «abierta» a nuevas realidades. La férrea centralización china y egipcia mantuvo el carácter cíclico, cerrado de la dialéctica en estas sociedades tan férreamente controladas, mientras que la dialéctica azteca sí admitía el fin del ciclo, pero sólo lo en la mitología cósmica, no en la materialidad social y natural. Anaximandro abre la posibilidad de que aparezca lo nuevo, el salto cualitativo, lo que implica que, al ser una dialéctica abierta a lo nuevo, debemos y podemos preguntarnos sobre qué será lo nuevo y cómo llegar a ello, sobre si eso nuevo será definitivo o abrirá otros ciclos, etc. Volveremos sobre este punto crítico para definir el sentido de la vida.

Antes de citar en extenso a Heráclito (-540/-480), aristócrata reaccionario, debemos referirnos al contexto de lucha de clases que forzaba el desarrollo de la dialéctica según qué fuerza social la impulsara. G. Thompson compara las opuestas opciones políticas del demócrata Teognis de Megara (-570/-485), de la escuela pitagórica y de Heráclito: «Teognis había denunciado el papel que el dinero había jugado en la mezcla de los opuestos, los nobles y los plebeyos, que él, perteneciente a la nobleza, deseaba mantener desunidos. Esta actitud pertenece a las primeras etapas del movimiento democrático, cuando la esclavitud no estaba desarrollada. Contra esta actitud, los pitagóricos, representando a los hombres el dinero, postulaban la idea de la fusión de los opuestos en el medio. Entonces, la doctrina pitagórica es desafiada por Heráclito, el cual afirma que el mundo se mantiene unido, no por la fusión, sino por la tensión, no por la armonía sino por la lucha [...] Para él, entonces, la lucha es absoluta, la unidad relativa. Esta es la verdadera dialéctica»<sup>77</sup>.

Leamos a Heráclito: «Conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante... de todas las cosas, una sola y de una sola, todas. [...] No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones

<sup>73</sup> Livio Sichirollo: *Dialéctica*. Labor, Barcelona 1976, p. 15.

<sup>74</sup> Livio Sichirollo: *Dialéctica*. Labor, Barcelona 1976, p. 19.

<sup>75</sup> Livio Sichirollo: *Dialéctica*. Ídem. pp. 20-21.

<sup>76</sup> George Thompson: *Los primeros filósofos*. Ciencias Sociales. La Habana 2009, pp. 144-146.

<sup>77</sup> George Thompson: *Los primeros filósofos*. Ídem, pp. 144-146.

opuestas, como el del arco y el de la lira. [...] Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad. [...] La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres.»<sup>78</sup>. Y: «Ha de luchar el pueblo por su ley, igual que por su muralla. [...] El hombre necio gusta de pasmarse ante cualquier razonamiento»<sup>79</sup>.

Conviene recordar que en esta época aún no se había producido la crisis definitiva del esclavismo griego, con el consiguiente avance de la « «filosofía de la reacción»<sup>80</sup> fundadora de la tradición platónica, por lo que las ideas de Heráclito reflejaban la decisión de la oligarquía a resistir con su violencia el avance de la democracia esclavista, pero también reflejaban la decisión de esta segunda fuerza para imponerse sobre la oligarquía a cualquier precio. Para la oligarquía, el hombre necio era el pueblo que se dejaba influenciar por las ideas democrático-esclavistas, que aprendía a pensar críticamente e intervenir en política con la ayuda de los sofistas, que «sometían a un examen crítico todos los mitos, dogmas y supersticiones»<sup>81</sup>.

De hecho, las violencias de uno y otro signo eran muy duras. Por tanto, era comúnmente admitido que el pueblo debe proteger sus murallas, su ley, porque su libertad se decide mediante la lucha y la necesidad: libertad como lucha y necesidad como unidad de contrarios dentro de la totalidad del mundo. Naturalmente, la oligarquía define la «libertad» desde y para sus intereses de clase, intereses antagónicos con la libertad de los demócratas. La libertad popular debe disponer de un sustento objetivo más profundo y abarcador en defensa de los intereses colectivos amenazados por la oligarquía: hay que defender la *pólis*, centro de la democracia-esclavista.

Esta libertad chocó con la reacción filosófica subjetivista e individualista iniciada por el Sócrates (-470/-399) más conocido, el presentado por el reaccionario Platón. Según esta versión: «El subjetivismo socrático queda puesto de manifiesto cuando, frente al sensismo de los presocráticos naturalistas, el autor opta por una fuente de conocimiento que nadie puede constatar; en Sócrates, en definitiva, la supuesta objetividad, en cuya búsqueda tanto se afana, nos viene dada por una intuición personal e innata, en la que nos habla un *demonio* privado»<sup>82</sup>. La polis democrático-esclavista era muy consciente de que la oligarquía contaba con políticos bien formados filosóficamente: Zenón de Elea (-490/-430) entendía la dialéctica como el arte de comparar opiniones opuestas para llegar a la verdad, era un «gobernador reaccionario, defensor de la aristocracia y enemigo del régimen democrático»<sup>83</sup>.

---

<sup>78</sup> Heráclito: «Fragmentos». *De Tales a Demócrito*. Alianza Editorial. Madrid 1988, p. 136.

<sup>79</sup> Heráclito: «Fragmentos». *De Tales a Demócrito*. Ídem, p. 144.

<sup>80</sup> John D. Bernal: *Historia social de la ciencia*. Península, Barcelona 1968. Tomo I. pp. 174 y ss.

<sup>81</sup> George Novack: *Los orígenes del materialismo*. Pluma. Bogotá 1977, pp. 154-161.

<sup>82</sup> Rafael Jerez Mir: *Filosofía y sociedad*. Editorial Ayuso. Madrid 1975, pp. 33-34.

<sup>83</sup> AA.VV.: *Historia de la filosofía*. Dynnik (coord.) Grijalbo. México 1960, Tomo I, pp. 82-84.

En este contexto, Sócrates fue juzgado acusado de enemigo de la *pólis*, se suicidó con cicuta. El suicidio no estaba moralmente aceptado, pero con los siglos y el desarrollo del estoicismo, sectores de la élite culta y helenizada de Roma terminó aceptando el suicidio como una forma digna de morir, como fue el caso de Séneca (-4/+65). Mientras tanto, la evolución de la dialéctica y del materialismo se libraba dentro de estos conflictos. N. Abbagnano sostiene que hay cuatro escuelas dialécticas: la platónica, como discusión; la aristotélica, como lo probable; la estoica, como lógica; y la hegeliana, como síntesis de opuestos<sup>84</sup>. Deja fuera la dos fundamentales: la presocrática, que acabamos de ver, y la marxista, además de las desarrolladas por culturas como la india, china, egipcia, azteca, etc. Obviamente, nos resulta imposible ver las relaciones de identidad y cambio de todas y de cada una en el debate sobre el sentido de vida.

Saltando por encima de estas diferencias, debemos detenernos en el final de la dialéctica aristotélica, cuando las contradicciones del esclavismo habían destrozado el poder ateniense y era necesario preguntarse sobre muchas cosas. Epicuro (-341/-270), tan admirado por Marx, dio otro impulso cualitativo al sentido de la vida al atacar la trascendencia con sus cinco principios sobre la immanencia, sobre el materialismo; en síntesis: «La naturaleza, exactamente como la conciencia moral, debe conquistar su autonomía liberándose de toda trascendencia. Todo aquello que contribuye a introducir una entidad superior al hombre y al mundo, se debe combatir»<sup>85</sup>. Comparemos a Epicuro con Aristóteles (-384/-322) que merece esta lapidaria frase de J. D. Bernal: «Al igual que Hitler, Aristóteles nunca habló de nada que no fuera aceptable de antemano»<sup>86</sup>.

Era tal este avance sobre la libertad humana, sobre el sentido de su vida, que no debe extrañarnos que «Platón quería quemar la obra de Demócrito, y los cristianos destruyeron la de Epicuro. A pesar de ello el eco del materialismo antiguo persistirá largo tiempo, pese al ensañamiento con que tratará de aniquilarlo la iglesia cristiana»<sup>87</sup>, como tampoco debe extrañarnos el culto a Aristóteles. El materialismo ha sido perseguido siempre por la religión, usando la tortura mortal con suma frecuencia. La dialéctica ha sido tergiversada y silenciada. Por eso ambas corrientes se han tenido que esconder en toda clase de florituras para, en sus contextos, sobrevivir.

La recuperación de la economía dineraria desde el siglo XII creaba las condiciones para que la lucha por la libertad diera un salto, siempre enfrentado enormes peligros. La trágica vida de Abelardo (1079/1142), «la voz más preclara de la historia de la dialéctica medieval», así lo indica. Era muy arriesgado defender que «a través de la duda llegamos a la inquisición, inquiriendo percibiremos la verdad»<sup>88</sup>. La duda metódica –*De omnibus dubitandum*--, recordémoslo, era la divisa preferida de Marx. Pero en el siglo XVI el poder siguió persiguiendo el pensamiento libre que se preguntaba sobre la

<sup>84</sup> Nicola Abbagnano: «Cuatro conceptos de dialéctica». *La evolución de la dialéctica*. Martínez Roca, Barcelona 1971, p. 11.

<sup>85</sup> Pascal Charbonnat: *Historia de las filosofías materialistas*. Biblioteca Buridán. Barcelona 2010, pp. 104-

<sup>86</sup> John D. Bernal: *Historia social de la ciencia*. Ídem, p. 174. .

<sup>87</sup> Pascal Charbonnat: *Historia de las filosofías materialistas*. Ídem, pp. 128-129.

<sup>88</sup> Livio Sichirollo: *Dialéctica*. Labor, Barcelona 1976, pp. 132-133.

vida: «*Libertas conscientiae diabolicum dogma*»<sup>89</sup> aseguraba Teodoro de Beza (1519/1605).

Aquí nos conviene volver a Kuznetsov y la continuidad que establece entre Epicuro, Spinoza (1632/1677) y Einstein. Spinoza sostenía que: «Un hombre libre en lo menos que piensa es en la muerte, su sabiduría no está en la investigación de la muerte, sino de la vida»<sup>90</sup>. Él defendía su libertad frente a las duras presiones y aislamientos que sufría. Existía una estrecha relación entre su sentido de la vida resistente y su filosofía porque «Los elementos dialécticos aparecen en la filosofía espinociana no sólo como atisbos, sino también como solución positiva del problema de la necesidad y la libertad»<sup>91</sup>. El gobierno holandés comprendió el enorme peligro de estas ideas para sus intereses y prohibió la publicación de sus libros, censurados hasta los siglos XIX y XX.

No es casualidad que uno de los grandes campos de la historia en donde brilla la dialéctica sea el de la guerra, el de la estrategia militar, en donde se decide en cada momento concreto tanto lo particular como lo universal de la lucha permanente entre la justicia e injusticia. Hegel, en una de sus obras decisivas, desarrolla esta cuestión vital. Antes de seguir, debemos insistir en que «La dialéctica hegeliana no tiene sentido más que por el ateísmo [...] consiste precisamente en identificar las contradicciones y hacer surgir la diferencia en la unidad misma»<sup>92</sup>. No caben dioses en una concepción de la historia regida por la unidad y lucha de contrarios, por la dialéctica entre el azar de la guerra y de la contienda, y la necesidad que surge del contexto objetivo, o así resumido: la unidad entre azar y necesidad. La libertad y el conocimiento viven en este proceso en el que «para Hegel, el error es siempre una etapa de la verdad y que sigue siendo parte de esta última»<sup>93</sup>.

Por esto Hegel introducía fuerzas tan groseramente materialistas como el gobierno y la guerra<sup>94</sup>, el terror y la libertad absoluta<sup>95</sup>... en el desarrollo del “Espíritu”. Estas, el terror y la guerra, son las bases materiales sobre las que Hegel, con su peculiar lenguaje que Marx y Engels descifrarían dándole la vuelta, poniéndola de cabeza, escribe lo que sigue: «El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma de *libre acaecer contingente*, [...] que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que*

<sup>89</sup> Alfonso Sastre: «Palabras sobre la tortura». *Información 179-Testimonios de resistencia*. Yserías 75-77. Eva Forest. Hordago. Donostia, 1979. P. 17.

<sup>90</sup> B. Kuznetsov: *Einstein. Vida, muerte, inmortalidad*. Ídem. p. 266.

<sup>91</sup> AA.VV.: *Historia de la filosofía*. Dynnik (coord.) Grijalbo. México 1960, Tomo I, p. 361.

<sup>92</sup> Tran-Duc-Thao: *El materialismo de Hegel*. Siglo Veinte. Buenos Aires. 1965, pp. 25-27.

<sup>93</sup> Frederic Jameson: *Valencias de la dialéctica*. Eterna Cadencia. Buenos Aires 2013, p. 117.

<sup>94</sup> Hegel: *Fenomenología del Espíritu*. Ciencias Sociales. La Habana 1972, pp. 267 y ss.

<sup>95</sup> Hegel: *Fenomenología del Espíritu*. Ídem. pp. 343 y ss.

*se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida»<sup>96</sup>.

En otro texto posterior, Hegel insiste: «El objeto de la filosofía consiste, por el contrario, en suprimir la indiferencia y en reconocer la necesidad de las cosas de tal modo que un contrario aparezca como opuesto a *su* contrario [...] *Todas las cosas son opuestas*. [...] Lo que mueve al mundo en general es la contradicción, y es ridículo decir que ésta no se puede pensar. Lo que hay de cierto en esta opinión es que no es posible detenerse en la contradicción y que ésta se suprime a sí misma»<sup>97</sup>. En otros textos, directa o indirectamente, Hegel viene a decir que el dogmatismo es quedarse detenido en una de las partes de la contradicción, aislándola definitivamente, impidiendo que un contrario aparezca como opuesto a *su* contrario. Una vida sin sentido, ridícula, es la que cree imposible pensar la contradicción, peor aún, que rechaza asustada que haya que suprimir la indiferencia, porque la indiferencia protege a la ridícula vida sin sentido.

Naturalmente, Hegel no llegó a decirlo tan explícitamente, tal vez lo sugiriera en su primera fase, cuando era vigilado de cerca por la policía prusiana al ser un peligro para el sistema, antes de acomodarse a sus prebendas. Fueron los jóvenes hegelianos de izquierda los que dieron ese salto cualitativo a otra fase de la historia de la dialéctica y del materialismo, y sobre todo Marx y Engels. La mejor síntesis teórica de esta dialéctica aparece en *El Capital* en un texto breve de comienzos de 1872:

«Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción *a priori*.

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.

Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mixtificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen del *Capital*, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron de arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelssohn arremetía contra Spinoza en tiempo de Lessing: tratándolo como a “perro muerto”. Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente como discípulo de aquel gran pensador y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo, en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mixtificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza.

<sup>96</sup> Hegel: *Fenomenología del Espíritu*. Ídem. pp. 472-473.

<sup>97</sup> Hegel: *Lógica*. Aguilera. Madrid 1073, pp. 200-201.

No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y enseguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.

La dialéctica mistificada llegó a ponerse de moda en Alemania, porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, provoca la cólera y el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tienen de perecedero y sin dejarse intimidar por nada»<sup>98</sup>.

La dialéctica no se deja intimidar por nada, y ese poder moral fue una de las razones que llevaron a Héctor a enfrentarse a Aquiles. Es cierto que los conceptos actuales de libertad, trabajo, revolución y otros no existían en aquella época, y que la dialéctica se ha enriquecido en fases sucesivas, pero ya antes de Héctor se sublevaba la gente oprimida para recuperar su libertad y dejar de ser esclava, o para no ser asesinada o esclavizada. Marx descubrió la revolución<sup>99</sup> dentro de la evolución de la historia, y ese salto hizo que el sentido de la vida también lo diera. La crisis revolucionaria que revienta la evolución histórica supone, a su vez, una serie de conceptos sin los cuales es imposible saber por qué y para qué se rompe abruptamente la evolución histórica por el impacto de algo nuevo que, sin embargo, se fue gestando en sus entrañas hasta erupcionar como un volcán.

En las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, Marx sienta las bases de la nueva doctrina del concepto y del nuevo sentido de la vida basado en que la praxis, la lucha, es el ideal de la felicidad porque «Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento [...] La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria [...] el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción [...] Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».

Raya Dunayevskaya demuestra que para la dialéctica marxista «la doctrina del concepto elabora las categorías de la libertad, de la subjetividad, de la razón, la lógica de un movimiento por medio del cual *el hombre se hace libre*»<sup>100</sup>. O de, dicho de otra forma: «El modo en que estos dos movimientos funcionan juntos –el objetivo y el subjetivo, la idea de la libertad, y las personas que luchan por la libertad-- es lo que vamos a conocer hoy. A esto se le llama dialéctica»<sup>101</sup>. El principio de negatividad, o sin mayores explicaciones ahora, la negación de la negación, es una de las claves decisivas del sentido de la vida en la civilización capitalista, es decir, en el modo de producción que

<sup>98</sup> Marx: *El Capital*. FCE, México 1973, Tomo I, pp. XXIII-XIV

<sup>99</sup> Christopher Caudwell: *La agonía de la cultura burguesa*. Anthropos. Barcelona 1985, p. 217.

<sup>100</sup> Raya Dunayevskaya: *Filosofía y revolución*. Siglo XXI, México 2009, p. 38.

<sup>101</sup> Raya Dunayevskaya: *El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx*. Biblos. Buenos Aires 2010, p. 209.

destruye la vida convirtiéndola en una mercancía llamada fuerza de trabajo. Hasta Norberto Bobbio, ideólogo del reformismo progre, que pretendió vaciar el contenido revolucionario de Gramsci, Rosa Luxemburg, etc., no tuvo más remedio que admitir que el significado históricamente relevante de la dialéctica es la negación de la negación<sup>102</sup>.

La dialéctica de la negación de la negación o «el poder de la negatividad» empezó a gestarse en la primera reflexión crítica humana; tomó fuerza con la superación de la dialéctica como ciclo cerrado, eterno, que siempre vuelve al mismo origen, para abrirse a la posibilidad de otro futuro, de una solución novedosa tal como intuyó Anaximandro. Luego y siempre en el fragor de la lucha de clases, el sentido de la vida fue cambiando a la vez que se enriquecían el materialismo y la dialéctica. Hemos visto a Abelardo cómo se hacía preguntas sobre las preguntas, aunque era muy peligroso, y a muchas personas les había costado la vida. Y en esto llegó Lenin con tres sucesivas interrogantes: una directa hecha en 1902 *¿Qué Hacer?*; otra indirecta realizada en 1917 sobre por qué había que preparar la insurrección proletaria contra la burguesía en las *Tesis de Abril*. Y la última, desde al menos 1920: cómo erradicar la burocracia. Las tres provocaron reacciones en contra en círculos influyentes de la izquierda incluida la bolchevique.

Al igual que otras muchas personas, y desde luego al igual que Santrich, con estas preguntas Lenin superó los miedos a los que años más tarde aludiría P. Brückner: «La prohibición colectiva de buscar o preguntar fuera del campo de los problemas abiertos (los que están permitidos por los estilos educativos autoritarios) provoca miedo en el que se atreve a hacerlo, si es que ha llegado ya a proyectar sobre sí mismo aquellas exigencias de prohibición; incluso las desviaciones de un método establecido, llegan a producirle intranquilidad. Aquí es donde termina la formación y comienza la obediencia social»<sup>103</sup>. Lenin y Santrich eran dialécticos y por eso sabían que la crítica ha de ser, además de autocrítica, también valiente ante sus consecuencias porque la obediencia social penetra incluso en la izquierda, haciéndola reformista. En esta encrucijada, ambos optaron por la vía aparentemente más dura y minoritaria, pero correcta: crear algo nuevo que recupere lo valioso del pasado. La negación de la negación consiste en eso.

Golpeados por el fracaso y ante la dureza del reinicio ¿merece la pena seguir luchando? Sánchez Vázquez decía que la pregunta sobre si vale la pena luchar por el socialismo, produce desazón a quienes han entregado sus «mejores energías físicas y espirituales». Argumentaba que sí, pero a condición que la praxis diaria por la conquista de derechos concretos inmediatos, por la liberación nacional, por la ecología, etc., sea teóricamente rigurosa en la necesidad, posibilidad y deseabilidad del socialismo, también en la autocrítica de los errores, en la seriedad organizativa y contraria al subjetivismo y al practicismo<sup>104</sup>.

Salvando las distancias, estas propuestas también valen en los momentos en los que parece que el sentido de la vida cotidiana es triturado por los problemas del día a día. Santrich tuvo que enfrentarse a terribles ataques basados en mentiras, por ejemplo, los

<sup>102</sup> Norberto Bobbio: «La dialéctica en Marx». *La evolución de la dialéctica*. Martínez Roca. Barcelona 1971, p. 274.

<sup>103</sup> Peter Brückner: «Sobre la patología de la obediencia». *Psicología política*. Barral Barcelona 1971, p 182.

<sup>104</sup> Adolfo Sánchez Vázquez: «¿Vale la pena el socialismo»? *Destiempo*. Ciencias Sociales. La Habana. 2004. Pp. 470-482.

destinados a encarcelarlo de por vida en una prisión yanqui, como le ocurre a Simón Trinidad. Los superó por la sencilla razón de que la vida es un arma de libertad, que en su propia lucha diaria va ayudándose a sí misma y a la libertad colectiva, aunque haya sido encarcelada. Es innegable que Simón Trinidad y todas las prisioneras y prisioneros políticos, todas las personas que padecen cárcel por su praxis revolucionaria, son ejemplos en los que se identifica la humanidad explotada.

Desde el sentido comunista de la vida en el que la lucha revolucionaria es el ideal de felicidad, la muerte individual es un momento singular de la liberación particular del pueblo trabajador por el que se muere, y simultáneamente, de la liberación universal de la especie humana. El Che escribo: «Mañana cuando yo muera/no me vengáis a llorar/ Nunca estaré bajo tierra/soy viento de libertad». Este poema fue el escogido por Txiki Paredes Manot, militante de ETA para escribirlo en el reverso de su fotografía poco antes de ser fusilado por el dictador Franco en 1975. Ninguno de los dos está “muerto”, tampoco está “muerto” Santrich como no lo están las Heroínas de la Coronilla, Cochabamba, asesinadas por los españoles el 27 de mayo de 1812 cuando defendían con las armas la independencia de Perú. Ellas y Carmen Elizabeth Oviedo Villalba, “desaparecida” en Paraguay con 14 años de edad, también son viento de libertad.

*EUSKAL HERRIA 27 de mayo de 2021*