

## ENTRE LA PESADILLA Y EL SUEÑO

Comentario al libro de Juan Ramón Capella  
ENTRE SUEÑOS (Icaria, Barcelona, 1985)

MANUEL ATIENZA

Alicante

1. Por una feliz casualidad (feliz porque me permite encontrar un comienzo para este comentario), he leído el último libro de Juan Ramón Capella (por supuesto —o, al menos, así lo creo— entre sueños, es decir en estado de vigilia) inmediatamente después de un ensayo de Hans Buchheim sobre el radicalismo (en *Política y poder*, Alfa, Barcelona-Caracas, 1985). Según este último autor —que no es precisamente un radical—, «quien piensa radicalmente rastrea (...) el principio que se esconde en un asunto, luego infiere las conclusiones que resultan de manera inmediata del principio y, al final, considera la cosa exclusivamente desde el punto de vista de los principios. Quien actúa radicalmente lleva a cabo consecuentemente las conclusiones y exigencias que resultan del principio. Aduce que la coherencia es una virtud y prescinde por ello con buena conciencia de tomar en cuenta otros puntos de vista e intereses. Los objetivos que se infieren inmediatamente de consideraciones de principio son necesariamente extremos; el radical se propone realizarlos en esta forma extrema. Por consiguiente, los conceptos radicalismo y extremismo designan el mismo fenómeno; el primero se refiere más bien a la forma de pensar; el segundo, a los objetivos» (p. 125). De aquí, el autor germánico extrae varias conclusiones que quizá puedan condensarse en las dos siguientes, una referida a la esfera política y otra a la esfera ética: 1) El pensamiento y el actuar radicales son impolíticos, pues «el sentido y el fin de la política reside en que los hombres, que no pueden escapar de la vida en común, no mantengan una guerra de todos contra todos, sino que, a pesar de los intereses contrapuestos, busquen compromisos, a pesar de la diferente orientación de la autocomprensión individual, se preocupen por lograr una base común de comprensión» (p. 125). Y 2) La amenaza del totalitarismo (en Alemania) está siempre latente bajo la forma del radicalismo político y del rigorismo moral. El radicalismo (uno de cuyos productos más típicos es la utopía) en el ámbito de la moralidad entiende los principios no como pautas de orientación, sino como proyecto alternativo a la realidad (p. 130). La manifestación del radicalismo en el ámbito ético es el rigorismo moral, la escrupulosidad. Y «cuando la escrupulosidad se transforma en criterio para juzgar a los demás, se

convierte en terror. Pues al considerar como inmoral en el prójimo todo aquello que no es perfecto, coloca a la persona en cuestión en una permanente culpa de conciencia y provoca la paulatina destrucción de su propia identidad. Por ello la crítica escrupulosa del comportamiento individual es uno de los instrumentos más eficaces del terror de los regímenes totalitarios» (p. 133).

Me apresuro a decir que mientras que la primera conclusión (el carácter impo.ítico del radicalismo) me parece discutible, la segunda la considero lisa y llanamente falsa: no creo que el radicalismo en política lleve necesariamente al rigorismo moral, ni creo tampoco que el rigorismo o la escrupulosidad moral pueda, de ninguna manera, vincularse con las *prácticas* nazis, fascistas o, en general, totalitarias. Aunque no pueda entrar en detalles, comparto la opinión de que el totalitarismo político —en cuanto práctica, no en cuanto ideología— se caracteriza precisamente por la subordinación de la ética a la política, pero no al contrario. El razonamiento de Buchheim es falaz —entre otras posibles razones— porque se empeña en aproximar dos fenómenos que, en mi opinión, pueden darse perfectamente por separado: el radicalismo y el extremismo, entendidos ambos en el sentido en que él lo hace. Yo no veo que sea imposible ser políticamente un radical y, al mismo tiempo, no ser un extremista, sino, por ejemplo, un reformista o un nihilista político. En otras palabras, en política se puede pensar radicalmente, pero contentarse con realizar acciones o participar en movimientos de carácter reformista (es decir, que sólo se plantean —al menos a corto plazo— objetivos limitados), o bien llegar a la conclusión de que no existe ninguna alternativa viable —fácticamente, éticamente, etcétera— para la puesta en práctica de los principios «radicales» de que se parte y renunciar, en consecuencia, a la praxis política. Una persona de alguno de los dos tipos indicados no sería quizá enteramente feliz, pero la felicidad sí que no parece estar entre las notas definitorias del políticamente radical.

Todo este largo excursus viene a propósito de lo siguiente. El libro de Juan Ramón Capella, *Entre sueños*, es, sin duda, el de un teórico de la política de signo radical, pero no creo que sea en absoluto el de un extremista. La duda, el problema —tal y como yo lo veo— estaría en saber si lo que promueve el mismo —objetivamente, es decir, con independencia de cuáles puedan haber sido los deseos subjetivos del autor— es una suerte de reformismo, o de nihilismo político, o alguna otra alternativa distinta.

2. Pero empecemos por el principio. Este conjunto de ensayos de filosofía política que lleva el desconcertante, inquietante, amargo, poético, ingenuo, esperanzador, irónico, ambiguo... título de *Entre sueños* fueron escritos a lo largo aproximadamente de una década. Es éste un dato a tener muy en cuenta, pues permite explicar ciertos cambios de énfasis y, sobre todo, de estilo —más doctrinario y abstracto en los primeros trabajos, más directo y pregnante en los últimos—, que, sin embargo, no afectan a la concepción de fondo que sigue siendo substancialmente la misma. El núcleo del pensamiento político de Capella creo que se puede caracterizar a partir de los tres siguientes rasgos.

El primero es la procedencia marxista del entramado teórico que vertebra su filosofía política, así como de la idea práctica que guía todo su discurso: la emancipación humana, entendida como tarea que desemboca socialmente en el comunismo y políticamente en la acracia. Sin embargo, mientras que la «idealidad fundamental» de Marx no es puesta nunca en cuestión por Capella, no ocurre lo mismo con el aparato teórico del marxismo, con respecto al cual el autor de *Entre sueños* va mostrando a lo largo de su libro una distancia cada vez mayor que no le impide, en todo caso, seguir situándose dentro de la tradición de pensamiento marxista. Los puntos en que se separa de Marx —o del marxismo— me parece que son, esencialmente, los siguientes: 1) La tesis —más propia de todas formas de Engels que de Marx— de que el Estado puede extinguirse por sí mismo cuando desaparezca el antagonismo de clase (p. 60). En opinión de Capella —que modifica así su propia postura de una conocida obra anterior— el Estado no se extingue por sí mismo, sino que ha de ser extinguido (p. 32). 2) La tendencia a considerar —lo que está en la base de la anterior tesis— que las sobreestructuras cumplen un papel prácticamente inerte en el todo social. El «economicismo» y el «mecanicismo» de la tradición marxista ha condenado al subdesarrollo el estudio de los factores sobreestructurales, ha impedido comprender que «las condiciones que penden por realizar para el acceso a la sociedad comunista son fundamentalmente sobreestructurales: políticas, morales, ideológicas, culturales» (p. 37) y que la separación entre el «Estado» y la «sociedad» significa esencialmente la constitución de un aparato específico de poder político, pero no la ausencia de función del Estado en la reproducción económica: las sociedades que conocemos son, en definitivas cuentas, sociedades económico-políticas (p. 186). La política —cabría quizá concluir— tiene tal importancia que no puede ser considerada simplemente como una *sobreestructura*. 3) La idea de que la propiedad privada, en cuanto eje central de la dominación capitalista, permite por sí misma explicar el hecho de la dominación de clase. Dicho de otra manera, la suposición de que la abolición de la propiedad privada significa también la supresión de las clases sociales. Los países de «socialismo real» son la demostración práctica de la falsedad de esta tesis: el fin de la propiedad privada no ha traído consigo el socialismo, sino un nuevo tipo de sociedad de clase y una nueva clase explotadora: la burocracia. 4) La posibilidad de un crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, puesta por Marx como condición para la transición a una sociedad comunista, y que para Capella no constituye ni una condición suficiente ni tampoco una condición necesaria. En efecto, por un lado, el acrecentamiento substancial de las fuerzas productivas se ha dado ya, sin que se haya producido la desaparición de las clases sociales ni siquiera donde ha dejado también de existir el capitalismo; y, por otro lado, el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas no es materialmente posible (por tanto, tampoco es una condición necesaria), pues supone la destrucción del ecosistema en que se basa la vida de la especie. Para Capella, un programa emancipatorio no debe plantearse el objetivo de liberar a las fuerzas productivas del «corsé» de las relaciones de producción, sino el de «liberar a la sociedad de lo que impide ponerlas

bajo control» (p. 119). 5) La escasa importancia concedida a los medios de producción de naturaleza esencialmente intelectual y que cumplen en las sociedades técnicamente adelantadas una función de la máxima relevancia; el problema sin resolver —afirma Capella— es el de la socialización de estos medios de producción, el de acabar con la estratificación social del saber que, en su opinión, es esencial para un programa revolucionario hoy (p. 120). 6) El concepto de necesidad (en que se basa el criterio de justicia de la sociedad comunista) que debería ser revisado, pues mientras que Marx parece pensar (en la *Crítica del programa de Gotha*, que es el texto de Marx más tenido en cuenta por Capella en su obra, lo que no deja de ser significativo) «en necesidades definidas hasta cierto punto subjetivamente» (p. 120), Capella propone la formulación de «un catálogo de necesidades humanas básicas, convencionalmente sostenido, de la misma manera que es un catálogo de derechos convencional, por ejemplo, el de las Naciones Unidas» (p. 112).

El segundo de los rasgos que caracterizan la filosofía política del autor de *Entre sueños* es su crítica radical al sistema político representativo. En su opinión la representación política presupone necesariamente desigualdades sociales *concretas* que tratan de compensarse (precariamente) con la concesión de una igualdad política *abstracta*; en definitiva, el sistema político representativo presupone el capitalismo. Las libertades políticas fundamentales son, por ello, «el dispositivo esencial del consenso respecto de esta forma política. Las libertades del ciudadano formalmente igual» (p. 143). Dichas libertades tienen, por un lado, un carácter ideológico, pues contribuyen a ocultar «la *composición social del aparato del poder*, integrado esencialmente, en sus lugares de realización de trabajo ordenante, por sujetos asimilados a las clases sociales hegemónicas (detentadoras de medios de producción materiales o intelectuales), con su sobredotación de poder político» (p. 143); la existencia en los Estados modernos de poder político en manos privadas (pp. 129-130); el hecho de que el centro real de poder en el capitalismo maduro no es el parlamento, sino el poder ejecutivo y sus relaciones con el capital monopolista, las finanzas, etc., que escapan de *todo* control democrático (p. 25); el carácter elitista de la representación política que se da con amplia independencia de los estratos sociales sobre los que se sostienen los diversos sectores de esta representación: ello revela además que «la causalidad del elitismo corresponde a rasgos estructurales del sistema y no a estrategias de funcionamiento» (pp. 141-142). Por otro lado, las libertades políticas tienen un carácter frágil, están, cabría decir, constantemente en peligro —lo que admiten implícitamente sus propios defensores—, pero lo que las pone en peligro no es «la crítica del sistema político...» que admite. «Si la libertad política está amenazada, desde luego no lo está por el examen de las causas de la amenaza (...) esa amenaza a la libertad procede de la voluntad de mantenimiento del sistema económico social de un mundo en el que coexisten millones de muertos por hambre y productos industriales para combatir enfermedades de sobrealimentación» (p. 139). En definitiva, el mecanismo de la representación política parece ser incompatible con la democracia «real» o participativa (y con el socialismo) no sólo porque donde se da la una no se da la otra (el sistema representativo del capitalis-

mo excluye *por incongruencia con el sistema* «el mandato imperativo, la responsabilidad del representante ante el ciudadano elector la participación política asamblearia, el refreco popular de decisiones concretas que hoy facilitan los medios informáticos y cualquier artificio institucional materializador de la igualdad política formal» (p. 142), sino porque aunque el ejercicio de las libertades democráticas y de la soberanía popular «no sea inútil», «la transformación «parlamentaria» es probablemente imposible» (p. 27), esto es, la vía hacia el socialismo, hacia la emancipación humana, no parece pasar, al menos esencialmente, por las instituciones democrático-representativas; creer otra cosa sería incurrir en las «ilusiones de Engels», en las «ilusiones socialdemócratas de tantos revolucionarios» (p. 27).

Finalmente, el tercero de los rasgos lo constituye la conciencia de que estamos inmersos en una profunda crisis civilizatoria que condiciona toda la reflexión y la práctica política y ética. Algunas de las características de dicha crisis civilizatoria serían las siguientes. 1) Ante todo, la amenaza ecológica y nuclear que hace que la crisis actual sea cualitativamente diferente de todas las anteriores: por primera vez en la historia de la humanidad, lo que está en peligro es la supervivencia de la especie sin más; además, la civilización contemporánea no puede seguir basándose en un crecimiento de tipo cuantitativo sin limitar gravemente las condiciones de existencia de las generaciones futuras. 2) El antagonismo existente entre el progreso tecnológico, por un lado, y el progreso social, por el otro. Como antes se indicó, el extraordinario desarrollo de las fuerzas productivas, hecho posible fundamentalmente por el progreso científico y tecnológico, no sólo no ha supuesto terminar con la miseria en que vive una mayoría de los pobladores del planeta (cuya situación más bien se ha agravado a medida que aumentaba inmensamente la riqueza de los menos), sino que ha permitido construir «artefactos suficientes para materializar el genocidio absoluto» (p. 174). Este antagonismo tiene que ver con la reducción de la razón a la razón cientificista (cuando —argumenta Capella— «la idealidad, el sueño que soñamos despiertos son también ejercicios de la razón susceptibles de argumentación racional y prueba práctica» (p. 178) y con el subdesarrollo en que se encuentran las «ciencias» sociales: «el saber social contemporáneo guarda bastante parecido con el saber natural de los alquimistas del siglo XVI, mezcla de penetración científica y vagar de la consciencia. Su palmario atraso sólo es comparable con su falta de difusión, con la desinformación de las poblaciones respecto de sus pobres conquistas» (p. 177). 3) La «fascitización silenciosa» que caracteriza al Estado burgués de final de siglo que adopta rasgos híbridos permanentes: rasgos de sistema representativo y rasgos fascistas encubiertos. Entre estos últimos se encuentran: la estatalización de los partidos políticos (que de organizaciones generadas por la sociedad y vinculadas a ella pasan a convertirse en elementos del dispositivo estatal mismo), su burocratización interna (el poder de los partidos se concentra en los centros ejecutivos, restando publicidad al procedimiento interno de toma de decisiones), el auge de la «razón de Estado y del «secreto de Estado» (que hace que una amplia zona de actuaciones del poder se vuelva clandestina), la simbiosis entre los Estados y el capital transnacional a tra-

vés de «la industria de la manipulación de las conciencias» (que, a su vez, activa la legitimación de los aspectos fascistizantes que se desarrollan en el interior del Estado representativo), y, en general, todos los aspectos del capitalismo maduro que, como hemos visto, tienden a ocultar la ideología de las libertades políticas (carácter elitista de la representación política, composición *social* clasista del aparato de poder, existencia de poder público en manos privadas, traslado del centro de poder desde el parlamento al ejecutivo y otras instancias que escapan de todo control democrático, etc.). Es importante tener en cuenta que Capella —siguiendo una sugerencia de Cerroni— parte de una definición del fascismo no en cuanto movimiento de masas, sino en cuanto *modo de ejercicio del poder*. Y en este sentido, el fascismo se caracteriza «en primer lugar por la sustitución de la *élite* política propia del Estado representativo por un personal estatal dirigente obtenido diferentemente: ya sea personal procedente del movimiento fascista, cuando existe, ya procedente de la cúpula de la burocracia del Estado, fundamentalmente de personal militar» (p. 145). Sin embargo, en opinión de Capella, «los cambios que introduce el fascismo en los aparatos burocráticos y militares del Estado burgués son mínimos, y nunca estructurales» (p. 146). Y añade luego: «Objetivamente, son los aparatos burocráticos del Estado burgués, y no las libertades políticas, el elemento más esencialmente característico de este tipo de poder» (p. 146). 4) La insuficiencia de los instrumentos políticos de regulación social existentes para hacer frente a la crisis civilizatoria presente (p. 173). Las instituciones políticas —«salvaguardadoras de un intercambio desigual internacional que puede representarse intelectualmente como canibalismo indirecto» (pp. 184-5)— han dejado de cumplir una función civilizatoria. El Estado moderno —un organismo social aparecido hacia el siglo XVI— se muestra hoy «incapaz de contener el progreso de la barbarie» y su evolución apunta hacia «una forma imperial tendencialmente mundial, que es seguramente la *propia barbarie organizada*» (p. 133).

3. Personalmente, comparto bastantes de las tesis de Capella, e incluso diría que lo que me separa de él es, sobre todo y quizá únicamente, una cuestión de énfasis. En particular, mis discrepancias se refieren a lo siguiente:

1) Aunque coincido substancialmente con la valoración que hace de Marx y de la tradición marxista, hay un extremo que no me parece que esté tan claro en la obra de Marx como parece suponerlo Capella. Me refiero a la tesis de la extinción del Estado (y, por tanto, del Derecho) que aparece formulada claramente en bastantes de las obras de Marx, pero no así en la última —en la *Crítica del programa de Gotha*— que precisamente es a la que Capella presta mayor atención —y con razón— en su libro. La cuestión tiene su importancia (mi opinión es que en la *Crítica del programa de Gotha* y en otros escritos del «viejo Marx» «desaparece» la tesis de la «desaparición del Estado» sin que quede claramente indicada su postura al respecto), porque se conecta con el tema de si el proyecto emancipatorio de Marx desemboca o no en la *acracia* política.

2) El planteamiento en relación con las libertades políticas (más inspirado en el «joven Marx», en el de *La cuestión judía*, que en el «viejo Marx»,

en el de *El Capital*) resulta en mi opinión insatisfactorio, no tanto por lo que dice, como por lo que omite. Por un lado, hablar de libertades «políticas» significa emplear un término (y un concepto) excesivamente restringido: los «derechos humanos» (expresión por la que Capella no parece sentir excesivo apego) que se vinculan con el Estado democrático representativo (expresión, a su vez, que nuestro autor emplea en lugar de la más usual de Estado de Derecho) no son sólo las libertades *políticas*, las libertades del *ciudadano* «formalmente igual», sino también los derechos y libertades del *hombre* en cuanto miembro de la sociedad civil o en cuanto individuo; uno puede soñar con una sociedad que no necesite ya de libertades políticas (es decir, de las del Estado representativo), pues los individuos habrían «aprendido a no tener representantes políticos», pero una sociedad que no necesitara, por ejemplo, del derecho de *habeas corpus* sería más bien de temer. Por otro lado, Capella no parece tener suficientemente en cuenta —algo que, según creo, sí que está en algunas de las obras de Marx— el posible carácter contradictorio, *dialéctico*, de algunos «derechos humanos», incluidas las (o, si se quiere, algunas) libertades políticas: aunque el capitalismo los haya hecho surgir, su función civilizatoria no parece que pueda terminarse con este tipo de organización social.

3) El autor de *Entre sueños* es quizá excesivamente crítico con las instituciones del Estado político representativo, y quizá demasiado poco con las que se vinculan con la democracia directa: yo no veo nada claro que el mandato imperativo, la participación política asamblearia, el refrendo popular de decisiones concretas, etc., hayan de tener necesariamente, en nuestras sociedades, un carácter positivo (o «más positivo» que las otras). ¿Resulta imposible pensar —temer— que acaben por imponerse incluso como los instrumentos más eficaces para generar consenso, para mantener el actual modelo de sociedad?

4) Algo parecido cabría decir de otra propuesta de Capella (que aparece en el primero de los trabajos del libro, aunque resulta, en mi opinión, incompatible con algunas tesis centrales de la obra), cual es la de configurar el poder político del período de transición «como si no existiera la política»: la representación económica tendría que hacer de intermediaria de la política, el «legislativo» tendría que reflejar «en su estructura vaciada de la coyuntura política, la estructura misma del aparato productivo» (p. 31). ¿No implica lo anterior una reducción del hombre a su mera condición de agente del sistema de producción económica? Y, por cierto, ¿en qué lugar de la estructura (o sobreestructura) política se ubicarían aquellos individuos que carecen de lugar —parados, pensionistas, niños...— en la estructura económica?

5) Su caracterización del fascismo me parece problemática. Por un lado, Capella indica explícitamente que el elemento que tiene en cuenta es el del *modo* de ejercicio del poder, pero, por otro lado, de su análisis se desprende que la base de su caracterización no está tanto en el modo, en el *cómo* se ejerce el poder, cuanto en el *quién lo ejerce*. Así se explica que las libertades políticas pasen a un segundo plano de importancia y que el Estado

democrático representativo y el Estado fascista aparezcan sumamente (innecesariamente, en mi opinión) próximos entre sí, pues ambos son formas del «Estado burgués».

6) Los análisis de Capella son sorprendentemente ajenos a las circunstancias políticas españolas de la última década. Por ejemplo, cuando describe el proceso de fascistización silenciosa de estos años no parece tener en cuenta que el caso español presenta, al menos, *peculiaridades* notables. E igualmente resulta chocante que para ilustrar el proceso de burocratización del poder, de utilización ideológica de las instituciones democrático-representativas, no haya echado mano del proceso autonómico español que —me parece— desde las cordenadas teóricas de Capella difícilmente podría dejar de verse como un formidable señuelo, como una eficiente forma de dar gato (es decir, exacerbación de la burocracia, de las formas políticas representativas) por liebre (esto es, democracia participativa, aproximación real del poder al pueblo).

7) Su escepticismo frente al progreso tecnológico o su crítica de la reducción de la razón a la razón científicista le lleva quizá a postular un concepto de racionalidad poco claro. Uno puede estar dispuesto, por ejemplo, a aceptar sin más que la idealidad, los sueños son también ejercicios de la razón, pero convendría aclarar qué significa afirmar que éstos son susceptibles de «argumentación racional» y, sobre todo, de «prueba práctica».

4. Y ahora conviene volver de nuevo al problema planteado inicialmente, esto es, al de la alternativa política que el autor de *Entre sueños* formula en su obra.

Lo primero que, me parece, hay que descartar es que el libro en cuestión pueda verse como el proyecto político de un «extremista», entendida la expresión en el sentido en que Buchheim lo hacía. Para Capella, la «idealidad emancipatoria» adquiere hoy «un contenido antiexterminista, pues la calcinación y las cenizas no son susceptibles de liberación» (p. 174), lo que significa que es preciso lograr, ante todo, un «compromiso», una «base común de comprensión» (para seguir empleando expresiones de Buchheim) que permita asegurar la supervivencia. Por eso, Capella plantea la necesidad de una «verdadera universalización de una parte fundamental de la moral»; sólo por ignorancia —añade— o por situarse irracionalmente por encima de la especie, cabría precindir de introducir en cada proyecto particular de vida ciertos «elementos comunes de una moral de especie» que podrían consistir «en la determinación de un catálogo de necesidades básicas de la especie» (p. 196). Quien se aproxima a la obra de Capella desde la filosofía del Derecho —dicho sea de manera incidental— no puede dejar de observar ciertas semejanzas entre esta propuesta y el hartiano «contenido mínimo de Derecho natural».

Resulta también claro, en mi opinión, que lo que anida en *Entre sueños* no es tampoco un proyecto político revolucionario, al menos si se entiende «revolucionario» en su sentido usual. Es cierto que Capella habla de revolución (preferentemente en los primeros trabajos de su libro), pero lo hace para referirse sobre todo, o ante todo, a la revolución *cultural*: «Como



la única prueba de la verdad de las proposiciones sociales, y especialmente de las políticas, la da la práctica de masas, y la experiencia de las vías tradicionales emprendidas hasta el presente por la mayoría de las vanguardias políticas no ha hecho sino aplazar la perspectiva de la sociedad comunista, no parece disparatado intentar la formulación de líneas políticas en las que la revolución cultural sea un objetivo previo o simultáneo a la conquista del poder político para la revolución social. Estas líneas tendrían que poner el acento en la iniciativa de las gentes más que en su adhesión, en la educación política más que en la propaganda, en la perspectiva más que en el movimiento, en la articulación y el poder del común más que en la articulación de las vanguardias» (pp. 23-4). Por otro lado, la obra se «cierra» con un interrogante: «sigue siendo cierto que señalado un objetivo necesario los medios son cuestión técnica?» (p. 197), un interrogante retórico (la respuesta al mismo que se desprende del «espíritu» del libro es obviamente negativa), que —supongo— ningún revolucionario clásico —incluido Marx— suscribiría.

Menos aún cabría suponer en el autor de *Entre sueños* intenciones reformistas. Su proyecto político no es el de un reformista, no tanto porque se plantee como objetivo, como fin, un cambio radical, cualitativo, del sistema socio-político (al fin y al cabo, la socialdemocracia clásica —a diferencia del «socialismo democrático» de nuestros días y de nuestro país— también aspiraba a un cambio *del sistema*), sino porque rechaza —o considera ineficaces— como instrumentos de transformación social los medios que procura el Estado democrático representativo (esencialmente, la vía parlamentaria).

Ahora bien, ¿significa lo anterior que la filosofía política de Capella desemboca en el nihilismo político, en la renuncia a actuar políticamente, habida cuenta de la imposibilidad de modificar los cursos de acción ya emprendidos, de actuar éticamente en el contexto de las sociedades realmente existente, de evitar, en definitiva, la catástrofe? Ciertamente, algunos pasajes de la obra parecen llevar a una interpretación de este tipo: «Parece más probable una historia de la decadencia distinta: la gente se acostumbrará a cambiar de vivienda por causa de los accidentes nucleares, a ser tiroteada por error por los agentes del orden existentes; sonreirá ante la memoria de las generaciones que se bañaban en el Mediterráneo y se consolará de la previsible dieta de escasez recordando la sopa de arcilla proteínica de los esclavos de la descomposición romana. Esta puede ser la historia bucólica de la cotidianidad; se entremezclará con otra de lo que aún hoy entendemos por catástrofe» (p. 96). «Convendría ensanchar el planteamiento subrayando la necesidad de no presuponer que el universo moral es liso, esto es, que en toda situación es posible actuar según un proyecto o un código. Por el contrario, es preciso reconocer la posibilidad de «situaciones podridas» en que ninguno de los cursos de acción posibles se conforme con el código o proyecto» (p. 195). Pero también es cierto que el pesimismo resulta en cierta medida «compensado» por la necesidad de la lucha social y política, aunque ésta no aparezca —no pueda aparecer— muy claramente definida: «La amoralidad moralmente justificada de unos, lo inusitado de la práctica social de

otros, la impotencia literal de los más, configuran un presente —Capella escribe esto en 1983— caracterizado por la dificultad de obtener perspectiva. Salvo negativamente. Sin lucha práctica es seguro el avance de la barbarie» (p. 100). «En esta situación, cultivar el legado de Karl Marx significa hacer como él: combatir la barbarie con el estudio y la lucha político-social práctica, en busca de perspectiva programática. Sin ella el movimiento no es nada, o, peor, es impotente ante la perspectiva de exterminio que dibujan con creciente precisión los restantes poderes de la tierra» (p. 121-2).

La conclusión última, pues, es una cierta perplejidad: ninguna de las opciones políticas existentes o que se dibujan como posibles en un horizonte próximo parece aceptable, pero al mismo tiempo tampoco parece aceptable no tomar opción, esto es, no participar en la praxis social. Quienes compartimos con él esa perplejidad comprendemos también que frente a la perspectiva de realización de las pesadillas más siniestras —como se recoge en la solapa del libro— tal vez soñar sea la única opción. Lamentablemente —resulta innecesario añadirlo— confiar en que la capacidad de soñar de los humanos termine por modificar la propia realidad probablemente no sea ya un sueño, sino más bien una ensoñación.

**UN COMENTARIO A LA LECTURA DE «ENTRE SUEÑOS»  
POR M. ATIENZA**

JUAN-RAMON CAPELLA

Barcelona

La suave violencia del director del *Anuario de Filosofía del Derecho* me obliga a redactar un comentario a la lectura crítica que Manuel Atienza ha tenido la amabilidad de dedicar a *Entre Sueños*, y que desde luego agradezco.

Cada lectura se realiza desde el cruce de las preocupaciones, creencias, visiones y valores del lector tiene un sentido (en la acepción que convienen los lógicos para el término) difícilmente coincidente con el puesto por el autor. La disonancia cognitiva se produce fácilmente cuando los discursos no parten de postulados convencionales. Desde mi punto de vista, habla en favor de Atienza su intento de elevación sobre el horizonte de la escuela de la que procede, limitado a la cuadratura del círculo de la legitimación de la forma representativa de dominio político, y la vacilación —en sus páginas transparente— acerca de los postulados del contractualismo. Establecido esto, añadiré que las que me parecen incomprensiones de Atienza han suscitado en mí (aparte de dudas metafísicas acerca de la comunicación lingüística) deseos de protesta imposibles de descargar sin convertirme en un latoso impardonable. Como el libro no está agotado y eventualmente podría leerse, comentaré unos pocos puntos que en las páginas de Atienza me han llamado la atención.

Atienza inicia su exposición sugiriendo tras escrutinio que no pertenezco a la especie de virus observados a través del autoritario microscopio de Bucheim. Entiendo que con esta elucidación previa trata de defender mi caso ante la Policía del Pensamiento. Aclararé que tal defensa me parece inútil. Cierto que desde el punto de vista estrictamente estético agradecería la instalación de la guillotina eléctrica en la Puerta del Sol (o más abajo: en la Carrera de San Jerónimo mismamente); pero desde un punto de vista práctico postulo y decidida y enérgicamente la consistencia de medios y fines políticomorales. Sé bien que este modo de dirigir la propia práctica es minoritario y marginal: parecerá poco eficaz a quienes buscan producir por producir o gobernar por gobernar, y no puede interesar a los preocupados por justificar las acciones de los funcionarios. Se trata de un postulado ético-político propio de otras gentes, precisamente las contrarias al exterminismo, al sexismo, a la predación ecológica y a la desigualdad social;