



Aforismos

Una antología de textos de Manuel Sacristán Luzón

Prólogo: Jorge Riechmann

Edición, presentación y notas: Salvador López Arnal

Índice.

Nota previa. Salvador López Arnal

Prólogo: “Un prologo aforístico sobre aforismos”. Jorge Riechmann

1. Del vivir.
2. Del pensar, del saber.
3. Del hacer.
4. Del socialismo.
5. Del bien.
6. Del instruir.
7. Del leer.
8. De la polis.
9. Del filosofar.
10. De las finalidades.
11. De Marx, del marxismo.
12. De la dialéctica.
13. De la lógica

14. De la guerra.

Anexo: La (auto)mirada de un filósofo revolucionario.

La primera mirada por la ventana al despertarse
el viejo libro vuelto a encontrar
rostros entusiasmados
nieve, el cambio de estaciones
el periódico
el perro
la dialéctica
 ducharse, nadar
música antigua
zapatos cómodos
comprender
música nueva
escribir, plantar
viajar
cantar
ser amable.

Bertolt Brecht (1956), “Satisfacciones”

No me siento vencedora en nada, no quiero vencer a nadie, sólo quiero encontrar mi lugar en el mundo y en la música sin que ello suponga una competición. La palabra vencedora no va conmigo. Pretendo ser verdadera, no engañar... ¿Por qué nuestras manos son más importantes que las de alguien que trabaja la tierra? Nosotros sólo hacemos pasar el rato a 2.000 personas en una sala y ellos nos dan de comer. ¿Por qué nos tienen que asegurar la manos a los pianistas y no a un agricultor? No debemos guardar nuestras manos, tenemos que ponerlas en acción.

Maria Joao Pires (2003)

Nota previa.

Si no aprendo a errar, no aprenderé a ser.

Vicente Núñez (2002)

Me condenaron a veinte años de hastío / por intentar cambiar el sistema desde dentro./ Ahora regreso, ahora vengo a desquitarme./ Primero tomaremos Manhattan, luego tomaremos Berlín./ Me guía una señal en los cielos,/ me guía esta marca de mi piel,/ me guía la belleza en nuestras armas/ Primero conquistaremos Manhattan, después conquistaremos Berlín.

Leonard Cohen, *First we take Manhattan*

En una breve aproximación de aniversario, Miguel Porta Perales sostuvo la singular creencia de que la figura de Manuel Sacristán (1925-1985) había sido sobrevalorada por discípulos de primera, segunda o incluso de tercera generación con nudos freudianos no resueltos limpiamente. Señalaba Porta Perales que nada del Sacristán político merecía ser tenido en cuenta¹; que era puro extravío vindicar al Sacristán “catastrofista y ranciamente anti-OTAN y anticapitalista”; que, aun aceptando la novedad y frescura histórica de algunas de sus iniciales aportaciones al desértico páramo cultural de la lejana y superada época de los cincuenta y sesenta, el autor de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* nunca había sido capaz de superar el paradigma dialéctico-analítico (*sic*); que los trabajos de lógica y epistemología, en vida y después de él, “adelantaron que es una barbaridad” (Porta Perales 1996: 28); que el crítico y prudente defensor de “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” se había empeinado, e incluso embarrancado, en la postulación de una dialéctica inefable y que, finalmente y sin ningún ánimo de exhaustividad, el eco-pacifismo del autor de *Pacifismo, ecología y política alternativa* no sólo mostraba una peligrosa deriva fundamentalista, a pesar de haber escrito explícitamente contra los fundamentalismos, sino incluso, y destacadamente, una gruesa, milenarista y desfasada arista apocalíptica que, innecesario es apuntarlo, no era aceptable ni razonable. Conclusión: no se podía ni debía seguir pensando, cultivando y obrando con mimbres tan míseros, maltrechos y trasnochados. La figura de Sacristán, concedía Porta Perales, acaso no fuera conocida con suficiente amplitud pero sólo desde posiciones fanatizadas y algo lunáticas podía creerse que su obra estuviera infravalorada². Si se había

pecado, y era obvio para él que la trasgresión se había consumado, había sido por elevación, por elevación desmesurada.

Ni tan siquiera un esfuerzo sostenido y el olvido de numerosos pasos poco documentados de la anterior exposición posibilitan un fácil acuerdo con razonamientos tan sutiles, al igual que no es asunto trivial convencerse por afirmaciones como las vertidos por Luis Goytisolo en su presentación de las memorias de Miguel Núñez³:

“(…) Pondré algunos ejemplos relacionados con personas y hechos que también yo he conocido. Así, la imagen que ofrece de Manuel Sacristán, persona de trato difícil en la medida en que su inflexibilidad ideológica iba unida a una preocupante ausencia de sentido de la realidad. Mejor juicio le merecemos (sic.) los universitarios de la época, y en especial Octavi Pellisa, con su ironía socrática, en el polo opuesto de Sacristán...”.

No es un ejemplo aislado. Poco después de la publicación de sus memorias de juventud, Eugenio Trías, en una entrevista con Arcadi Espada para *El País* (19/2/2003, página 40), sostenía:

“(…) Sacristán aunaba todos los dogmatismos: el del marxismo y el del positivismo lógico. Es decir, el de la teoría y el de la práctica. Era un hombre con perfiles como sectarios, muy preocupado por captar discípulos. Su aportación a la filosofía es escasa. Aunque debo reconocer que a veces sus consejos eran útiles...”

También Arnau Puig, en sus memorias filosóficas, después de señalar que la evolución política de Sacristán era una neta prueba de que era posible pasar del heideggerianismo al comunismo, “como el mismo Heidegger pasó de su filosofía ontológica al nazismo”, presenta un apretado balance del proyecto existencial del que fuera miembro del comité ejecutivo del PSUC entre 1965 y 1970 en los términos siguientes (Puig 2003: 120):

“[Sacristán es] un caso ejemplar de cómo las personas organizan su estar en el mundo conforme a sus intereses, desplazando despiadadamente, con el olvido si fuera el caso, a la persona que les incomoda, al margen de los principios o de las ideologías que fueran...”

Desde luego: no todas las referencias transitan por ese sendero. Pensemos, por ejemplo, en la entrada “Sacristán” del diccionario de lógica y filosofía de la ciencia de Mosterín y Torretti⁴. Sea como sea, no emprendamos una búsqueda sin término, y acaso sin resultados, sobre la validez de argumentaciones, afirmaciones o tesis tan singulares. Concedamos matizadamente (Wagensberg 2002: 65) que preguntar es rebelarse y responder es adaptarse. Suponiendo algún infinitésimo de verosimilitud en

alguna de las posiciones esgrimidas, no parece ensoñación fanatizada ni testarudez de complejo freudiano mal resuelto señalar que, como en el caso de la lukácsiana respuesta de *Historia y consciencia de clase*⁵, seguiría permaneciendo en la obra dicha, hecha y escrita de Sacristán, por una parte, un estilo de hacer filosófico infrecuente por riguroso, esforzada y trabajosamente documentado y nada o escasamente reiterativo, y, por otra, un conjunto no menor de caras poliédricas sobre las que el acuerdo casi unánime no proviene de ningún seguidismo irresponsable sino de una sentida filiación reflexiva. Son de cita obligada su prolongada, reconocida y admirada tarea de profesor, ejercida de forma interrumpida por sinrazones franquistas conocidas; su enorme y necesitado trabajo de traductor (Platón, Marx, Quine, Heine, Schumpeter), realizado en condiciones nada favorables y, casi siempre, con premura de tiempo y autoexplotación para ganar espacios de vida que permitieran voluntarias y, en ocasiones, ingratas tareas de intervención ético-política sin brillantez curricular; sus escritos filosóficos, algunos de ellos ya clásicos del filosofar hispano, como su tesis doctoral, tal elogiada por el propio Emilio Lledó, o sus libros de lógica tan bien calibrados por Jesús Mosterín o Luis Vega Reñón; sus prólogos e introducciones a Heine, Goethe o Brossa o, por finalizar en algún punto, su faceta de conferenciante brillante, persuasivamente convincente e inusualmente innovador⁶.

A todo lo anterior, creo que puede sumarse otra faceta que merece ser destacada y que puede aspirar a una aceptación sin disidencias. Me refiero a la capacidad de Sacristán para dar con el enunciado afortunado y austero, con la proposición brillante, con el texto sucinto que alumbraba frecuentemente un punto de vista novedoso y prometedor, con la sentencia o apunte que permite diversas lecturas sin agotamiento del lector ni del texto. Y todo ello, tanto en su faceta de autor, de clandestino autor de panfletos político-filosóficos como de tratados de introducción a la lógica y a la filosofía de la lógica⁷ o de ensayos sobre la gnoseología heideggeriana, al igual que en sus esperadas y elaboradas intervenciones orales. Si como se ha señalado (Wagensberg 2002:83): “bien mirado y observado, observar es recrear la mirada”, muchas de las observaciones o anotaciones de Sacristán recrean y, por tanto, crean, nuevas perspectivas e interesantes puntos de vista sobre diversos y nada marginales asuntos.

Muchos ejemplos pueden hacer plausible esta última apreciación. Dos muestras a título de simple ilustración. Durante su estancia en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1982-1983, Sacristán fue entrevistado para *Argumentos*, una revista de los años de transición próxima al PCE. Claro

indicio de que la conversación no fue para él un recuerdo imborrable son las palabras que él mismo eligió para titularla: “¡¡Una broma de entrevista!!”⁸. En un determinado momento, el corresponsal de *Argumentos* preguntó a Sacristán por el supuesto carácter definitivo de la, por aquel ya entonces, enésima crisis del marxismo. Su sucinta respuesta -acaso afortunada variante del no menos dichoso proverbio castellano (Bofill 2002: 43): “Mucho vuela el viento, pero mucho más el pensamiento”- merece reproducción, marco y recuerdo ininterrumpido:

“(…) En cuanto a la crisis del marxismo: todo pensamiento decente tiene que estar en crisis permanente; de modo que, por mí, que dure”.

Vicente Núñez (Núñez 2001: 54) ha apuntado hacia la misma dirección y con igual precisión y belleza: “La filosofía sólo se sustenta desde bases inestables, es decir, activas”.

Segunda ilustración. Sacristán estudia un ensayo de Nicholas Rescher sobre *The Philosophy of Leibniz*, reconocido por él mismo como una excelente aproximación a los principios del filósofo de los principios. Después de observar la forma en que el autor presenta los postulados básicos y derivados del autor de la *Monadología*, Sacristán detiene su lectura y anota en el margen superior de la página 27 del ejemplar consultado:

“Leibniz, como Marx, tiene el encanto de la oscuridad de lo que nace, de las promesas que nunca se pueden cumplir, porque cuando la imaginación cuaja un método resulta que no da para tanto como parecía en la confusión del nacimiento”⁹.

Ejemplos, pues, entre muchos otros posibles, de estos magníficos enunciados, de estos textos sucintos, brillantes, de estas proposiciones con resto a las que hacía referencia. ¿Podemos hablar aquí de máximas, de aforismos, de proverbios, de sentencias? ¿Acaso de apuntes, de donaires o de reflexiones singulares? El interrogante no tiene fácil respuesta porque todos, o casi todos ellos, son términos de difícil delimitación, nociones abiertas, algo difusas si se quiere. Se podría decir, por usar una terminología en boga, que estamos ante conceptos borrosos cuyos núcleos centrales están suficientemente controlados pero cuyos segmentos fronterizos presentan intersecciones no vacías con elementos de otros ámbitos afines no cerrados a su vez.

En Wikipedia, por ejemplo, se nos da la siguiente definición de la noción: “Un *aforismo* [...] es una declaración o sentencia concisa que pretende expresar un principio o la verdad en una manera breve, pensativa y aparentemente

cerrada”. En el Diccionario de la Real Academia Española, edición 2001, se apunta que un aforismo es una “sentencia breve y doctrinal que se propone como regla en alguna ciencia o arte”, pareciendo entonces aceptarse la brevedad y normatividad como notas definitorias del término. En el María Moliner se define el término como “máxima que se da en una ciencia o arte”, mientras que máxima, que inicialmente se da como sinónimo de adagio, aforismo o precepto, se delimita como “frase usada en forma invariable, proverbial o escrita por alguien que expresa un principio moral o consejo o enseñanza”. De este modo, un aforismo sería un principio normativo (consejo o saber) científico o artístico.

Cristóbal Serra ha argüido contra esta estrecha aproximación dado que tiende a la identificación de uno y otro término: si se acepta esta confusionaria caracterización, observa, la diferencia entre aforismo y máxima apenas sería discernible y, consiguientemente, “esa vieja forma de decir [el aforismo], misteriosa y poética, quedaría reducida a consejo moral, a norma utilitaria para andar por casa” (Serra 2002: 9). El autor de *Diario de signos* pone pues el acento, el aspecto básico de la demarcación, en el componente reglar de la máxima frente al carácter anormativo del aforismo.

Parece aceptable la sugerencia, aunque no siempre sea fácil la coherencia en este punto. En la misma antología de fragmentos de Heráclito que incorpora Serra a sus *Efigies* y que, en su opinión, a diferencia de los de Diógenes o Sócrates, dan sensación “física” de aforismo, se cuele algún texto cuya anormatividad no parece ausente: la ajustada máxima doméstica -y sin duda excelente consejo cívico- de “No obrar ni hablar como dormidos” permite una interpretación sin inconsistencias con neto sesgo normativo.

Tampoco la brevedad parece característica universalmente compartida por todos los candidatos. Ya no sólo porque en el clásico de Lichtenberg aparecen aforismos cuyo atributo más esencial no es ser compendiosos, sea cual sea su delimitación extensional (así, el 79, 119 o 126 recogidos en el cuaderno A [1766-1770] -Lichtenberg 1990: 17-32), sino porque algunos fragmentos recogidos por el propio Serra del maestro Bergamín (Serra 2002: 201) o de Juan Ramón Jiménez (Serra 2002: 209-210) probablemente puedan presentar como adecuado predicado el ser reflexiones no barrocas pero difícilmente la de ser textos ceñidos. Consiguientemente, la línea de demarcación propuesta por Eco (“¿Qué distingue a un aforismo de una máxima? Nada, de no ser la brevedad”, Eco 2002: 4), parece desvanecerse hasta la extinción en el denso ámbito de los contraejemplos.

Sea como sea, y aunque como Echevarría ha destacado el género es

de indiscutible naturaleza equívoca, de tal forma que lo que normalmente se presenta como máxima o aforismo podría ser etiquetado, con mayor o menor acierto, como sentencia, instantánea lírica, epigrama o apunte (Echevarría 2002: 3), podríamos aproximarnos, por su delicadeza y corrección, a la interesante propuesta de Serra: “la poesía, que el verso ofrece en estado líquido, se “solidifica” al pasar a ser aforismo” (Serra 2002: 9): el carácter específico del aforismo, frente a la máxima o a la reflexión general, residiría pues en su solidez poética: un buen aforismo sería un bello monolito poético.

Empero, esta solidificación de la poesía en aforismo no excluiría ni marginaría desdeñosamente a la máxima prudente y pudorosa. Diríase entonces que la diferencia entre ambas nociones se situaría en la normatividad que acompañaría fielmente a la máxima, aunque esta pueda ser tan breve, sustancial, señaladora y brillante como el aforismo.

En la reflexión, en cambio, tendríamos un comodín sin excesos definitorios ni precisiones cualitativas ni cuantitativas. Cabría todo o casi todo. Acaso observaremos en este recipiente, si bien no siempre, un menor lirismo condensado, pero la inexistencia de límites fijados permitiría un desarrollo menos apretado y acaso una menor libertad interpretativa. Si se quiere una completa transición nocional, podría aventurarse que el verso en estado sólido deviene aforismo, que acompañado de norma se transforma en máxima, que a su vez, cuando el pensamiento no puede ajustarse a la brevedad de la sonata o al cuento breve de Monterroso, deviene con norma o sin ella reflexión de interés, apunte no consumido, alargada sentencia merecedora de relecturas.

Aforismos recogería entonces un conjunto no desdeñable de máximas, aforismos y reflexiones de Sacristán. La primera de las dos muestras dadas anteriormente puede adscribirse, sin error apreciado, al género de las máximas; la segunda, según se prefiera, al de las breves reflexiones o a la clase aforística. Si se quiere un ejemplo de aforismo con mayor brevedad que el anterior, el botón de muestra podría ser el siguiente. En uno de los excelentes trabajos que preparó Sacristán con ocasión del centenario de Marx (Sacristán 1987: 125-129), discutía la nueva problemática que representaba el desarrollo inimaginable para Marx de las fuerzas productivas-destructivas, comentando críticamente (y no había para menos) la distopía que significaban las aguerridas tesis defendidas por Adrian Berry en *Los próximos diez mil años* y señalando que la síntesis dialéctica de la negación de la negación esperaba en vano a que el movimiento de la historia realizara todos sus desastres necesarios. De ahí una vez más, como derivada praxeológica y en consistencia con estimables proverbios orientales (“Todo pensamiento es simiente de

acción” Bofill 2002: 115), la concepción sacristaniana de un filosofar no contemplativo.

Si se buscan reflexiones más genuinas, más alejadas del aforismo o máxima breve, que son casi marca de la casa, mis preferencias se sitúan en dos ámbitos: en la mayor parte de los pasajes de su crítica a la gnoseología heideggeriana, pasos finales de su tesis doctoral, y en sus reflexiones sobre la que seguramente es una de “las más peligrosas ideas” de Sacristán, su recreada, y acaso aún poco explorada, categoría de dialéctica.

Ejemplo del primer perímetro. En el último capítulo de su estudio sobre las ideas gnoseológicas del ex-rector de Friburgo, después de haber hecho un detallado repaso de sus insuficiencias, finaliza Sacristán su reflexión señalando¹⁰:

“(…) Precisamente los problemas que la realidad plantea al hombre que dialoga con ella por medio de su razón prueban que la razón sí puede decir de dónde le viene la conminación a su pensar, y a criticarlo y a mejorarlo. Por eso no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro “diálogo en la historia del Ser” (HM 252) cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya”.

Ejemplo del ámbito de la dialéctica, noción que curiosamente un físico-filósofo incorporaba a su aforística definición de ciencia: “conocimiento que tiende a ser lo más objetivable, inteligible y dialéctico posible” (Wagensberg 2002: 65). Después de la lectura de un texto de Colletti de los años setenta, Sacristán señalaba:

“Describe la ingenuidad hegeliana de Marx, pero sin atribuirla a Marx, sino sólo a Engels, a causa de que este pobrete ha sido el que ha intentado hacer filosofía de la ciencia (pp. 179-180). Teniendo razón literal, se cerraba el camino hacia la comprensión de que había una adaptación posible de “la dialéctica” en el sentido del programa de conocimiento historicista y organicista u holista luego clarificado y exactificado por la teoría de sistemas.”

*

La antología que se presenta al lector se ha basado fundamentalmente en notas, resúmenes, apuntes u observaciones de lectura de Sacristán extraídos de los cuadernos depositados en Reserva, fondo Sacristán, de la Universidad de Barcelona. Se ha intentado no abusar ni recargar con fragmentos o pasos ya conocidos, no porque en ellos no haya proposiciones de singular belleza o interés sino por intentar conseguir que los textos incorporados fueran cerrados y no pidieran a gritos un paraguas mayor en el que su significado se reflejara sin pérdida y con sentido no forzado.

La ordenación no es cronológica ni alfabética sino que intenta seguir un sendero temático, argumentativo, a veces in crescendo. Me he basado fundamentalmente en la publicación: Manuel Sacristán Luzón, *M.A.R.X. Máximas, aforismos, reflexiones, con algunas variables libres* (El Viejo Topo, Barcelona, 2003). Para no entorpecer la lectura no se han indicado las necesarias referencias que el lector/a podrá encontrar en esa publicación. De hecho, el prólogo, el magnífico prólogo de Jorge Riechmann para *Aforismos*, abría esa antología que aquí se presenta resumida, por lo que todas las citas del escrito Riechmann remiten a fragmentos de *M.A.R.X.*, cosa que, en ningún caso, conlleva problemas para la comprensión del lector.

Agradecer de nuevo a Jorge Riechmann su escrito, su generosidad y su amistad es mucho menos de lo que debería hacer. Vale decir aquí que, en mi opinión, sus palabras pertenecen al mismo ámbito de belleza que los fragmentos seleccionados de Manuel Sacristán.

Notas:

(1) En su larga lista de dudas sobre la aportación política de Sacristán, Porta Perales, además de apuntar la original y documentada tesis de que la ruptura de Sacristán con el falangismo y su adscripción al movimiento comunista no fue sino la transición de un totalitarismo a otro, dibuja, entre otras bellos ornamentos, el siguiente: "(...) ¿Quizás hay que reivindicar al Sacristán catastrofista y ranciamente anti-OTAN y anticapitalista? Lo dudo. Se dirá -con razón- que Manuel Sacristán luchó contra la dictadura franquista, que condenó la intervención soviética en Checoslovaquia y que se opuso a la rudeza de los políticos profesionales del PCE y el PSUC. Pues ¡no faltaría más!".

(2) Que el conocimiento de la figura de Sacristán no es excesivo parece verificarse cuando al ojear el índice analítico de unas conversaciones con Jaime Gil de Biedma, de edición reciente, se lee un tal "Sacristán, José" que sin duda remite a "Sacristán, Manuel". El mismo error se ha producido, y en más de una ocasión, en algunas referencias a Sacristán-filósofo en el diario independiente de la mañana.

(3) Luis Goytisolo: "¿Mereció la pena tanto sacrificio?". En Núñez, Miguel (2002), *La revolución y el deseo*, Barcelona, Península, pp. 21-22. Obsérvese que lo apuntado por Goytisolo en su presentación tiene muy poco que ver con lo señalado por el autor sobre Sacristán.

Miguel Núñez tuvo la amabilidad de responderme, en octubre de 1997, a un cuestionario sobre su relación política y personal con MSL. De sus respuestas entresaco estos breves fragmentos:

a) "Sobre la conocida anécdota de que Manolo se presentase en la vía Layetana, reconociéndose como autor del artículo publicado en *Realidad* [en realidad, *Nuestras Ideas*] y firmado como "V. Ferrater" y declarándose marxista-leninista, tengo mi propia opinión. No sé si los que han emitido juicios negativos contra él, tienen conocimiento de cosas que yo desconozco.

Para mí, la cuestión, siendo aparentemente incomprensible, es comprensible en la formación que entonces tenía Manolo: cruce de valores falangistas como "honor" y "lealtad"(...) y su sentido de responsabilidad de no consentir que *otro* pagase por él.

Manolo, creo yo, actuó con un impulso moral más allá de cualquier otra reflexión. Se olvidó de que era un dirigente político clandestino y de que se debía a la

organización y salió para liberar al inocente. Además, creo yo, Manolo no se planteó que él pudiera poner en peligro a la organización, porque *él estaba seguro de que, llegado el caso, no le arrancarían ni una palabra contra ningún camarada. Si se comprometía por uno, ¿cómo iba a comprometer a otros?*

Conociéndole, así interpreté yo las cosas en aquel momento. Cuando, tomando las sabidas precauciones, pudimos vernos, él reconoció que su “noble comportamiento” había podido poner en peligro a la organización. Pienso que, tal vez, su manera de actuar fue tan insólita que la policía le consideró más bien como un marxista-leninista teórico que organizativo. No sé si otras personas tendrán otros datos que modifiquen mi criterio”.

b) “Resulta que mi hija Estrella conserva un librito que le regaló Manolo con la siguiente dedicatoria de su puño y letra: “Para la hija de Pepe y Peque, a la que llamaremos provisionalmente Pequepepita (cuando llegue a los quince años).”

Estrella tenía entonces alrededor de nueve años. El libro titulado *El Banquete* de Platón, dice: “Prólogo, traducción, notas y vocabulario de Manuel Sacristán Luzón”. Impreso por editorial Fama, Barcelona, 1956.

Tiene el libro dos notas. En una dice. “Están corregidas las erratas”. Y en la otra. “El libro barato español no tiene derecho a no tener erratas” Magnífica expresión del humor, siempre intencionado, de Manolo. La dedicatoria firmada por Manolo lleva la fecha del 30 de noviembre de 1956.

Este libro mi hija lo ha conservado con todo cariño y devoción, por lo que ahora nos ayuda a recordar...”

No parece que haya pues consistencia alguna entre lo señalado por Goytisolo y lo apuntado por Núñez en esta entrevista y en sus memorias. Sea como fuere, la tendencia l-g sigue teniendo algún seguidor. Como se ha señalado, en sus memorias de juventud (Trías 2003: 198-199), Eugenio Trías sostiene que Sacristán daba “la imagen sobria y austera de un profesor liberal y dialogante (...) Era un eficaz máscara didáctica de su natural doctrinario y dogmático, y era también un anzuelo para la captación de un pequeño núcleo de fieles perfectamente adoctrinados (...) Como persona era terrible”.

(4) Mosterín y Torretti dan al final de su obra una lista de “filósofos y científicos”, incluyendo sólo nombres de personas fallecidas. En la lista incorporan, con generosidad indiscutible, cinco nombres hispánicos. Entre ellos, el de Manuel Sacristán.

(5) Sobre el celebre paso de “Qué es el marxismo ortodoxo” (“Pues suponiendo -aunque no admitiendo- que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx...”: Lukács, G. (1975), *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, pp.1-2), Sacristán construía la siguiente reflexión:

“a) Lo primero a objetar a este paso célebre es su desastrosa consecuencia respecto de la cientificidad del marxismo, al hacerlo en principio irrefutable por descubrimiento alguno.

b) La segunda objeción debe consistir en reprochable la completa falta de dialéctica de su epistemología. En efecto, cuando “método” se usa en un sentido con implicaciones filosóficas directas, en un sentido no meramente técnico-instrumental, es imposible trazar una división significativa entre método y doctrina básica, pues casi sin “ampliación” el “entendimiento especulativo” se hace aquí “práctico” y viceversa, o sea, los teoremas fundamentales acerca de la realidad (y que, de ser de naturaleza científica, han de ser refutables en principio) son, en cuanto al contenido, lo mismo que las reglas generales del método. No tiene sentido separar el “método”, el “marxismo dialéctico”, de tesis como las siguientes: 1º. Los fenómenos sociales no están regidos para ni son explicables por potencias transcendentales. 2º. La categoría “clase” es la abstracción básica para la explicación de los fenómenos histórico-sociales *porque* las relaciones fundamentales de la sociedad son las de clase. (A matizar, por la tesis

marxiana del individuo). 3º. La consciencia de clase es un elemento de la situación de clase. Etc.”

(6) Andreu Mas-Colell ha comentado: “(...) Que quede constancia, pues, que juzgadas por el texto las conferencias de Sacristán son espléndidas: desarrollan una o dos ideas (nunca, como ocurre a menudo, ninguna) que son originales y, dicho en inglés, *penetrating*. Y lo hacen además con un encadenamiento lógico apabullante, con una elegancia de lenguaje envidiable y con un despliegue de referencias cultas que impresiona por su naturalidad” (López Arnal, S. y De la Fuente, P 1996: 551). Javier Pradera ha apuntado en la misma dirección: al oírle, ha dicho en alguna ocasión, uno podía imaginarse incluso las comas y los puntos y aparte.

Véanse, igualmente, los diversos testimonios recogidos en los documentales de Xavier Juncosa, *Integral Sacristán* (El Viejo Topo, Barcelona, 2006).

(7) Poco después del cuadragésimo aniversario de la publicación de *Introducción a la lógica y al análisis formal*, no será innecesario recordar los pasos iniciales de una carta de Miguel Sánchez-Mazas, fechada el 8 de enero de 1965, al poco de la edición del histórico manual de Sacristán:

“Querido Manolo:

He tenido una gran alegría al recibir, en los primeros días de este nuevo año, tu buen regalo, no sólo por el interés y el atractivo del libro en sí mismo y por la simpatía que entraña su envío, sino también -y tal vez principalmente- por saber con ello directamente, después de muchos años, de ti y de tu actividad, y comprobar con enorme satisfacción que estás en pleno fermento intelectual y desarrollando un programa de gran valor pedagógico y renovador, a la larga, de nuestra mentalidad -y metodología- social, no sólo por tu obra científica personal, sino por la que intuyo que animas, en la Universidad, o a través de planes editoriales de estilo enteramente nuevo. Te doy la enhorabuena, pues, y me doy a mi mismo, pues tus noticias aportan un elemento animador a mi visión del futuro de España -uno de los pocos- y constituyen un estimulante, hasta cierto punto inesperado. Tengo interés en conocer más detalles de ese panorama entrevisto...”

(8) La entrevista, fechada en 1983, no llegó a editarse en su momento. Aparece recogida en: López Arnal, S. y De la Fuente, P (eds), 1996: 228-240.

(9) La anotación de Sacristán encabeza el excelente y documentado trabajo de Albert Domingo Curto: “Manuel Sacristán y el estudio de la obra lógica de G. W. Leibniz”. En Salvador López Arnal, Albert Domingo Curto y otros (eds), *El valor de la ciencia*, Barcelona, Los libros de El Viejo Topo, 2001.

(10) Sacristán, M (1995), *Las ideas gnoseológicas de Marx*. Crítica, Barcelona (Edición al cuidado de Francisco Fernández Buey), p. 248.

Bibliografía

Bofill, F (2002), *L'art de la ment*, Barcelona, Edicions Mediterrània.

Brossa, J. (1998), *La memòria encesa. Mosaic antològic*, Barcelona, Barcanova.
Pròleg Glòria Bordons.

Char, R. (1999), *Indagación de la base y de la cima*, Madrid, Árdora Ediciones.
Edición, traducción y notas de Jorge Riechmann

Eco, U (2002), “El arte de la agudeza”, *El País (Babelia)* 2.3.2002, p. 4

Echevarría, I. (2002), “Silencio derretido”, *El País (Babelia)*, 2.3.2002, p.3.

Espada, Arcadi: “Es la vida la que crea los libros, incluso los libros de filosofía”

- (Entrevista con Eugenio Trías. *El País*, 19.2.2003, p.40).
- Gracián, Baltasar (1994), *Oráculo manual y arte de prudencia* (selección), Madrid, Alianza.
- Juncosa, Xavier (2006): *Integral Sacristán*. Barcelona, El Viejo Topo.
- Lichtenberg, G. C.(1990), *Aforismos*, Barcelona, Edhasa. Selección, traducción, introducción y notas de Juan del Solar.
- López Arnal, S. y De la Fuente, P. (1996), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino.
- Machado, A (1985), *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo (1936)*, Madrid, Clásicos Castalia Edición, introducción y notas de José M^a Valverde.
- Mosterín, J y Torretti, Roberto (2003), *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid, Alianza editorial.
- Núñez, V (2001), *Nuevos sofismas*, Valencia, Germania. Edición y prólogo de Miguel Casado.
- Porta Perales, M. (1996), “Una figura sobrevalorada”, *lateral* 19-20, 28.
- Puig, A (2003), *Dau al set, una filosofía de la existencia*. Barcelona, Flor del viento.
- Riechmann, J (2002), “Nueve poemas inéditos”, Alicante, Universitat d’Alacant (Aula de poesía. Pliego nº 31).
- Sacristán, Manuel (1987), *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (2007), *Sobre dialéctica*. Barcelona, Montesinos.
- Sánchez Ferlosio, R (2002), *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Barcelona, Destino.
- Sánchez Robayna, A (2002), “De lo infinitamente incondicionado”, *Revista de Libros* 71, 46-47.
- Serra, C. (2002), *Efigies*, Barcelona, Tusquets.
- Trías, E. (2003), *El árbol de la vida*. Barcelona, Destino.
- Wagensberg, J. (2002), *Si la naturaleza es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*, Barcelona, Tusquets.

Jorge Riechmann

UN PRÓLOGO AFORÍSTICO SOBRE AFORISMOS

1

Docta ignorancia es saber que no se sabe, conocimiento de los

límites del propio saber: intentamos situarnos en esa estela, detrás de Sócrates, de Nicolás de Cusa... y del maestro Manuel Sacristán. “El requisito imprescindible para una investigación sin prejuicios es el reconocimiento de la ignorancia propia” (*M.A.R.X.* II, 20).

2

“El principio de docta ignorancia”, observó Manuel Sacristán, “se satisface particularmente bien con formulaciones negativas: no construcción de la libertad, sino abolición de la esclavitud” (*M.A.R.X.* II, 36). “Los tipos que fabrican utopías en las que todos tendremos la misma estatura nos están intentando robar la posibilidad de conseguir que no nos maten de hambre, ni nos metan en la cárcel, etc.” (*M.A.R.X.* I, 12).

Hay que atenerse siempre a esto, por fidelidad a lo humano y por amor a lo viviente. No tanto realizar el bien como luchar contra el mal; no edificar la sociedad perfecta, sino combatir la injusticia; no atinar con la verdad, sino intentar no engañarse; no lograr la felicidad, sino desactivar los mecanismos de autogestión de la desdicha; no la educación óptima para el infante, sino no poner trabas demasiado graves a su desarrollo; no enseñar a escribir un poema genial, sino enseñar a no escribir un mal poema, etc. También cabe recordar al Juan de Mairena último:

“Imperdonable –decía don Miguel de los Santos Álvarez--, imperdonable que haya escrito usted un drama trágico, en cinco actos, tan malo como ése. ¡Con lo fácil que es no escribir un drama trágico en cinco actos!”¹

3

Ética, intentar no cometer demasiados errores; política, intentar no dejarse engañar; en la confluencia de ambas, no engañar a los otros y no engañarse.

Los campesinos de las comunidades guatemaltecas, cuenta el agroecólogo Antonio Bello, plantan sus granos de maíz de cuatro en cuatro: uno para ellos mismos y su familia, el segundo para el

¹ Antonio Machado, *Juan de Mairena*, Biblioteca El Mundo, Madrid 2001, p. 376.

amigo, el tercero para Dios, el cuarto para los pájaros.

4

Apegádonos a esa *docta ignorantia*: no tanto atinar en la verdad sobre el aforismo como evitar los errores demasiado gruesos.

5

En su atinada introducción, mi amigo Salvador López Arnal -- ¡qué trabajo ingente, riguroso, impagable está llevando a cabo desde hace más de un decenio para la preservación, interpretación y divulgación del pensamiento de Sacristán!—apunta, de la mano de Cristóbal Serra, hacia la afinidad del aforismo con la poesía: el aforismo sería poesía solidificada, mientras que la poesía en verso discurriría como líquida corriente.

No estoy seguro de que la línea de demarcación discurra paralela a la frontera prosa/ verso, sino que más bien --creo-- existe poesía líquida tanto en prosa como en verso, y la cualidad de fluidez poética podemos hallarla en algunos autores del género aforístico que casi lo desbordan hacia la pura poesía: mis ejemplos favoritos son las *voces* de Antonio Porchia y los *sofismas* de Vicente Núñez, dos altísimos presocráticos del siglo XX.

(¿Poesía, prosa, poema en prosa, prosa en poema? La diferencia entre la poesía y la prosa es la que hay entre la inmovilidad y el movimiento rápido. Eso nos lo enseñó una damisela muy ágil, Emily Dickinson: “They shut me up in Prose--/ As when a Little Girl/ They put me in the Closet--/ Because they liked me ‘still’—“ (“Encerrada me tienen en la prosa/ como cuando era niña/ y me metían en el armario/ porque me querían ‘quieta’”, comienzo del poema 613). Y nos lo corroboró otro rápido bailarín, Nicanor Parra: “todo lo que se dice es poesía/ todo lo que se escribe es prosa// todo lo que se mueve es poesía/ lo que no cambia de lugar es prosa” (WHAT IS POETRY?).)

6

De hecho, en el género aforístico hay algo que me resulta levemente antipático: quien lo enuncia sabe, o cree que sabe, y da

a entender que sabe (la mayoría de las veces, con exceso de énfasis). (La poesía no sabe, y por eso puede que los mejores “aforismos” no sean tales, sino poesía a secas: Antonio Porchia o Vicente Núñez.) De ese exceso de énfasis salva a los buenos aforistas –de nuevo—la *docta ignorantia*.

7

En (*M.A.R.X.* I, 2) Sacristán se refiere a cómo se vio forzado por las circunstancias de su vida y su lucha a escribir en un estilo condensado, necesidad a partir de la cual hizo luego virtud. Así, podemos pensar en *M.A.R.X.* como el resultado de una doble operación de condensación: de la prosa libre y suelta al breve ensayo reconcentrado (de Cervantes a Quevedo, según la imagen del propio Sacristán), y luego de éste al aforismo. El resultado es un libro de una riqueza alquímica: un verdadero regalo para el lector, para la lectora. Que van a encontrarse –o reencontrarse— en estas páginas con uno de los autores centrales de la cultura española del siglo XX, y de los más desconocidos.

Una de las mejores definiciones de “autor clásico” que conozco --“un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca, y a ser leído siempre, y por todos” (*M.A.R.X.* VII, B-1)-- podría aplicársele sin duda a él mismo.

8

En ecología, el “efecto frontera” significa riqueza y diversidad: las zonas de cambio brusco o *ecotonos* que separan diferentes ecosistemas son de especial interés por sus variaciones de flora y fauna. Por ejemplo, se encuentran muchas más especies de aves en la frontera o ecotono existente entre el bosque y la pradera que en el interior del bosque o dentro de la pradera.

Uno tiende a pensar que este “efecto frontera” se produce también en la vida cultural. Es especialmente llamativo en casos como el de Manuel Sacristán, situado en el cruce entre la milenaria aspiración comunista, el mejor pensamiento marxista, la filosofía analítica anglosajona, las sollicitaciones de la lógica y la filosofía de la ciencia, los avances de las ciencias sociales y la alta poesía universal (“a mí me han hecho los poetas castellanos y los poetas

alemanes”, *M.A.R.X.* I, 7).

9

El marxismo antidogmático y abierto de Manuel Sacristán repite el *quant à moi, je ne suis pas marxiste* del propio Marx y comenta, con una imagen digna del avezado excursionista que también fue: “lo único que tiene interés es decidir si se mueve uno, o no, dentro de una tradición que intenta avanzar, por la cresta, entre el valle del deseo y el de la realidad, en busca de un mar en el que ambos confluyan” (*M.A.R.X.* VIII, 3).

Frente al marxismo antihumanista y falsamente científico que se deriva –por ejemplo—de Louis Althusser, el marxismo humanista y científicamente autoconsciente de Manuel Sacristán –que era bien consciente de los elementos de “religión obrera” que actuaban dentro de su concepción del mundo, y declaraba sin ambages: “El marxismo es un humanismo. Lo que lo separa de cualquier otro –y principalmente del humanismo abstracto ‘personalista’ es la tesis de que la persona y su libertad son entidades necesitadas no de conservación, sino de conquista” (*M.A.R.X.* VIII, 18).

10

Es sabido que el mundo de la moda, al menos desde los años noventa, funciona con *cool hunters* (cazadores de tendencias), una suerte de “espías” que informan sobre los atuendos en las barriadas y en los transportes colectivos; destilada y reelaborada luego por los “creativos”, esa creatividad popular espontánea será devuelta a los compradores, transformada en mercancía para la siguiente temporada.

Uno tiene la impresión de que los ensayistas que rumian lo que luego se ofrece en el mercado de los libros como “pensamiento” funcionan, cada vez más, de la misma manera; y lo que producen es tan circunstancial y efímero como las mercancías de la moda en el vestir. En las antípodas de esa feria de ganado, Manuel Sacristán.

No somos nadie como lema para un secreto y audaz colectivo

organizado para la subversión.

11

Escribí antes “maestro Manuel Sacristán”, y puede haber quien se sorprenda: yo no lo conocí a él nunca personalmente. Justo cuando hubiera podido tener lugar ese encuentro, cuando yo lo había leído y releído, cuando había conocido a algunos de sus amigos y colaboradores en la aventura de *mientras tanto*, murió él, en el verano de 1985. (Recuerdo la terrible desolación sentida cuando leí en la prensa la noticia, mientras viajaba en tren desde Colonia a Würzburg.) Pero, sin haberle tratado en persona, probablemente está entre las tres o cuatro personas que más ha influido más sobre mí, sobre mi manera de pensar y de sentir. Sin duda puede llamarse “maestro” a alguien así.

12

Hablando de *mientras tanto* y del humanísimo mientras tanto, cómo nos tocan los aforismos de Juan Ramón Jiménez, ese admirable maestro del género: “Aprendamos al maravilloso compás del *mientras tanto*” (*Ideología*, 1.825); “toda la vida no es más que *mientras tanto*”².

13

Dominados y dominadores, aunque hablen con las mismas palabras, dicen siempre cosas distintas.

Cuando un ministro —el simpático Zaplana, pongamos por caso, o quizá el antipático Rato—habla de “contar con la participación de la sociedad civil”, está hablando en realidad de la privatización de servicios públicos. Cuando habla de “racionalidad económica”, se refiere a despidos. Los ejecutivos de las grandes empresas lo entienden al instante. La gente del común tiene que entenderlo, tenemos que entenderlo: nos va en ello la democracia, la seguridad, la libertad, la vida.

“Una de las funciones de la literatura es precisamente lo que Confucio llamó la rectificación de los nombres. En la antigua

² Juan Ramón Jiménez, *Ideología* (ed. de Antonio Sánchez Romeralo), Anthropos, Barcelona 1990, aforismo 1.941.

China, el poeta y consejero del emperador garantizaba que, en un Gobierno justo, las palabras significaran su sentido.”³

“A mí el criterio de verdad de la tradición del sentido común y de la filosofía me importa. No estoy dispuesto a sustituir las palabras ‘verdadero/ falso’ por las palabras ‘válido/ no válido’, ‘coherente/ incoherente’, ‘consistente/ inconsistente’; no. Para mí, las palabras buenas son ‘verdadero’ y ‘falso’, como en la lengua popular, como en la tradición de la ciencia. Igual en Perogrullo y en nombre del pueblo que en Arsitóteles. Los de ‘válido/ no válido’ son los intelectuales, en este sentido: los tíos que no van en serio...” (M.A.R.X. I, 1)

¿De qué habla el Diablo? Sólo de la realización del Bien Supremo.

14

Admirable, la definición de los intelectuales como “tíos que no van en serio”. Cuando uno se toma la vida en serio, la verdad en serio, la escritura en serio, entonces no es un “intelectual”: es un amigo de la *sofía*, o un amigo de la poesía, o un amigo del chinchón seco. Para cualquiera de esas amistades serias, la condición previa es no perderse el respeto a uno mismo.

15

En los estandartes de Occidente, mucha retórica altisonante —e hipócrita— sobre libertad, democracia y derechos humanos. En el dorso de esos estandartes, bordadas con hilo de oro, tres palabras inglesas que sí dicen la verdad de sus valores: *convenience*, *comfort*, *entertainment*.

(El denominador común de esa tríada de valores/ disvalores, si uno lo piensa un poco, sería: *no querer saber*.)

La cuestión de fondo es: si usted sólo puede tener aire acondicionado al precio de ser un asesino, ¿se resistirá a asesinar?

³ Eliot Weinberger: “El libro tiene hoy la caducidad de un yogur”, entrevista en *El País*, 14 de octubre de 2002.

16

En Occidente vivimos una situación que podríamos calificar de “inmoralidad estructural”, que corrompe sin tregua nuestra vida moral, artística, intelectual. Tres dimensiones de esa situación:

1. El abismo de desigualdad Norte/ Sur: seres humanos de primera y de tercera categoría. Un *apartheid* planetario, en beneficio de los menos.
2. Vivimos como si fuésemos la última generación que habita un planeta de usar y tirar: *après nous le déluge*.
3. Un discurso de derechos humanos y valores universales, sistemáticamente contradicho por nuestra práctica.

¿Qué conciencia aguanta este vaivén continuo entre el chorro de agua casi hirviendo y la ducha fría? La analogía sería una sociedad esclavista que hubiera perdido por completo la fe en sus propios valores esclavistas, y defendiese –verbalmente— valores abolicionistas, al mismo tiempo que siguiese haciendo girar toda su vida económico-social sobre el esclavismo.

Así, el cinismo se convierte en la endémica enfermedad profesional de nuestros intelectuales y artistas...

En semejante situación, conjugar valores éticos (de liberación humana, de justicia ecológica) y valores estéticos (de belleza, de indagación existencial) se convierte casi en un acto de heroísmo; y esto es desastroso. Desastroso el país que necesita de héroes, nos avisaba Bert Brecht hace ya tantos años, y Manuel Sacristán nos lo recordó en varias ocasiones.

En un mundo así, donde a todos los niveles de lo público y también en la vida privada se generalizan la hipocresía y el cinismo, la recomendación de *atender siempre a las prácticas que acompañan a los discursos* es doblemente importante. Tampoco en esto nos defraudaría Manuel Sacristán.

17

En una entrevista Félix de Azúa, con el ingenio y el cinismo que le distingue, insiste en la falta de eficacia del arte político y en el carácter inane –como de suplemento cultural—de la actividad del

intelectual. “Tenemos exactamente la misma función que los suplementos culturales. Somos el cura que se sube a un púlpito y echa su sermón. Los políticos no pueden decir: ‘Damas y caballeros, no creemos en ningún valor que no sea el dinero y el poder’. Tienen que decir que hay valores, y como ya no pueden apelar a la religión apelan a los del arte, la cultura, los viajes o la gastronomía, que son los valores que defienden los suplementos culturales en general. Pero los intelectuales no tenemos ninguna función, y los que se creen tenerla se convierten en instituciones y son ridículos, como Günter Grass...”

Aquí hay, a la vez, algo que está bien visto –el poder de soborno del sistema y la capacidad de banalización de la sociedad del espectáculo—y un grave error de apreciación: los hay que se dejan sobornar, y los hay que no. Hay sin duda intelectuales de suplemento cultural: pero también otros y otras que no se dejan atrapar entre las portadas y contraportadas multicolores. Personalmente a mí Grass no me parece ridículo, aunque eso es cuestión de opinión: lo que no resulta opinable es que no es un intelectual de suplemento cultural. Manuel Sacristán no fue un intelectual de suplemento cultural, Noam Chomsky no lo es, Vandana Shiva no lo es, el subcomandante Marcos no lo es, John Berger no lo es, Arundhati Roy no lo es, Ignacio Ramonet no lo es, Manolo Vázquez Montalbán no lo es, Susan George no lo es... Hay que optar. Saber a qué señores sirve uno: o si lucha contra el poder de los señores.

18

Polémica en Gran Bretaña a partir del ajuste de cuentas del novelista Martin Amis con el comunismo. El periodista de altos vuelos Timothy Garton Ash comenta: “creo, como Leszek Kolakowski, que hablar de comunismo democrático es como hablar de bolas de nieve fritas”⁴, y el lector adivina entre líneas la sonrisa de satisfacción tras haber remachado el autor lo que cree una lapidaria frase definitiva.

Bueno, admitamos que Kolakowski no visitara nunca un restaurante japonés; en el caso del liberal, cosmopolita y

⁴ *El País*, 29 de septiembre de 2002.

viajadísimo Garton Ash no resulta nada plausible. ¿De verdad ignoran ambos esas exquisiteces de la gastronomía nipona que son los helados fritos: bolas de nieve con sus aromas y ricos sabores, bien rebozadas y fritas?

18

En este mi país, hace apenas cuarenta o cincuenta años, aquellos *ulemas* del nacionalcatolicismo que eran los obispos franquistas lanzaban *fatwas* de represión y muerte civil contra quienes se atrevían a pensar por cuenta propia, *fatwas* que poco tenían que envidiar a las que hoy nos escandalizan en Irán o Nigeria; y los pistoleros falangistas con guantes de cuero negro y llaves inglesas (los bates de béisbol llegaron más tarde, a medida que progresaba la hollywoodización del mundo) asaltaban y destrozaban las aulas del único colegio que en aquella España siniestra se atrevía a practicar la coeducación de ambos sexos en las aulas (el Colegio Estudio que dirigía la hija de Don Ramón Menéndez Pidal, Jimena), o apaleaban casi hasta la muerte a un jovencísimo poeta como Claudio Rodríguez, culpable de pecado de disidencia. En aquellos años terribles Dámaso Alonso analizaba:

“El escritor está envilecido en un régimen que le controla cada adjetivo, cada línea que escribe. Pero esto no es en España solo, claro, es en medio mundo. De un lado en el mundo comunista. Pero también en el mundo llamado libre, donde el miedo y el odio al comunismo hacen que, en países como los Estados Unidos, la libertad empiece a dejar de ser una realidad para convertirse en un mito. El signo de la época es el miedo. Por el miedo al comunismo los Estados Unidos, que dicen luchar por el mundo libre, están protegiendo esta basura que soportamos en España y apoyándola con armas y sonrisas amistosas. (...) Todo es una inmensa hipocresía. Ni siquiera han sido capaces de protestar diplomáticamente por el asalto al Instituto Internacional, de propiedad norteamericana, por falangistas armados, que se ensañaron con las aulas del Colegio Estudio, destruyéndolo todo. Pero no debe extrañarnos cuando sabemos que en los Estados Unidos la libertad de cátedra es un mito. Una acusación, aunque sea infundada, de simpatías izquierdistas, puede costarle a uno la

cátedra...”⁵

El signo de la época era el miedo, en 1956; el signo de la época es de nuevo el miedo, en 2002 (“El siglo del miedo” se titulaba el resonante artículo que publicó hace poco Jean Daniel en *El País*). En 1956 se soportaba basura; en 2002 seguimos soportando demasiada basura.

19

Lo que era dios para Francisco Giner de los Ríos; lo que era el pueblo para Juan Ramón Jiménez; lo que era la libertad para Manuel Azaña; lo que era la sabiduría para Antonio Machado; lo que era el amor para Federico García Lorca. Y lo que luego, dios mío, hicieron de nosotros...

Cómo entiendo la página final de las memorias de Isabel García Lorca, la hermana menor del poeta: “¡Me duele tanto recordar...! Quizá yo no pueda perdonar lo que han hecho. Eliminaron su persona, ahora su entorno...”⁶

Francisco Franco Bahamonde, el “buey F” según Juan Ramón Jiménez en la prosa *Tiempo*, fue enterrado con funerales de Estado en lugar de clavarle una estaca en el centro del corazón. Sin duda no se podía hacer otra cosa en aquel momento: pero la “transición” española se resintió bastante de aquello, y las consecuencias en la vida cívica y cultural del país perduran hasta hoy. Manuel Sacristán es de los pocos que supieron verlo al mismo tiempo que aquella transición estaba teniendo lugar, e incluso anticipándose.

20

“Ése, que está en mi país, tiene que respetar las costumbres de mi país”. Esta frase, oída en un autobús madrileño, constituye una buena síntesis de muchos discursos “anti-multiculturalismo” que resuenan en la España de comienzos del siglo XXI. Pero en cuanto uno reflexiona un poco ve que, en su literalidad autoritaria, es inaceptable. ¿Por qué van a ser sagradas e intangibles las

⁵ José Luis Cano: *Los cuadernos de Velintonia*, op. cit., p. 102.

⁶ Isabel García Lorca: *Recuerdos míos*, Tusquets, Barceloba 2002, p. 277.

costumbres de mi país? Los naturales del mismo nos sentimos justificados a someterlas a crítica racional, por ejemplo en nombre de valores éticos universales; ¿negaremos ese derecho precisamente al extranjero, quien, precisamente por su condición de tal, acaso goce de una más aguzada mirada crítica para desvelar lo atrabiliario o aberrante de ciertas costumbres?

Manuel Sacristán sugirió que el opúsculo de Kant *¿Qué es la ilustración?*, con su valiente intimación a dejar atrás la minoría de edad culpable de la humanidad y osar saber, debía renovarse en nuestra época con una nueva consigna: *osa ver desde fuera tu cultura*. Y añadía: “Por lo demás, me entra ahora la sospecha de que la muerte cultural sólo sea muerte para la clase dominante, y aun sólo para sus cabezas viejas” (*M.A.R.X.* IV, I-3).

¿Cómo puede nadie ensalzarse a sí mismo y condenar al otro, se preguntaba el médico y alquimista Teofrasto Paracelso, aún medieval y ya renacentista, cuando nadie sabe quién es en el fondo él mismo?⁷

21

“El trabajo no es ni más ni menos que los propios seres humanos que forman la sociedad; y la tierra no es más que el medio natural en el que cada sociedad existe. Incluir el trabajo y la tierra entre los mecanismos del mercado supone subordinar a las leyes del mercado la sustancia misma de la sociedad.”⁸ Esto, que debería ser lo consabido, las consideraciones de sentido común que casi no hay ni que mencionar, son sin embargo las verdades perseguidas, proscritas, subversivas. Como Karl Polanyi, Manuel Sacristán pensó el ecosocialismo antes de que el término ni siquiera existiera.

22

Imagina esto que llaman “economía de mercado” sin los millones de parados; sin las decenas de millones de trabajadoras y trabajadores precarios y eventuales; sin los centenares de miles de mujeres y niñas prostituidas; sin las catástrofes ecológicas

⁷ Paracelso, *Textos esenciales*, Siruela, Madrid 2001, p. 206.

⁸ Karl Polanyi, *La gran transformación*, Eds. La Piqueta, Madrid 1989, p. 195.

puntuales y la hecatombe ecológica cotidiana; sin el interminable masaje cerebral de la publicidad; sin televisión; sin la privatización de los espacios públicos; sin inseguridad sobre las futuras pensiones y sobre la atención sanitaria; sin exportación de daños sociales y ecológicos del centro a las periferias; sin paraísos fiscales; sin mercados financieros desregulados y sin fuga de capitales; sin *dumping* social; sin tráfico de especies protegidas, de armas y de estupefacientes; sin mafias ni escuadrones de la muerte; sin complejo militar-industrial; sin Altos Estados Mayores para la preparación de la guerra; sin especialistas en ti... Difícil de imaginar, ¿verdad? Pues saca las consecuencias.

Sin control social sobre las inversiones, y sin control social sobre los movimientos de capitales, no hay posibilidad de construir una sociedad justa y ecológicamente sostenible. Pero eso es una “socialización dulce”, me diréis. Dulce o amarga: vosotros lo habéis dicho.

23

“Me parece que el problema de nuestra sociedad y nuestra cultura ha llegado ya a tal grado de complicación que hay que empezar a no ser simplistas, y aceptar que uno tiene que jugársela a la vez por los indios del Brasil y por la conciencia científica del espíritu revolucionario” (*M.A.R.X.* II, 45). Manuel Sacristán, atento lector y anotador de la vida del apache Gerónimo... En algunas culturas indias norteamericanas, la gente acostumbraba a tener en cuenta a sus descendientes *hasta la séptima generación*.

Esos son los lapsos temporales en que puede realizarse una política responsable. Y a la inversa, una cultura —como la nuestra— donde la política se deforma en convulsivas urgencias a tres o cuatro años vista, una cultura donde, risiblemente, diez o quince años ya son “el largo plazo”, no puede ser calificada sino como degenerativa.

24

“Deberías seguir el ejemplo de *shunk tokecha* (el lobo). Aunque lo sorprendas y corra para salvar la vida, se parará para echarte otra mirada antes de entrar en su último refugio. Así debes

también tú echar otra mirada a todo cuanto ves.”

Así hablaba el anciano tío de Oyihesa, un indio dakota santi⁹. A lo que más se parece este consejo sobrecogedor es al que nos proporcionaba Walter Benjamin en la sexta de sus “Tesis de filosofía de la historia”: “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro.”

Historiador, filósofo, activista, ciudadano, poeta: aprende a mirar como el lobo en ese instante de liberación o condena, de proximidad de la muerte o del milagro, de supremo peligro.

25

¿Qué es el mundo? ¿Una cantera para explotar sus minerales con beneficio, o un bello y frágil jardín susceptible de conservación y mejora?

En la Universidad de Munich, en los años de la República de Weimar, había una cátedra de geopolítica, de cuyo titular –Karl Haushofer—bebió Adolf Hitler algunas de las fuentes de su ideario. En los decenios siguientes –también tras la derrota de Hitler—la geopolítica triunfó como una “reina de las ciencias” dentro del trajín del mundo. *En cambio, todavía hoy, “geoética” no pasa de ser un inhabitual neologismo y un piadoso deseo. Eso nos da la medida de nuestra situación.*

Estamos aproximándonos a buena marcha a la *lifeboat ethics* de Garrett Hardin que le ponía los pelos de punta –con razón-- a Sacristán: y ésta no se diferencia esencialmente del hitlerismo¹⁰.

Cuando una sociedad empieza a considerar el atiborrarse de langostinos en Navidad como un derecho adquirido irrenunciable, el camino al fascismo está expedito. Esto lo sé desde hace veinte años. En *Poesía practicable* lo formulé así: quien no sabe

⁹ También conocido como Charleas Eastman: véase del mismo *Indian Boyhood*, su libro de 1902 (hay traducción española: *La vida en los bosques*, Olañeta, Palma de Mallorca 1991.)

¹⁰ Véase Carl Amery, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, Turner/ FCE, Madrid 2002.

desprenderse de una ventaja ganada por su ascendiente ha abrazado ya la profesión de verdugo.

26

Que quien hace algo sepa lo que ha hecho: es una de las motivaciones centrales de los que aspiran a la emancipación humana, y es una motivación intelectual y moral a la vez. “El principal error marxiano es no ver el modelo como modelo, el artefacto como artefacto, (...), creer en la realidad literal de las categorías, ignorar la artificialidad del conocimiento...” (M.A.R.X. VI, 29).

27

Se duele Sacristán del desastre cultural que para varias generaciones supuso el franquismo, de cómo obligó a crear y escribir “sin tiempo suficiente para la reflexión ni para la documentación” (M.A.R.X. I, 5). Hoy, aunque las causas sean muy distintas, varias generaciones hacen también la experiencia de forzada falta de tiempo. A las urgencias de la resistencia han sucedido las prisas de eso que cínicamente se llama “bienestar”.

Vivimos, en efecto, en una *cultura del atiborramiento*: empacho de estímulos, de información, de ruido, de entretenimiento, de mercancías (para quienes pueden pagarlas)... Los restaurantes *All You Can Eat* en EE.UU., donde la gente puede comer hasta hartarse por un precio fijo, son el paradigma al que tiende a ajustarse todo lo demás.

Virtud política: aprender a vivir frugalmente y amar la diversidad. Lo aprenderemos –como tantas otras cosas—también de Manuel Sacristán.

28

Don José María Aznar –o quien le redacte los discursos-- escribe en la prensa cultural sobre Luis Cernuda, para descubrir en el poeta sevillano ¡”la búsqueda incansable del justo término medio”! y en la celebración de su centenario “la normalidad

cultural de un país”¹¹.

Cierto que leemos aquello que somos, que al apropiarnos de un texto de otro proyectamos en él nuestro propio bagaje de experiencias, proyectos y pautas interpretativas; pero lo único que le ha faltado al inquilino del Palacio de la Moncloa es convertir al gran heterodoxo que fue Cernuda en adalid del “centro progresista” de sus aznarinos ensueños y desvelar, como primicia universal en los fastos del centenario, el número de carnet del poeta como afiliado de primera hora a Alianza Popular.

En *este* mundo, con este nivel de aberrantes injusticias, desigualdades y atrocidades, insistir en el carácter de *normalidad* de las cosas es algo rayano en el fascismo. Manuel Sacristán lo dijo con la rotundidad necesaria: “Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente”.¹²

Política como *ética de lo colectivo*, como han propuesto Sacristán y Francisco Fernández Buey. Y pelear, a veces, también cuando uno sabe que va a perder –sin ninguna glorificación romántica de la derrota: “Los indios [los apaches] por los que aquí más nos interesamos son los que mejor conservan en los Estados Unidos sus lenguas, sus culturas, sus religiones incluso, bajo nombres cristianos que apenas disfrazan los viejos ritos. Y su ejemplo indica que tal vez no sea siempre verdad eso que, de viejo, afirmaba el mismo Gerónimo, a saber, que no hay que dar batallas que se saben perdidas. Es dudoso que hoy hubiera una conciencia apache si las bandas de Victorio y Gerónimo no hubieran arrojado el calvario de diez años de derrotas admirables, ahora va a hacer un siglo” (M.A.R.X. XIII, 36).

29

“Si aquí ganara Lister y hubiera que perder la nacionalidad por disidente, supongo que la nacionalidad primera que se me ocurriría pedir sería la austríaca (...) para poder tener que ver con

¹¹ José María Aznar, “El retorno de Cernuda”, *El Cultural*, 19 de septiembre de 2002, p. 3.

¹² Manuel Sacristán: *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, edición de Salvador López Arnal, Los Libros del Viejo Topo, Barcelona 2003, sección I, aforismo 16.

Mozart” (*M.A.R.X.* I, 13). Hace más de dos siglos, Mozart escribía a su padre en una carta que el mundo sería una cosa muy distinta *si los hombres pudiesen percibir el auténtico poder de la armonía.*

Pese a que “lo correcto no es buscar armonía”, sino pasar a la práctica, con perdón de Mozart (*M.A.R.X.* I, 27 y 33); habida cuenta de que “la prehumanidad es ya La Humanidad” (*M.A.R.X.* I, 33); sabiendo que “no todo lo real es racional, más bien casi nada” (*M.A.R.X.* II, 1); a pesar de los muchos pesares, luchar para no permitir que en nuestras vidas mengüe ni un ápice el espacio para la belleza, el deseo ni lo sagrado.

Galapagar (Madrid), enero de 2003.

Nota: Este texto de Jorge Riechmann apareció como prólogo de Manuel Sacristán, *M. A. R. X. Máximas, aforismos, reflexiones con algunas variables libres.* Barcelona, El Viejo Topo, 2003 (epílogo de Enric Tello), pp. 13-28.

1. Del vivir

Los hombres que están siempre de vuelta en todas las cosas son los que no han ido nunca a ninguna parte. Porque ya es mucho ir; volver, ¡nadie ha vuelto!

Antonio Machado, *Juan de Mairena*

1. Hace ya más de treinta años que un científico y filósofo inglés, procedente de dos de esas tradiciones críticas [marxismo y filosofía analítica] J. D. Bernal describió con pocas palabras lo que imponen de derecho a una cultura universitaria sin trampas premeditadas los resultados de esos doscientos años de crítica. Modernizando su formulación puede hoy decirse: hay que aprender a vivir intelectual y moralmente sin una imagen o “concepción” redonda y completa del “mundo”, o del “ser”, o del “Ser”. O del “Ser” tachado.

2. Estoy seguro de que llevas [Rosa Rossi] razón cuando dices que el dolor de quien la ha amado es inexorablemente distinto de cualquier otro. Eso está tan claro para mí que no hablo de Giulia [Adinolfi] con nadie, a pesar de que yo estoy hablando conmigo mismo de ella o con ella, el día entero despierto, y de noche en sueños. No es que no me atreva a nombrarla ante otros. Al contrario: hablando con Vera [Sacristán] o con amigos que también lo fueron de Giulia la nombro a menudo. Pero no hablo *en* ella, como se dice en *La Celestina*.

3. Entender cosa que les pasa a los alemanes es entender cosa que me pasa a mí, porque tengo un buen elemento de cultura alemana asimilada. No sé, si aquí ganara Lister y hubiera que perder la nacionalidad por disidente, supongo yo que la nacionalidad primera que se me ocurriría pedir sería la austríaca. Muy probablemente lo primero que se me ocurriría sería ser austriaco para poder tener que ver con Mozart.

4. En la concreta y dinámica totalidad de la vida humana la conciencia de la verdad es el marco de la voluntad y el comienzo posible de esfuerzos novatorios.

5. Probablemente toda alegría implica resignación o furor olvidadizo.

6. Lo que ha *renacido* (no nacido del todo, pues la hubo en la clase alta griega) con la revolución industrial es un aumento de la posibilidad de individualización -lo cual es una angustia. A la que ninguno que no sea una mierda piensa renunciar para sí; y ninguno que no sea un gran inquisitorial querrá quitarla a los demás.

7. No se trata de luchar contra la muerte, sino por la vida grata, como los griegos. En ese sentido el médico es higienista, a la griega; la solución es: todos médicos.

8. Para este mundo mismo, refutar la mística es saber -como Brecht, clásico del tema- que hasta el heroísmo es, bajo el estado, un mal inevitable, que sólo el reaccionario puede fingirlo un bien.

9. El realismo permitió a Lukács construir y construir, durante muchos años, donde otros, menos dispuestos a someterse al principio de realidad, tal vez habrían abandonado. Lo inquietante, como suele pasar con los cachazudos cultivadores de la weberiana “ética de la responsabilidad”, es que uno tiene a veces la sensación de que tantas construcciones pesen ya demasiado sobre la Tierra y sobre los que la habitamos.

10. Las cosas no “se hacen” problema, sino que los hombres “se hacen” o no problema de ellas.

11. Lo primero, pero, sobre todo, lo más decente que se puede hacer sobre un autor recientemente muerto, cuando lo que se considera es su muerte, es meditar sobre él, no juzgarle. Aprender de él, no ponerse a juzgar. Y una última observación: en el supuesto de que uno no crea que toda vida humana es un fracaso, como Sartre, tal como está las cosas en nuestra cultura, el de éxito no es precisamente un concepto que me parezca de mucho interés ni nada *entusiasmante* para seguir adelante. Prefiero un fracasado honrado, claro y sin opresión ni agresión.

12. Ahora más que nunca estoy convencido de que también para los jóvenes la verdad habita en el hombre de dentro. Aunque esa verdad sea sólo la posibilidad de llegar a llevarla -madurando y madurándose- en potencia.

13. El mecanismo de la risa, o por lo menos el de la sonrisa, no es siempre el que describió Bergson: no siempre es la risa -y menos la sonrisa- un castigo con el que la sociedad conformista sanciona la torpeza en el cumplir con las normas convencionales, desde las destinadas a manejar la ley de gravitación universal sin perder la dignidad ni siquiera encima de una piel de plátano, hasta las que regulan el interrogatorio del doctorando por el tribunal. A menudo

las convenciones mismas pueden ser objeto de risa o de sonrisa, aunque también puede ocurrir que el que así ríe o sonríe resulte más o menos nietzscheanamente ridículo en su Olimpo. Y a veces -no nos metamos ahora a averiguar cuántas- las convenciones, su pretensión de racionalidad y su insensatez disfrazada de realismo, provocan en quien entiende su fuerza alguna carcajadita de desesperación. Eso ocurre hoy [1983], sobre todo, cuando se contempla la mayestática gesticulación y se escuchan las campanudas declaraciones con que los gobernantes llevan el mundo al desastre.

14. Una cosa es la importancia y la utilidad en el conocimiento, otra cosa es su tipo de fundamentación intelectual. El fundamento último del conocimiento empírico, del conocimiento real, no de la pura formalidad, parece razonable admitir que nunca esté en el conocimiento mismo sino fuera de él, en la vida. El conocimiento no es un mundo que viva por sí mismo. Vive inserto en la totalidad de la vida de las especies que conocen, de las especies cognoscitivas, principalmente la humana, y parece obvio que ha de tener su fundamento fuera del ámbito mismo del conocimiento.

15. Éste es el tipo de igualdad imposible que impide prestar atención a la posible. En este punto hay que ser claros: yo no pretendo poder en mi vida tener el know-how matemático de los Bourbaki, porque ellos son más inteligentes que yo en eso; ni aspiro a la cara magnífica del joven Marlon Brando que era muy hermosa; pues yo soy más feo. De nacimiento, sí. En cambio, etc. Los tipos que fabrican utopías en las que todos tendremos la misma estatura nos están intentando robar la posibilidad de conseguir que no nos maten de hambre, ni nos metan en la cárcel, etc. El goce es más global, no se puede medir así. Por otra parte, la demagogia es mema: ¿cómo se determina la igualdad de goce del conocimiento?

16. La negativa a aceptar que los hombres son lo que y como son, y que ya con lo que son y como son hay bastante para luchar contra tiranías y aberraciones, es la base de todas las memeces y todas los desvaríos de los ideólogos progresistas.

17. Resulta en sustancia indiferente lo que hagan las “manos” del hombre y se presenta como decisivo lo que ese hombre pueda hacer de sí mismo. Dicho de otro modo: precisa que al cabo de los siglos, el status social de un hombre no determine el límite de actuación de sus posibilidades ópticas. (Y empleando estos

términos tradicionales pretendo escapar a cierto fácil encasillamiento filosófico.)

18. Lo característico de la división del trabajo es una sociedad como la nuestra es esa contradicción entre las normas sumamente racionales de la división técnica del trabajo en del detalle y la irracionalidad de la instancia rectora de la división del trabajo. La irracionalidad de esa instancia suprema es la causante de negro telón de fondo que hace angustiosamente misteriosa la fraccionada vida activa del hombre moderno. Éste no puede dominar con la consciencia -ni menos en la práctica- los motivos y los fines concretos de su personal inserción en la compleja división del trabajo. Sabe sólo que si no se limita, si no se mutila, sucumbirá en la lucha por la vida.

19. A mí, si digo la verdad, no me importa con quien coincida, como cualquiera que no tiene más objeto que decir la verdad. A mí no me importa que la doctrina de la lucha de clases de Marx le venga de un policía reaccionario prusiano, Von Stein, como le venía. Lo que importa es lo que se dice. En el momento en que se empieza a preguntar para qué sirve, quién lo aspira, en ese mismo momento el que hace esas preguntas insidiosas es él, el que está escondiendo, muchas veces por pura defensa, sin saberlo y sin mala intención, está intentando esconder la inseguridad de su propio ánimo, porque él no se ha lanzado del todo a decir la verdad.

20. Ningún individuo ni pueblo tiene más sentido que el de vivir, incluyendo en el vivir la muerte. Todo lo demás, todas las vestimentas patriotas son ideología encubridora de dominio.

21. Nada más opuesto a la situación del trabajador en esa sociedad que el verso con el que Schiller expresa la raíz del patriotismo de los cantones suizos medievales en su lucha contra el Imperio:

Nos hemos labrado esta tierra con el celo de nuestras manos.

Los trabajadores actuales pueden sin duda repetir ese verso, pero quitándole el “nos”.

Ésta es la forma radical en que presenta originariamente, en el proletariado, el problema de nuestros dos estudiantes de Derecho: no sólo no es cosa suya el montañismo, el cine o la pintura, sino que también les es ajeno el producto del trabajo obligado. Es como si aquellos dos estudiantes, además de tener que renunciar al montañismo, a la pintura, a la poesía y al cine, se vieran arrebatados

cada noche el fruto de su esfuerzo personal obligado, es decir, lo que hubieran estudiado durante el día, de modo que su vida no fuera más que desgaste en el vacío, constante anticipación de la muerte. Tal es pues la dimensión completa del problema.

22. Entre otras cosas porque si yo me recompongo, ¿quién me ha hecho a mí?. A mí me han hecho los poetas castellanos y los poetas alemanes. En la formación de mi mentalidad no puedo prescindir ni de Garcilaso ni de Fray Luis de León, ni de San Juan de la Cruz, ni de Góngora. Pero tampoco puedo prescindir de Goethe, por ejemplo, e incluso de cosas más rebuscadas de la cultura alemana, cosas más pequeñas, Eichendorff, por ejemplo; o poetas hasta menores, y no digamos ya, sobre todo, y por encima de todo, Kant. Y Hegel, pero sobre todo Kant. Bueno, y el Hegel de la *Fenomenología* también.

23. Está primero eso que dices de que ahora te das cuenta de que no la has conocido. Supongo que esa impresión se compone (en mí) de dos sentimientos: el de la inagotabilidad de los individuos -ya sabes: *non est scientia de particularibus*-, y el recuerdo preciso de ciertas cuestiones, o el vago de algunas conversaciones en las que no llegué a apurar, o no llegamos a apurar Giulia y yo, lo que intentábamos pensar. Ese sentimiento me empuja a largas horas de repaso de cartas o apuntes de Giulia, de cuyo estudio efectivamente se me desprende que no entendí bien tal o cual cosa de ella, que no la conocí bien. Pero el lugar más de vértigo de esta ocupación es su última hora de vida: si conocí bien su situación, lo que ella sentía y pensaba, y si la ayudé como lo esperaba ella (que me había dicho una vez que le acongojaba pensar en mi muerte porque yo moriría sólo, queriendo decir: sin ella; de esa consideración había sacado yo la consecuencia de que ella quería mi compañía, y por eso había dejado de salir de casa).

2. Del pensar, del saber

(...) Entonces se descubrió una forma de evitar la enfermedad. Ésta consiste en poner en duda que lo que se está transmitiendo desde el pasado es realmente verdadero, y tratar de encontrar *ab initio*, de nuevo a partir de la experiencia, cuál es la situación, antes que confiar en la experiencia del pasado tal como se ha transmitido. Y eso es la ciencia: el resultado del descubrimiento de que vale la pena volver a comprobar por nueva experiencia directa y no confiar necesariamente en la experiencia del pasado. Así lo veo. Ésta es mi mejor definición.

Richard P. Feynman, *El placer de descubrir*

1. A mí el criterio de verdad de la tradición del sentido común y de la filosofía me importa. Yo no estoy dispuesto a sustituir las palabras "verdadero"/"falso" por las palabras "válido"/"no válido", "coherente"/"incoherente", "consistente"/"inconsistente"; no. Para mí, las palabras buenas son "verdadero" y "falso", como en la lengua popular, como en la tradición de la ciencia. Igual en perogrullo y en

nombre del pueblo que en Aristóteles. Los de válido / no válido son los intelectuales en este sentido, los que no van en serio.

2. Conocer no es ver, sino co-fabricar (Bacon, práctica). Y la recusación de la deliberación es el odio místico a la reflexión, a la verdad, en el modesto y básico sentido de conocimiento.

3. El requisito imprescindible para una investigación sin prejuicios es el reconocimiento de la ignorancia propia.

4. ¿Por qué no admitir la evidencia de que el conocimiento *de* una clase es también conocimiento? Ese '*de*' significa también "*por*". Su tesis es, en realidad, reparable, sólo que terminológicamente presa en prejuicios. Pero "terminológicamente presa" quiere realmente decir muy esclava.

5. La ciencia es una cosa, en realidad, muy modesta, sólo que es de una modestia muy peculiar que hace que los que estamos a favor de ella suframos mucho el disparate.

6. La creencia cristiana -o, en general, teísta- no es eso. Es creer en lo que no se basa en experiencia común ni en razonamiento controlable, ni siquiera en naturaleza. Es, como decían los catecismos, "creer lo que no vemos", en el sentido de creer lo inverosímil... El cristiano, en cuanto hombre, tiene creencias sensatas, como el hombre reaccionario, o como el comunista, o, por lo que hace al caso, como el orangután. Pero en cuanto cristiano no tienen creencia, sino *fe*. El mismo cristiano piensa que la fe no es creencia normalmente humana, sino virtud teologal, don gratuito de Dios.

7. De vez en cuando, dentro de una tradición neopositivista, como cuando hace intervenir esa pieza inevitable de "filosofía científicista perenne" que es el criterio de los competentes, entender el cual es condición de la racionalidad creencial. El mismo ejemplo que aduce Mosterín [en *Racionalidad y acción humana*] se burla un poco del criterio de los competentes y sugiere que, junto a ese criterio, habría que introducir en la racionalidad creencial y en la práctica un criterio de docta ignorancia, por así decirlo, que autoriza a prescindir en ciertos casos de las opiniones de los científicos. El ejemplo de Mosterín es la deriva continental: el creyente racional ha de admitir la opinión dominante al respecto entre los geólogos competentes. Pero ocurre que en una generación esa opinión ha cambiado dos

veces: hace poco más de treinta años se enseñaba en el bachillerato la tesis de la deriva continental en la versión de Wegener; luego se olvidó, y hoy se vuelve a enseñar con otra explicación. Parece bueno recomendar al creyente racional y, sobre todo, al agente racional que, cuando ello sea posible, procure decidir con independencia de si los continentes se deslizan o no.

8. La decisión de hacer ciencia y de creerla (en algún sentido de “creer” que habría que precisar), considerándola así básica para la conducta, es externa al sistema teórico. Por tanto, es tan incondicionada como cualquier otra decisión (...) En suma: también el comportamiento racional, un ápice del cual es el científico, se basa en creencia, no en “prueba” .

9. Hay ciencia en sentido corriente, no sapiencia reservada a titanes idealistas, cuando se trabaja con trucos que se pueden aprender y enseñar y cuyo uso, consiguientemente, puede contrastar todo colega. Lo que no es contrastable mediante trucos aprendidos puede ser de un interés superior al de cualquier clase de ciencia, pero, precisamente, no será ciencia.

10. La “ocurrencia” no es nunca el acto de un sujeto nuevo, sin conocimientos previos. Y los conocimientos fuente son el material empírico y el conceptual. Por eso la “ocurrencia” puede presentarse abstractamente como resultado de la conjunción de dos entidades objetivas: el sistema conceptual y el material empírico.

11. [Hay que] ver ciencia e ideología como polos, como polos contrapuestos de cualquier producto cultural. Naturalmente que habrá gradaciones, habrá productos culturales en los cuales el polo ideológico sea de mucho peso y otros en los cuales lo sea mucho menos. Pero en cualquier caso, serán polos y no entidades completamente separadas.

12. Está muy bien criticar la ideología. Pero no para ofrecer otra (“el saber global”), en vez de reconocer que lo que rellena los huecos no es conocimiento y sólo puede ser proyecto racional.

13. No está en absoluto claro que las verdades objetivas no produzcan jamás esfuerzo moral: Copérnico y Galileo no han muerto, como Bruno, en la hoguera, pero han luchado y sufrido por verdades así. Y es que, al no haber demostrabilidad absoluta, también es necesaria una decisión para imponerse el modo de

pensar -y aún más el de vivir- racional.

14. El principio de docta ignorancia se satisface particularmente bien con formulaciones negativas: no construcción de la libertad, sino abolición de la esclavitud.

15. Sustantivo es exclusivamente el conocimiento de lo concreto, el cual es un conocimiento global o totalizador que no reconoce alcance cognoscitivo material (sino sólo metódico-formal) a la divisiones académicas.

16. Al pie de la letra, me parece falso que sólo en la ciencia sea posible la comparación. Lo que sólo es posible en la ciencia es la valoración comparativa. Todas las culturas están igual de cerca de Dios, dijo Ranke. Hay que añadir: pero no todas las ciencias.

17. Ser libre de obnubilación ideológica no quiere decir, hoy, ser libre de ideología, sino saber que se está preso en ella en mayor o menor medida y ser así, en principio, capaz de criticar la propia prisión.

18. Una comprensión global que *entienda*, no que no sea un disparate de pura palabrería, tiene por fuerza que entrar en cada detalle. Lo que no se puede aspirar es a comprender el todo sin conocer nunca a ninguna de las partes.

19. La contraposición saber-creer esconde, en realidad, la contraposición verdadera, que es la que se da entre la creencia racional y la irracional. Es verdad que “racional” es un adjetivo muy problemático que no ha recibido aún aclaración satisfactoria y que acaso no la reciba nunca, sino que sea una de esas nociones reguladoras a las cuales no podemos sino acercarnos asintóticamente, según una útil metáfora de Engels. Pero aun en este caso, es un hecho que ese movimiento asintótico ha recorrido ya bastante camino, como “prueba” el que “racional” mismo o, más frecuentemente, “plausible”, sean términos aplicados a expedientes utilizados con éxito heurístico en disciplinas tan constructivas como la matemática, por no hablar ya de las ciencias empíricas naturales y sociales.

20. Desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, hay que negar que haya ciencia burguesa, o socialista, etc, no hay más que la ciencia o pseudociencia. 2) Desde el punto de vista de la historia de la ciencia el calificativo de clase es histórico, significa la base que

posibilitó una investigación determinada. 3) Desde el punto de vista del análisis (y crítica) de la sociedad y de la cultura se puede decir algo más: que los elementos puramente científicos, teóricos, cognoscitivos o técnicos del *producto cultural* llamado ciencia en sentido amplio o social están integrados con elementos ideológicos de un modo determinado que es característico de cada sistema.

21. No creo que el binomio de Newton o la ecuación $E = mc^2$ sean más o menos verdaderas en Europa que en América. Y en la medida en que una proposición sociológica -marxista o no- sea verdadera, lo será en cualquier parte. A lo sumo ocurrirá que en algunos lugares sea vaciamente verdadera, es decir, que sea un condicional contrafáctico

22. La ciencia sólo puede ser luciferina. Es lo que nos sacó del Paraíso (Kant). Lo que hay que rectificar es la política de la ciencia. Y la política en general.

23. Yo creo que la afición a las viejas tecnologías, que se da tanto entre apasionados de la técnica cuanto entre personas preocupadas, se explica por la impresión de inevitabilidad del cambio técnico: la atención a las viejas técnicas tiene la función de suministrar identidad y confianza: reducimos la nueva tecnología a la vieja y así disminuimos el shock de extrañeza. Pero cabe una interpretación más siniestra: la de que la vieja tecnología era un mal menor

24. Pocas cosas tan ridículas como la idea de que la técnica no es humana. Esa idea evita los reconocimientos. 1º, que el riesgo del mal está en lo humano y en la naturaleza misma (reconocer esto sería para estos especuladores renunciar a su vana ilusión de sentido del ser), 2º, que ese riesgo se encarna en la acción de grupos con poder específico que son parte o instrumentos de la clase dominante.

25. La historia de la ciencia [...] más bien enseña que reducir la ciencia a instrumentalidad y a búsqueda de dominio, puede resultar a la larga incluso peligroso para la misma búsqueda de dominio, paradójicamente. Quiero decir que con una ciencia o un trabajo científico unilateralmente orientado a los aspectos tecnológicos podría acarrear muy fácilmente al cabo de pocos años, una esterilidad tecnológica en la misma.

26. Pero esa aplicación de las calificaciones de clase a la palabra “ciencia” no es valorativa, sino histórica. Por lo tanto, no contraponen como simultáneas, al modo de tu sociología dialéctica y tu sociología burguesa, la ciencia moderna a la antigua: pues el único criterio de valoración de la ciencia resulta en este caso el criterio de verdad o falsedad. Toda la ciencia contemporánea es burguesa en sentido histórico (por creación o fundamentación). Tan burguesa cuanto la pila eléctrica o la pila atómica, amén de la máquina de vapor y la dinamo. E igual que los HP de una instalación energética son los mismos en manos capitalistas que en manos socialistas, así también es la misma -salvo cuando los socialistas sucumben a la obnubilación ideológica de la consciencia- la teoría científica que permite la construcción de aquella instalación energética. Hablar de una termodinámica dialéctica, por ejemplo, que contraponer a una termodinámica burguesa no es más que continuar el viejo juego romántico, irracional, que permitió a un imbécil ignorante, y acaso falsario, como Lysenko, mandar a campos de concentración a varios auténticos genetistas rusos que sabían que no hay más que una genética, a saber, la verdadera (en el modesto sentido en que palabras como “verdad” se pueden usar en un discurso científico. Pero esto es harina de otro costal).

27. Las dificultades que encuentren las ciencias sociales en la tarea de renaturalizarse no van a deberse, en mi opinión, a obstáculos categoriales insalvables, sino a barreras político-culturales dimanantes de la complicada artificiosidad con que nuestra civilización -y no ya la ciencia social- desorienta a las gentes, según la recordada frase de Marvin Harris, para que no vean “las causas de la vida social”.

28. Uno ante la ciencia normal, como se suele decir, no puede tener una actitud de pura pasividad. Tiene que tener una actitud crítica sin ninguna duda. Ante cada producto de esa ciencia. Porque un producto científico no es nunca primariamente ciencia. Es, primariamente, un bien de uso y también un valor de cambio: es un libro, es una publicación en una revista. Es decir, lo que llamamos ciencia en sentido institucional y sociológico es un trozo de vida social que puede estar cargado de ideología, de política. Ciencia en el otro sentido, ciencia en el sentido en el cual imperan sólo los valores lógicos es un *contenido* de ese producto cultural al que llamamos ciencia en el sentido sociológico.

29. La intención [de Gerard Leclerc] es buena y fundada: es la tendencia a restaurar la contemplación y preservar el ser, la naturaleza. Pero hay que saber que no puede uno ponerse a contemplar por debajo de la fuerza de sus ojos, y que el arte de acariciar no puede basarse sino en la misma técnica que posibilita la tiranía de violar y destruir.

3. Del hacer

Es necesario tener una visión interdisciplinar de lo que está sucediendo, porque es necesario conectar esos “campos” que institucionalmente se mantienen separados. Y toda visión que intente conectarlos será necesariamente política (en el sentido original de la palabra). La condición esencial para pensar en términos políticos a escala global es ver la unidad del sufrimiento innecesario que existe hoy en el mundo. Éste es el punto de partida.

John Berger (2002), “¿Dónde estamos?”

Pero existe también una retórica de signo opuesto, no cínica sino profundamente estúpida, que tiende a denigrarlo, a pintarlo como algo vil, como si se pudiera prescindir del trabajo, propio o ajeno, y no sólo en la Utopía sino también hoy y aquí. Como si el que sabe trabajar fuera por definición un siervo, y como si, a la inversa, quien no sabe trabajar, o trabaja mal, o no quiere trabajar, fuera por esa misma razón un hombre libre. Es tristemente cierto que muchos trabajos no son agradables; pero es nocivo lanzarse a la palestra cargados de prejuicios y de odio. Quien lo hace se condena para toda la vida a odiar no sólo el trabajo, sino también a sí mismo y al mundo..

Primo Levi, *La llave estrella*

1. La práctica es la consumación del conocimiento: su consumación, no sólo su aplicación y su verificación. O bien, si se prefiere no rebasar la formulación habitual que dice que la práctica es la verificación del conocimiento habría que entender que verificación es llegada del conocimiento al concreto “ser en sí y para sí” del objeto y del conocedor, a lo “real inmediato”, “no sólo a la dignidad de lo general” que es lo que se entiende que verifica la verificación en la acepción corriente del término.

2. La praxis así entendida es el criterio de verdad. La verdad es realidad y *fuerza*, porque la realidad es dinámica. La expresión “realidad y fuerza” es en el fondo redundante. La verdad es el carácter “práctico” -en el sentido dicho- del pensamiento, el hecho de que éste recoja las dinámicas estructuras de la realidad. Y el único modo de saber permanente si se han recogido las estructuras dinámicas -entre las que está la misma acción del hombre- es someter el pensamiento a la prueba de su dinamicismo. Es pensamiento verdadero -probado como verdadero- el que consigue -mejor: *posibilita*- hacer realidad meramente intuible, objeto. De extraordinaria y fundamental (en el sentido literal: fundamento de todo el edificio filosófico de Marx) es la equiparación de verdad y cismundaneidad. El marxismo es un inmanentismo integral.

3. Este texto contiene el motivo de la filosofía romántica de lo Absoluto: la sociedad burguesa y, al nivel de la consciencia, el entendimiento científico, han destruido las armonías de la cultura -del “espíritu”- servil y ciego, pero luminoso. Los conocimientos no son ya el reconocimiento de una armonía confinita con la realidad; los saberes no son ya el saber a qué atenerse. La filosofía inequívocamente romántica reacciona con la destrucción del entendimiento -“die Zerstörung der Vernunft [La destrucción de la razón]”-; Hegel reacciona ante esa muerte recorriéndola y poniéndola al servicio de una nueva armonía. Esta armonía, el Espíritu, es especulativa, pero universalizada. Heidegger, y el existencialismo buscan una armonía trágica individual, pero también contemplativa. Lo correcto no es buscar armonía, sino destruir los recubrimientos ideológicos de esa “muerte”, admitir que no hay armonía especulativa, falsamente teórica y pasar a la práctica.

4. Una filosofía no es una ciencia, ni tiene resultados prácticos. La práctica se basa en decisiones, y éstas en juicios de valor. Es posible aplicar los “resultados” de la ciencia ecologista para exterminar a la humanidad o tal o cual ecosistema.

5. Desde este punto de vista moral, los etnólogos estructuralistas tienen, en mi opinión, toda la razón, pero, en el siglo en que estamos, lo que más nos amenaza es la confusión mental y hay que intentar ser claros, hay que intentar saber, a la vez, que uno está a favor del indígena cruelmente arrancado a su mundo y su naturaleza y en contra de que se diga que la ignorancia es consciencia.

¿Que esto es más complicado que ser unilateralmente cientificista o anficientificista? De acuerdo. Pero me parece que el problema de nuestra sociedad y nuestra cultura ha llegado ya a tal grado de complicación que hay que empezar a no ser simplistas y aceptar, a la vez, que uno tiene que jugárselas por los indios de Brasil y también por la conciencia científica del espíritu revolucionario.

6. De aquí que tienda [el derechismo] a concebir el tiempo histórico no ya como continuo, cosa que efectivamente es, sino como homogéneo, sin rotura dialéctica entre el *tempo* o ritmo de la preparación de la revolución, el de su consumación y el de la construcción del orden nuevo. Para el derechismo, Aquiles corre siempre apaciblemente al lado de la tortuga: para no llegar tarde a la meta le basta con el menudo esfuerzo del trote cotidiano. El izquierdismo, por el contrario, hace del orden nuevo una novedad puramente utópica, pensada, como en la teología negativa de los místicos, por vía de pura y abstracta negación del orden presente. No puede ver nacer el orden nuevo en el viejo (de aquí la oposición de Bordiga a los soviets turineses). Por eso su vivencia práctica del tiempo histórico es abstracta y religiosa, escatológica. El tiempo empezará si acaso, después del *éskhaton* de la revolución. Aquiles no tiene por qué afanarse, dado que el día del Juicio Final Zeus le hará aparecer plácidamente junto a la tortuga; esforzarse en este mundo, en este orden, es vanidad de vanidades.

7. Probablemente una de las cosas que haya que conservar de Lenin sea el realismo: la revolución la hacen los seres humanos que hay, como son. El que quiera armonía celestial, que se vaya al cielo.

(Eso se puede decir también académicamente. Fíjese. Como ya enseñara el célebre filósofo prusiano Immanuel Kant -1724-1804-, “la política no tiene por objeto hacer a los hombres santos, sino conseguir que su vida en sociedad sea justa”).

8. Lo que era falso era la creencia de los intelectuales de extrema izquierda de que fueran las direcciones reformistas las que estaban parando el movimiento revolucionario. Eso era un error manifiesto. En nuestros días [1981], evidente: salta a la vista. No eran las direcciones: era la sociedad. Empezando por la clase obrera misma. Esto hay que tragárselo. Es duro, para quien viene de una tradición teórica determinada, pero hay que tragárselo.

9. A mí me parece que esa insensatez en la estimación autocrítica del propio pasado, deslumbrada por valores neta o ambiguamente burgueses -desde la sublimada democracia parlamentaria hasta el codearse con la clase alta en los salones del Hotel Palace- ha contribuido mucho a resquebrajar la identidad política de la vanguardia obrera de España. Esta soportó bastante bien determinados elementos de autocrítica que eran serios, pero empezó a no saber a qué atenerse a medida que el proceso autocrítico empezó a convertirse en lo que más bien parecía una explosión de exhibicionismo autodestructivo.

10. Se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente.

11. No hay reino de la libertad que pueda vivir sin coherencia con el del trabajo. De donde la imposibilidad de limitarse en este último a soluciones técnicas.

12. Con la tesis de que “la ciencia es trabajo humano” no está resuelto el problema, aunque sí encarrilado: lo que queda por precisar es si y hasta qué punto la diferencia entre trabajo manual e intelectual conlleva una diferente función cualitativa de lo ideológico.

13. El sexo y el trabajo tienen un rasgo básico común que es esencial para ambos y puede tal vez explicar que sus respectivas problemáticas presenten interesantes aspectos análogos (por ejemplo, y dicho sea de paso, la degradación de ambos, trabajo y sexo, en su actual organización social, con independencia de lo que puedan conseguir en ambos campos individuos favorecidos). Ese rasgo común consiste en que *trabajo y sexo son las formas principales de relación del hombre con la naturaleza, con la externa y con la que está dentro del mismo, de la especie animal hombre.*

La represión del trabajo y de la sexualidad por las instituciones es así en general, represión de la relación del hombre con la naturaleza; en este plano se generaliza la contradicción antes aludida: reprimir la relación con la naturaleza es reprimir la conexión con la fuente primera de la subsistencia de la especie.

La represión de la relación con la naturaleza se manifiesta culturalmente en las escisiones humanas entre “naturaleza” y

“espíritu”, “alma” y “cuerpo”, etc., en suma, en la escisión de la conciencia impuesta en las sociedades de clase por el dato inicial de toda represión y escisión, la existencia de poder (político), la primera escisión de la especie en dominantes y dominados.

14. El uso ritual de “especialización” tiende a confundirlo todo, cuando en realidad la cosa está muy clara. *Especializados* lo son, *más*, los helenistas o filósofos de la “élite” que el muchacho producto de una Universidad Laboral. Pero cada uno en funciones sociales diversas que, en esta sociedad, se determinan clasísticamente.

15. La división comunista del trabajo consiste en principio en que en cada individuo normal están todas las funciones generales necesarias para la vida de la comunidad. En este caso, la forma de propiedad determinada es la colectiva. La diferencia respecto de la división natural del trabajo viene dada por el nivel de las fuerzas de producción, la cuales se basan en el desarrollo del dominio científico y técnico de la naturaleza y no dependen ya directamente de las capacidades *naturales* físicas y psíquicas de los individuos, sino de sus capacidades intelectuales-culturales (y, a poder ser, morales).

16. Que la esencia del hombre es el trabajo debe entenderse con ‘trabajo’ por ‘trabajo creador’; objetivador. Y la esencia de ese trabajo creador es la autoproducción [social] del hombre.

17. La contraposición entre libertad exterior (a la que se está dispuesto a renunciar en alguna medida) y libertad interior (absolutamente irrenunciable) es, sin duda, en parte herencia religiosa del cristianismo, con su implícito desprecio de lo “exterior”. Pero tampoco puede dudarse de que es un prejuicio que viene como anillo al dedo al idealismo profesional (es decir, socialmente funcional) del grupo de los intelectuales: la sublimidad de lo “interior” es la autoestimación y a los privilegios del trabajo intelectual como la validez de lo “exterior” a la modestia de los salarios; lo “interior” es intelectual y lo “exterior” es manual.

18. Lo de que el trabajo no puede tener valor reproduce exactamente el esquema del argumento aristotélico del primer motor inmóvil. Es realismo arcaico. La necesidad (superflua) teórico-sistemática (en Aristóteles más genéricamente conceptual)

se proyecta sobre la realidad. Es la forma más tenue de metafísica teórica, racional.

19. Sin duda existe un medio homogéneo para toda clase de proposiciones: pero ese medio no es el sistema o la teoría, sino el producto cultural (mixto) concreto o la consciencia individual y, en definitiva, *el medio de la práctica*: éste es el medio homogéneo de unas y otras proposiciones cuando ya no son meros enunciados, sino “ideas-fuerza”, práctica *in statu nascendi*; no un supuesto edificio teórico sistemático hecho de proposiciones cuyos medios de validez son diferentes por definición.

4. Del socialismo

Se lo explicaré. Poco después de ser nombrado presidente, Ronald Reagan convocó a una serie de reuniones sobre, digamos, el estado del mundo. Yo asistía a ellas como subdirector de la CIA. Cuando sus asesores empezaron a hablarle de Rusia, él les empezó a preguntar. “¿Podemos utilizar con ellos el arma nuclear?”. Los asesores, como él esperaba, lo desaconsejaron: moriría demasiada gente. Reagan preguntó entonces: “¿Ganaríamos una guerra convencional?”. La opinión general era que el ejército convencional soviético era extremadamente poderoso y que nadie podía garantizar una victoria. Entonces Reagan les preguntó que era lo que Estados Unidos tenía y Rusia no tenía. Él mismo se lo contestó: dinero. Y el dinero acabó con Rusia (...) Claro. Era simple. Sí se puso en marcha la guerra de las galaxias que salió carísima, y otras iniciativas paralelas. Aunque el proceso de arruinamiento había empezado mucho antes. Recuerdo que, según las estadísticas que manejábamos, Rusia tenía un producto interior bruto que era la mitad del nuestro. Pero estábamos equivocados. Reclutamos a alguien que nos demostró que el PIB de Rusia era una sexta parte del de los Estados Unidos (...) Yo luché contra el comunismo. Y ganamos. Ganamos la guerra fría.

Vernon A. Walters, “Ganamos la guerra fría”. Entrevista con Arcadi Espada. *El País*

1. La identificación de recorte de libertades con izquierda es una falsedad histórica en el movimiento comunista.

2. El que este Marx más completo -aun con su importante laguna- sea el leído en el siglo XXI presupone que sus lectores hayan abandonado la fe progresista en la bondad supuestamente necesaria de toda reproducción ampliada, y hasta del mismo paso del tiempo. Y el que los marxistas del siglo XXI se den cuenta de la laguna que presenta incluso ésta que es la mejor de las lecturas presupone que hayan abandonado también la fe hegemónica en la racionalidad de lo real (que vaya usted a saber lo que significa, dicho sea de paso). El asunto real que anda por detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en vivir otra cosa

3. Sociedad socialista es para ella [Ágnes Heller] universalización igualitaria de situaciones dadas en la sociedad burguesa. Si eso es

conservadurismo (incapacidad de crear situaciones nuevas), es que la idea de comunidad se ha de abandonar. Pero no para universalizar la atomización media burguesa, sino para universalizar la comunidad, para hacer lo que Heller considera imposible: que la sociedad (universal) sea comunidad. Y claro que eso apunta a cierto humanismo (frente a *idola tribus*).

4. El irracionalismo del siglo XX se enfrenta con construcciones e instituciones racionales (en sentidos y grados varios) de mucha entidad, señaladamente: la ciencia moderna, consolidada a lo largo de cuatrocientos años por el hecho de haber mostrado su capacidad de sobrevivir al cambio de los sistemas sociales mientras no se colapse la producción industrial; y el amplio intento de organizar racionalmente la sociedad que es el socialismo. Ese paralelismo histórico del socialismo y ciencia no es de por sí más que un hecho significativo, no una prueba de nada. Por eso no basta para determinar inequívocamente la complicación concreta de las actitudes políticas e ideológicas. Pero, de todos modos, no es infrecuente encontrar, en la polémica ideológica, los motivos anticientificistas estrechamente entrelazados con los antisocialistas (por ejemplo, en la forma siguiente: se imputan a la “ciencia” -mencionada ambiguamente, sin distinguir entre el hecho social ciencia y la logicidad científica- los fenómenos de alienación característicos de su existencia burguesa, luego se registra la continuidad del socialismo con la ciencia moderna en el plano de la historia de las ideas y se implica o se explicita al final la recusación de una y otro).

5. Tal vez porque yo, a diferencia de lo que dices de ti [Xavier Folch], no esperaba [en agosto de 1968] los acontecimientos, la palabra “indignación” me dice poco. El asunto [la invasión de Praga] me parece lo más grave ocurrido en muchos años, tanto por su significación hacia el futuro cuanto por la que tiene respecto de cosas pasadas. Por lo que hace al futuro, me parece síntoma de incapacidad de aprender. Por lo que hace al pasado, me parece confirmación de las peores hipótesis acerca de esa gentuza, confirmación de las hipótesis que siempre me resistí a considerar.

La cosa, en suma, me parece final de acto, si no ya final de tragedia.

6. No menos increíble era [...] la idea del socialfascismo. Me he traído copiada la afirmación central de Stalin sobre el socialfascismo, esto es, la hipótesis de que los partidos socialdemócratas son partidos fascistas, son fascismo, porque leída hoy parece increíble. Pero eso ha sido doctrina oficial. El trazo

central, escrito por Stalin en la época del VI Congreso de la Internacional, dice así:

“No es verdad que el fascismo sea la organización militante de la burguesía sólo; es la organización militante de la burguesía basada en el apoyo activo de la socialdemocracia. El fascismo es la estructura política común a esos dos organismos fundamentales: la socialdemocracia y la burguesía. No son opuestos sino gemelos”.

Si se tiene presente que los muertos por el nazismo de la socialdemocracia, sin llegar probablemente a los 350.000 muertos comunistas de Alemania bajo el nazismo, deben rozar, según los cálculos más verosímiles, los 250.000, esto verdaderamente pone los pelos de punta. Aparte de que también pone los pelos de punta que entre marxistas se haya podido tolerar que el nombre de un partido “socialdemocracia”, y el nombre de una clase social, “burguesía”, aparezca en el mismo plano de análisis como “organismos fundamentales” ambos. Verdaderamente era un insulto para el cerebro de los marxistas de la época, pero es evidente que encajaron el insulto.

7. Aunque tal vez Stajanov sea un héroe, los stajanovistas fueron pronto una pandilla de esquirols hablando en plata obrera, ayudantes de la naciente política social, encubridores de la contradicción entre la retórica del “hombre nuevo” (del *citoyen* decía Marx) y el continuado imperio de la economía política (del *homme* decía Marx). Así se reprodujo “la sofística del estado” (Marx). No hay humanidad nueva en serio mientras haya mercancía. Hay sólo, mientras tanto, la relativa nueva pobreza de la vanguardia revolucionaria, novedad voluntarista, no básica.

8. En Lukács, como en cualquier comunista inteligente, crítica del estalinismo es autocrítica, porque no es sensato creerse insolidario de treinta años del propio pasado político, aunque uno tenga sólo veinte.

9. El estalinismo ha sido una *tiranía* sobre la población soviética, una *tiranía asesina* sobre el proletariado soviético y conservar la nostalgia de eso es estúpido y criminal.

10. La teoría leninista no implicaba, desde luego, que el proletariado tuviera que delegar en el partido el ejercicio de la dictadura de clase. Pero la práctica de los leninistas -y muy frecuentemente también la sototeoría ideológica destinada a justificarla- realizó esa implicación. Por todo ello este elemento de la regeneración

checoslovaca que parece deprimir a observadores lejanos mal informados y entusiasmo, en cambio, a los socialistas de Checoslovaquia, esta veracidad del PCCh que redundaba en consideraciones de alcance teórico, merece ser entendida como la primera autocrítica general y auténtica, no retórica, del leninismo.

11. Marx parte de la convicción muy pesimista, a saber, que en el momento de construir una sociedad socialista el capitalismo habrá destruido completamente la relación correcta de la especie humana con el resto de la naturaleza (entendiendo por “correcta”, pragmáticamente, la relación adecuada para el sostenimiento de la especie). Y entonces asigna a la nueva sociedad la tarea -dice literalmente- de “producir sistemáticamente” este intercambio entre la especie humana y el resto de la naturaleza, entendiendo como básica ley reguladora de la producción en una forma adecuada a lo que llama (con un ideologismo muy de época, que todavía hoy perdura en giros como “psicología evolutiva” etc) “pleno desarrollo humano”. La sociedad socialista queda así caracterizada como aquella que establece la viabilidad ecológica de la especie.

12. En la tradición socialista se llamaba socialismo a una determinada forma de vida. A partir del estalinismo y durante muchos años -yo recuerdo cuando lo hacía- hemos usado “socialismo” para significar *sólo* la obtención de algunos instrumentos de los que creíamos que era el socialismo; por ejemplo, estatalización económica, etc. La misma palabra “socialismo” ha quedado prácticamente afectada en ese período.

13. Es muy claro que todo socialismo normal tiene que ser partidario de la democracia, mientras sea necesaria la organización política de la vida cotidiana, pero, por otra parte, un auténtico socialista tampoco puede ser un adorador de la democracia. La democracia es una forma de organización política, es decir, una forma de Estado, en sentido estricto, y a mí me parece que el socialismo radical, el socialismo en serio, tiene que conservar suficiente parentesco con el anarquismo, como para no considerar bien absoluto ninguna forma de Estado político, de Estado en sentido estricto.

14. La tesis que identifica la clase obrera con su estado -tesis tan cómoda para los burócratas y tan atractiva para el dogmatismo de izquierda o de derecha- es, por su falta de análisis previo, mera mística (izquierdista o derechista) o mera hipocresía (burocrática),

ausencia de todo ejercicio de las categorías de la reflexión. No hay identidad metafísica entre el proletariado y su estado. Si la hubiera, no se ve por qué habría que desear la extinción del estado proletario. Y como no hay tal identidad, la clase ha de ponerle bozal a su propia Bestia: ha de imponerle la legalidad socialista. El poder político -según la teoría marxista- es un mal, aquí y donde sea. Mientras hay Estado, el desprecio de la juridicidad socialista, aunque se crea revolucionario, es en realidad, a la corta o a la larga, complicidad con la Bestia.

15. Todos esos elementos componen también los “graves problemas del campo socialista y de la estrategia anti-imperialista”. No me hago la ilusión de que nadie los pueda resolver en una “hora” determinada, y menos en una hora negra. Pero si el movimiento socialista es de verdad un movimiento, no un espectacular calambre, eso no tiene por qué asustarle. Una de las sátiras con más gracia entre las que se han hecho del movimiento comunista es aquella de José Bergamín que lo presenta como un pelotari pedante y cabezota al que la tenacidad -muchas veces, acaso, petulante y subjetivamente necia- le permite no cansarse nunca de devolver al muro la pelota de la historia. O lo que él cree ser la pelota de la historia. En suma, no cansarse nunca. Ni impacientarse, por lo tanto, sino saber que la impaciencia, que en un determinado momento puede ser revolucionaria, mucho más frecuentemente tiene una naturaleza subjetivista y reaccionaria, como el impaciente odio orteguiano y las calendas griegas de la utopía clásica.

16. En las frases 1ª y 3ª la maquinaria -y, en general, el “proceso social de producción”- es inocente. En la 2ª se expone en qué consiste el vicio capitalista. Pero ¿capitalista sólo? ¿No es igualmente un mal la dependencia de la fábrica aunque sean dueños de ella el estado o la colectividad? Sí. Lo malo es la dependencia, la cual se basa en la parcialización doble del obrero. Esto sería, pues, lo específicamente capitalista. Luego la URSS lo es.

17. Como lo ha mostrado la historia de la IIIª [Internacional] también para el socialista sincero existe el riesgo de que, por no dejarse asimilar pasivamente, caiga, obligado por la estrategia de luchar dentro del sistema, en un entusiasmo de los medios que le impida atender a su profunda exterioridad. Esa fijación en los medios tiene el riesgo de dar como fijo el medio en el cual esas herramientas se

aplican

18. Una política comunista racional no tiene que hacer construcciones de ésas, y menos que nunca hoy [1977], en medio de la crisis teórica y de la perplejidad práctica del movimiento. Lo que tiene que hacer es situar bien claro y visible el principio revolucionario de su práctica, el “ideal” por decirlo con la más “curioso”, ética y pre-marxista de todas las palabras que hacen al caso. Lo científico es saber que un ideal es un objetivo, no el presunto resultado falsamente deducido de una cadena pseudo-científica de previsiones estratégicas. Lo científico es asegurarse de la *posibilidad* de un ideal, no el empeño irracional de demostrar su existencia futura. Y lo revolucionario es moverse en todo momento, incluso en situaciones de mera defensa de lo más elemental, del simple pan (como en la presente crisis económica) teniendo siempre *consciencia de la meta* y de su radical alteridad respecto de esta sociedad, en vez de mecerse en una ilusión de transición gradual que conduce a la aceptación de esta sociedad.

Esa posición política tiene dos criterios: no engañarse y no desnaturalizarse. No engañarse con las cuentas de la lechera reformista ni con la fe izquierdista en la lotería histórica. No desnaturalizarse: no rebajar, no hacer programas deducidos de supuestas vías gradualistas al socialismo, sino atenerse a plataformas al hilo de la cotidiana lucha de las clases sociales y a tenor de la correlación de fuerzas de cada momento, pero sobre el fondo de un programa al que no vale la pena llamar máximo porque es único: el comunismo.

19. A la luz de esto [Marx: *Manuscritos económicos*] la superación consta de (a) “desarrollo universal de los individuos”, que es negación del “aislamiento completo” en esa división del trabajo, en ese intercambio; y b) de “subordinación de su producción social”, que deje de existir como “natural” y “externa”. Esto recupera lo personal del estadio 1 (dependencia personal, ya no *naturwüchlig*), que es retrocaptación de la alienación, y de lo universal de la producción poco dividida, ahora superada en la universalidad de la cultura de las capacidades. En conjunto es la “libre individualidad”. Y éste es el comunismo de Marx. Viene de 1845 y está aquí, doce años después

20. Pero, en todo caso, los nueve puntos que toca ese texto [el programa de acción del PCCh] (dividido en cuatro grandes secciones) son todos científicos y crítico científicos, y ni uno sólo es

filosófico en el sentido de la pregunta. Independientemente de su valor, en algunos casos muy notable, no hay esfuerzo *científico* así en ningún país ni en ninguna otra orientación del movimiento marxista contemporáneo.

Lo que pasa es que una cosa es gritar “¡Teoría, teoría!” como “¡thálassa, thálassa!” los griegos de Jenofonte, y otra echarse a navegar de verdad, hacer ciencia en serio.

21. Creo que, lejos de estar en puertas la solución de los problemas a que alude la pregunta, la nueva crisis del movimiento socialista y del marxismo no ha hecho más que empezar [1969], o no ha llegado aún a su culminación. Pasarán cosas peores.

22. Pocas cosas han hecho tanto daño a la consciencia socialista, como la negativa a aplicar a la experiencia socialista misma las categorías crítico-analíticas de Marx. El no reconocer aquella contradicción -reveladora de que, en efecto, se habían tenido “ilusiones heroicas” en el sentido de Marx- determinó una falsedad social que sólo el centralismo burocrático podía mantener en pie y hacer funcionar, mediante la propaganda y la policía. Me parece que esto es lo esencial de lo que vio Trotski, aunque creo que su formulación no fue de mucha eficacia científica.

5. Del bien

No es ético vivir en la esfera metafísica. Esta esfera es inalcanzable para el yo empírico. En consecuencia, conduce a fracasos heroicos y deja señales de confusión moral. El dolor de la realidad no puede ser silenciado por una nostalgia interna de lo

inalcanzable, o situando el camino de uno en una existencia elevada. No hay ningún salto.

Carta de Lukács a Béla Balázs, 1918: Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Vida, pensamiento y política*.

1. Confucio es un consecuente cosmopolita que no concede valor substancial a la pertenencia del hombre a grupos étnicos o nacionales:

“He sabido que el príncipe de Ts’u ha perdido su arco; sus seguidores le pidieron que enviara a por él. El príncipe respondió: - El rey de Ts’u ha perdido su arco; un hombre de Ts’u lo encontrará, ¿Por qué buscarlo?”

Confucio lo supo y añadió:

-“Vale más decir: un hombre ha perdido su arco y un hombre lo encontrará. ¿Por qué añadir Ts’u?”

2. No hay necesidades radicales, salvo en un sentido trivial. En general, la especie ha desarrollado en su evolución, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y sus necesidades. Hemos de reconocer que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos biológicamente la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada.

3. En el desánimo perceptible entre antiguos intelectuales de izquierda europeos está de moda separar por completo la política de la ética. Una discusión como la promovida por la Global Tomorrow Coalition [años ochenta del siglo XX] muestra con sencillez que la política no es sino una ética (buena o mala) pública, colectiva. Por eso las cuestiones de política ecológica tienen dos caras, la descriptiva, la científica y la ética o política.

4. Como lo muestra el final, la resonancia política de estas observaciones es la valoración de estas instancias irracionales y la declaración de quiebra del universalismo religioso y el internacionalismo político. Pero la verdad es que no se ve porqué el universalismo y el internacionalismo no podrían ser adquisiciones de nueva identidad. Seguramente hay mucha más distancia evolutiva entre la vieja identidad filogenética y la primera identidad “asociativa” o de neocórtex que la que pueda haber entre dos de éstas, como son la religiosidad tribal y la universal, el nacionalismo y el internacionalismo, la identidad particular y la específica.

5. Es la falacia naturalista lo que está detrás, el deductivismo o mecanicismo: las causas “capitalistas” no habían tenido efecto demagógico sin las vacunas y sin los fertilizantes. Todo habría sido arreglado por la “mano invisible”, por el dios de la colmena de Mandeville. *Eso es lo que hay que evitar*. Política es ética.

6. Creo que hay que recuperar *aspectos* de la cultura cristiana, tales como el odio a la soberbia, el pecado original, etc. porque al fin y al cabo el hombre es una especie más del planeta y de las más peligrosas para el planeta. No es una “boutade”: hay que recuperar las ideas revolucionarias. De la misma manera que hay que olvidar al Hegel de la “negación de la negación” o aquello de que hay que empeorar al máximo para luego mejorar .

7. La nacionalización de la política es uno de los procesos que más deprisa pueden llevarnos a la hecatombe nuclear. El internacionalismo es uno de los valores más dignos y buenos para la especie humana con que cuenta la tradición marxista. Lo que pasa es que el internacionalismo no se puede practicar de verdad más que sobre la base de otro viejo principio socialista, que es el de la autodeterminación de los pueblos.

8. Lo político-moral es siempre decisivo, lo económico es lo básico.

9. [Marxistas y teólogos] más o menos inconsciente, “onírica” (Marvin Harris) o ideológicamente, están contra el orden natural en su aspecto ético, contra la ética del orden natural. Los teólogos la consideran fruto del pecado original, los marxistas la consideran injusta. Unos y otros deberían considerar oprimidos no sólo a los australopitécidos hipotéticos, sino también a los cerdos, a las gallinas y a las vacas y terneras. La gracia estará en desarrollar esa condena y esa oposición a la naturaleza con cautela, para no ser destruidos: *natura parendo vincitur*.

10. El filósofo político que pretenda afirmar que no hay tensión entre libertad e igualdad no ha salido del siglo XIX; francamente, está todavía viviendo las ilusiones del siglo XIX.

11. Si hay que revisar los valores abundancia y superabundancia, entonces habrá también que revisar el valor desigualdad. Sería una relación directa. Al que habla de austeridad habría que responderle exigiendo igualdad desde una perspectiva radical y no de beneficencia o caridad.

12. No se puede lapidar al tribuno de uno mismo mientras se ayuda a entronizar al rey de los demás.

13. La falacia naturalista según la cual los valores objetivamente fundados son los naturales, posibilita una reaparición de la utopía más burda de superación de la alienación.

14. En mi opinión [...] esto conlleva un corolario para el militante de izquierda en general, obrero en particular, comunista más en particular: el ponerse a tejer, por así decirlo, el tener telar en casa: no se puede seguir hablando contra la contaminación y contaminando intensamente. Hace todavía quince años supongo yo que semejante declaración en un individuo de formación de izquierda marxista, habría sido considerada como síntoma seguro de que había enloquecido. A la vista de los resultados de una línea sólo politicista, leninista pura, me parece que hoy se puede decir que una cosa así es expresable sin necesidad de ser sospechoso de insania. La cuestión de la credibilidad empieza a ser muy importante, y conseguir que organismos sindicales, por ejemplo, cultiven formas de vida alternativas me parece que es no tanto ni sólo una manera de alimentar moralmente a grupos de activistas sino también un elemento que es corolario de una línea estratégica.

15. La idea del bien tal como puede concebirse hoy es la pura negación del mal presente. Y entonces, si no se remite al futuro, resulta que no tiene más contenidos imaginativos que el pasado. Y así es, “involuntariamente”, regreso histórico.

16. Es la falacia naturalista lo que está detrás, el deductivismo o mecanicismo: las causas “capitalistas” no habían tenido efecto demagógico sin las vacunas y sin los fertilizantes. Todo habría sido arreglado por la “mano invisible”, por el dios de la colmena de Mandeville. *Eso es lo que hay que evitar*. Política es ética.

17. Creo que hay que recuperar aspectos de la cultura cristiana, tales como el odio a la soberbia, el pecado original, etc. porque al fin y al cabo el hombre es una especie más del planeta y de las más peligrosas para el planeta. No es una “boutade”: hay que recuperar las ideas revolucionarias. De la misma manera que hay que olvidar al Hegel de la “negación de la negación” o aquello de que hay que empeorar al máximo para luego mejorar .

18. Las melancolías de la alienación sólo son filosóficas para el intelectual. No para el obrero parado.

19. Sectarismo no es ser pocos: es poner la integración de grupo por encima de las necesidades generales del movimiento,

20. La democracia es una forma de gobierno, de dominio político de clase. El preferirla a otras formas de gobierno es una cuestión de juicio relativo. Pero como todavía se han cometido abusos más graves en nombre de la insuficiencia de la democracia -desde Stalin hasta Pinochet pasando por Hitler, Mussolini y Franco-, conviene no pasar precipitadamente de la justa relativización teórica de la democracia a la subestimación del margen de vida y acción que ella permite a las clases subalternas. De todos modos, ese margen de acción se debe más al liberalismo que a la democracia, según lo aprendimos de don José Ortega y Gasset los españoles de mi edad.

21. Por comprensibles que sean las emociones que inducen a la condena romántica de la operativa ciencia moderna y al aprecio de la sabiduría especulativa y contemplativa, y por valiosas que sean en muchos análisis y muchas descripciones particulares las obras de los filósofos aludidos, sobre todo las de Heidegger, la filosofía romántica de la ciencia o el desprecio sapiencial del mero conocimiento operativo o “instrumental” no es seguramente, un “vehículo” adecuado para salir de la intrincada selva de nuestros problemas. La filosofía romántica del conocimiento y de la ciencia -en el sentido muy general en que esa tradición se considera aquí- se basa en un paralogismo que daña irreparablemente su comprensión del asunto. Ese paralogismo consiste en confundir los planos de la bondad o maldad práctica con la epistemológica. Pero precisamente la peligrosidad o “maldad” práctica de la ciencia contemporánea es función de su bondad epistemológica. El querer ignorar que la maldad de la bomba de neutrones se debe a la bondad de la tecnología física y pretender que hay otro saber mejor, más profundo, del universo físico, no tendría potencialidades malas es querer ignorar el dato principal de la problemática en discusión. Este mal holismo romántico, mezcla de restos de un intelectualismo ético que se ignora a sí mismo y de emociones éticas y religiosas sin dudas buenas en sí, es un modo de huir de la percepción del trágico dilema de la cultura científica. El mito del Génesis acerca del árbol de la ciencia, al menos en la forma en que lo gustó y acentuó Kant, tiene sin duda más verdad que la filosofía romántica de la

ciencia: es el buen conocimiento el que es peligroso y quizá tanto más cuanto mejor.

22. El papel de la consciencia en Marx: ella es el sello del Bien.

6. Del instruir

(...) Cuenta Machado que cuando un padre le decía a Juan de Mairena: “-¿Le basta a usted ver a un niño para suspenderlo? [...] Mairena contestaba, rojo de cólera y golpeando el suelo con el bastón: ¡Me basta ver a su padre!”. ¡Dorados tiempos de la Instrucción Pública!

Rafael Sánchez Ferlosio, *La hija de la guerra y la madre de la patria*, p.115.

Mis alumnos dicen que no quieren que sus interpretaciones se parezcan a las de los maestro que admiran, pero yo les digo que les copien. ¿Qué hemos hecho nosotros nuevo? Acercándonos a los otros es como muchas veces encontramos las puertas que nos llevan a ser auténticos. Decir que está mal copiar es como decir que está mal tener amigos.

Maria Joao Pires (2003).

1. Pero al principio, estuvo y está la acción. Tanto para llegar directamente, donde ello sea posible, a una organización de la

enseñanza del investigar y de las profesiones que rompa con la contaminación ideológica hegemónica de hombres y eternizadora de una división del trabajo ya innecesaria, cuanto para acelerar, donde eso sea lo históricamente viable, el proceso de autodisolución de la tradición clasista mediante el poder de los trabajadores, lo primero es plantear acertadamente la fase previa: luchar contra la yugulación del empuje de los pueblos hacia el conocimiento -posibilitado por la producción moderna- y contra los intentos de esterilizarla mediante la estratificación aparentemente técnica, pero en realidad inteligentemente clasista, que intentan implantar las reformas universitarias de todos los países del capitalismo más o menos avanzado, incluso el nuestro. Los pueblos tienen que seguir llegando, acrecentadamente, a la enseñanza superior y tienen que impedir que los fraccionen jerárquicamente en ella. Por esa vía seguirá agudizándose la contradicción entre las presentes relaciones de producción y las fuerzas productivas ya en obra. El movimiento estudiantil tiene, seguramente, muchos otros campos de acción. Pero para que las demás luchas den resultados importantes es esencial que se muevan sobre aquella contradicción de fondo.

2. Es verdad que hay que evitar la frecuente confusión burocrática de lo público con lo estatal (e incluso central) y de la universalidad específica con la simple generalidad acumulativa y uniformizadora. Pero, evitada esa confusión, que no suele esgrimirse glorificadamente, hay que denunciar la otra, que sí que es un procedimiento habitual de dorar la mercantilización y la idiotización (eth. ut supra) de la enseñanza. Ninguno de los bienes culturales y espirituales para cuya preservación (¡qué poco es preservar!) se afirma la necesidad de la enseñanza privada tiene por qué perderse en un sistema educativo integralmente público, colectivo, no dominado por sectas ni por subdirecciones -ni menos por tenderos sueltos- sino por la colectividad, de tal modo que el tronco gratuito y obligatorio del sistema contenga asegurado lo general y permita que de sus nudos nazcan las ramas de la particularidad (pero *todas las ramas*, no sólo aquellas en las que anidan, parasitando al tronco, las imponentes aves de presa y la desastrosa bandada de gorriones subalternos y conformistas que, dejando a un lado las pocas golondrinas incapaces de hacer verano, monopolizan hoy la selva privada). El gigantesco despilfarro que supone ese monopolio es, precisamente, una de las causas de la insuficiencia material del sistema público de enseñanza.

3. La asociación de ideas [asociación de Marx entre asalariados de

empresas teatrales y asalariados de empresas educativas] tiene su punta. ¿Qué profesor no se ha sentido más de una vez histrión dando clase? Seguramente sólo el más ingenuo.

4. *Una enseñanza pública* es el único marco institucional adecuado para realizar los valores enunciados: sólo una institución pública, propiedad y expresión de todo el pueblo, puede ser realmente igualitaria; sólo si se da en ella, con igualdad de derechos, toda la pluralidad ideal y cultural de la sociedad puede ser la enseñanza realmente aconfesional, espiritualmente libre; sólo si verdaderamente es del pueblo puede ser democrática en su planificación y en su gestión. El carácter público de la enseñanza es una condición de su libertad, su igualitarismo y su democracia.

“Pública” quiere decir del pueblo, no de la administración. La naturaleza pública del sistema de enseñanza no debe excluir el derecho de cualquier ciudadano o grupo de ciudadanos a fundar sus propias escuelas. El estado, supuestos ciertos requisitos técnicos, no debe rechazar y discriminar los resultados profesionales, científicos y culturales de esas enseñanzas privadas.

La publicidad de la enseñanza, ya en esta misma sociedad, no es una cuestión de monopolio, sino de oferta pública suficiente: se trata de garantizar la posibilidad de que todo ciudadano acceda a una enseñanza igualitaria, libre y democrática, o sea, pública. Ningún medio público de financiación debe destinarse a la enseñanza privada. Los principales centros de éstos son, por lo demás, propiedad y servicio de las clases explotadoras, las cuales no necesitan ayuda alguna para mantenerse en posiciones de privilegio en todos los aspectos de la vida.

5. Hay que recordar, sin duda, que el parasitismo de los modestos animadores socioculturales no es el de más peso, ni siquiera en el ámbito de financiación del manirroto Ministerio de Cultura y de las administraciones autonómicas en busca de prestigio. Las juergas rituales de las mafias intelectuales en que consiste la mayoría de los congresos y otros circos parecidos son bastante más caras. Desde los padrinos del mundo académico hasta el maestrillo a dos velas, todos o casi todos somos hoy beneficiarios de una inversión inútil que nos convierte en parásitos. A menudo en parásitos muy ridículos.

6. Privaticidad es limitación. Sólo puede confundirla con la libertad el que entienda ésta de un modo puramente negativo, por vía de pura remoción, como un asceta yermo que nunca hubiera oído

hablar de mística. En el campo educativo entender la libertad como mantenimiento a ultranza de la integración, de la homogeneidad interna de los grupos ideológicos (y *sociales*, se sepa o no) de ciudadanos, es confundirla con la oclusión, por así decirlo, endogámica, con la condena a no superar nunca la idiotez (en sentido etimológico, o sea, pedante, con objeto de mantener la buena educación y probar la buena crianza que le dieron a uno, sucesivamente, maestros, catedráticos y PNN de la enseñanza pública) que ignora la universalidad implícita en la conciencia de los hombres.

7. No se trata de creer -pasando a la universidad- que lo que concretamente ocurre en un aula de mecánica, por ejemplo, sea todo y siempre transmisión de conocimientos y ejercitación en el investigar, mientras que en un aula de ética todo haya de ser producción de hegemonía para las clases dominantes. En el marco de la formación social capitalista y de su organización de la enseñanza es probable que en ambas aulas se produzca o transmita ideología de consolidación hegemónica, aunque no sea más que por la discriminación clasista del reclutamiento de la población académica y por los principios jerárquicos de la dialéctica en acto. El mismo marco cultural de la disciplina más “apolítica” -de la mecánica, por seguir con el ejemplo- puede bastar para cargar ideológicamente su enseñanza convirtiéndola, por ejemplo, en transmisora de conservadurismo positivista.

Pero, reduciendo el problemas a sus elementos esenciales, se puede decir que lo incompatible con el estadio superior del socialismo es la función histórica principal de la institución universitaria, la “enseñanza de la cultura”, la producción y reproducción institucional del dispositivo hegemónico, de las creencias dominantes, del consenso, del mando cultural o moral, de los elementos o factores no inmediatamente políticos del poder. Y el ejercicio de esa función en las condiciones dominantes del capitalismo es incompatible incluso con la transición socialista, con el estadio inferior del socialismo.

8. No es cosa sólo de ignorantes sino también de intelectuales el cultivar la tendencia de hablar sin haber estudiado antes mucho las cosas. Una grandísima parte del negocio cultural contemporáneo, mucho más que en otras épocas, a causa de la potencia de los medios de difusión, es pensamiento insuficientemente basado en conocimiento, y a menudo también se cruza, en el caso de los intelectuales, con ambiciones o voluntades de poder o simple

vanidad que empujan a poner en primer plano algo que no hayan dicho los colegas.

9. Esto [los problemas de la transmisión del conocimiento entre sectores desfavorecidos], cuando se tiene experiencia directa, yo he tenido bastante durante muchos años, puede causar angustia. Me acuerdo una vez en la escuela de alfabetización de adultos de Can Serra, en Hospitalet [Barcelona], en que trabajamos bastantes personas, cada una en un campo. Aunque no soy un economista realmente, pero como soy de la Facultad de Económicas, me pidieron que hiciera una especie de alfabetización económica de un público que eran, sobre todo, inmigrantes jóvenes y bastante recientes. Algunos todavía no habían encontrado trabajo. Era antes de la crisis, antes de que estallara lo grueso de la crisis. Era el 75, 76, ya en crisis pero sin que fuera tan visible como ahora. Entonces, en una de las sesiones en que tenía que explicar qué son las crisis cíclicas capitalistas y si la crisis en que entrábamos con el petróleo era una crisis cíclica o no lo era, cuando llevaba algo así como quince minutos explicándolo, una chica joven, una madre de familia, pero muy joven, también recién inmigrada, extremeña, me dice “¿Y por qué ahora que empezamos a estar mejor el gobierno habla de crisis?”. Esto, que podría hacer reír a algún pedante universitario, pensando que esta señora no entiende nada, es una patética muestra de hasta qué punto está indefensa para entender lo que pasa la mayor parte de la población. Para esta chica recién llegada, que acababa de encontrar trabajo, que había encontrado un piso en Can Serra hacía muy pocos meses, pues ahora empezaba a estar mejor, porque todo el primer año de inmigración había sido un infierno, buscando piso, buscando trabajo, viendo donde dejar el niño, el marido buscando trabajo, buscando piso, y ahora, decía ella, “que empezamos a estar mejor”, desde la limitación de su punto de vista particular. Y eso lo decía después de llevar quince minutos hablando de crisis cíclicas.

10. En cuanto al problema de los cursos comunes a todas las secciones de la facultad de letras, puede contemplarse del modo siguiente desde el punto de vista de la sección de filosofía:

a) Los cursos comunes contienen la enseñanza de algunas disciplinas instrumentales útiles para el estudiante de filosofía: el griego y el latín;

b) aparte de eso, suponen meramente una ampliación de la cultura general del estudiante.

Parece de sentido común afirmar que una facultad no tiene como función promover la cultura general, porque ésta puede

conseguirse leyendo y asistiendo a cursos de varias facultades. Queda la utilidad de latín y griego, imprescindible para la lectura de los clásicos (como el alemán, el inglés o el francés, por lo demás). Pero existe una sección de clásicos y otras de filología románica y germánica. Por eso, los dos cursos de comunes podrían suprimirse como tales; los estudiantes, según su inclinación, podrían enriquecer su cultura general por su cuenta (unos con orientación cosmológica, otros con orientación histórica), dejando de ser tratados como niños a los que se reglamenta hasta la cultura general; y los dos años podrían ya ser una propedéutica filosófica, con lo que los últimos quedarían libres para verdadera iniciación en la investigación.

Para asegurar académicamente que los estudiantes disponen de un conocimiento mínimo de materias instrumentales bastaría con introducir en el tercer año de estudios (cualquiera que fuera el curso en el cual cada estudiante estuviera matriculado, excepto 5º), un examen que versara por lo menos sobre griego, latín (traducción de clásicos) y una disciplina necesaria para leer rectamente filosofía moderna, a saber, el análisis matemático clásico, hasta el cálculo infinitesimal suficiente para entender bien la mecánica clásica. Cada estudiante debería poder preparar ese examen durante tres años y a su gusto, escogiendo los profesores que le interesaran de clásicas y de matemática. O sea, también para su preparación en materias instrumentales, igual que por lo que hace a la cultura general, el estudiante de filosofía debe ser tratado como un adulto responsable. Lo único que debe controlar la Sección es si el estudiante, en su tercer año de estudios, es o no capaz de leer y entender los clásicos filosóficos.

11. El principio 16, el del “cuerpo único de enseñantes” se tiene que volverse discutir, porque, a pesar de su sentido democrático radical, acertadísimo, contiene la palabra “cuerpo”, lo cual implica la concepción de todos los enseñantes como funcionarios, contra algunas alusiones del mismo folleto y contra otros abundantes textos del P[SUC] y de movimientos y organismos de masas (ejemplos: Coordinadora Nacional de PNN de Granada, 1972 (...) etc) todos los cuales se pronuncian contra el principio administrativo y por la concepción laboral de la relación enseñante-centro. Se podría sustituir “cuerpo único de enseñantes” por “status único de los enseñantes” o “status único de enseñante”.

12. No es que intervengan ustedes mucho, desde luego. Eso de que intervengan muy poco no lo digo por acusarlos, al contrario,

pero da la impresión de que se aburran ustedes mucho, porque si no algo hablarían, si no se aburrieran demasiado. Entonces, y dicho sea sin ninguna agresividad, acuérdense de que aquí no se pasa lista nunca. Si a mí me dejaran no ir a donde me aburro, desde luego no iría nunca, y si no se aburren, intenten seguirlo un poco e intervenir más. Una de dos.

7. Del leer

Cuando pienso en un gesto de integridad y honestidad, me doy cuenta de que no he conocido nada comparable a la entrega de Frege a la verdad. Toda la obra de su vida estaba al borde de su finalización, gran parte de su labor había sido ignorada en beneficio de hombres infinitamente menos capaces, su segundo volumen iba a ser publicado, y al descubrir que su supuesto fundamental era erróneo respondió con gran altura intelectual y enterrando claramente todo sentimiento de desilusión personal. Era algo casi sobrehumano y una elocuente señal de aquello de lo que son capaces los hombres cuando está entregados al trabajo creador y al conocimiento en lugar de a los más burdos esfuerzos por ganar preeminencia sobre los demás y ser conocidos.

Bertrand Russell

Para mí hay cierta ironía en el hecho de que, al cabo de los años, el hombre sobre cuyas ideas filosóficas me he dedicado a reflexionar durante gran cantidad de tiempo fuera, al menos al final de su vida, un racista virulento, concretamente antisemita [...] Sus diarios muestran que Frege fue un hombre de opiniones extremadamente derechistas, opuesto implacablemente al sistema parlamentario, a los demócratas, a los liberales, a los católicos, a los franceses y, por encima de todo, a los judíos, de los que pensaba que debían ser privados de derechos políticos y, preferiblemente, expulsados de Alemania. Me quedé profundamente impresionado porque siempre había admirado a Frege por ser un hombre absolutamente racional.

Michael Dummett

1. Desde luego que no existe la objetividad absoluta; pero cuando se hace análisis -de lo que sea- es bueno aspirar a ella. La manera más natural de realizar en alguna medida esa aspiración consiste en no imaginarse que uno piensa en política (y no sólo en política)

sin depender de valores, pero intentar explicitar éstos para que sea posible alguna separación entre ellos y el análisis.

2. Cuando se habla de los “temas universales” de las grandes obras, ¿no se aludirá también a esa estructura de ellas, polivalente, susceptible de varias distintas contemplaciones, todas correctas al fin y al cabo? Un “tema” es “universal” en literatura no sólo porque haya sido observado en muchas partes con diversas peculiaridades de las que luego se obtiene el núcleo común: ésa es la triste universalidad del lógico que, en lo artístico, apenas puede fundar pálidas descripciones atentas sólo a rasgos poco interesantes por vulgares. El “tema universal” se obtiene en arte calando en lo individual, en lo individualísimo -el hombre- y construyendo después la historia de esa excursión vertical, encubierta en una anécdota o en una materia. Luego los otros individuos -los contempladores de la obra- repiten la operación, y llegan en su descenso hasta donde sus fuerzas lo permiten. Unos ven más capas y otros menos; unos leen de un modo, otros de otro; pero la obra interesa a *todos*: es “universal”. Tal es la gran diferencia entre *el Quijote* y una novela de aventuras sin complejidad temática.

3. Las ideologías culturalistas, que son humanísticas sólo declarativamente, pero no realmente, deben producir un sano recelo y pueden determinar el consejo que invita a ser en la cultura mejor cabeza de ratón que cola de león, mejor serio entendido en algo que frívolo deformador de varias cosas.

4. Aristocratismo cultural es no contar como máximo valor cultural la *verdad* .

5. El artista idealista no concibe más acción que la mental. Cuando descubre que ésta no sirve, decide que no hay acción, sino oración sólo.

6. En principio, creo que (dicho así, a título de testimonio) si el más reaccionario de los economistas publica un gran libro y me ofrecen traducirlo, yo no tendría inconveniente. Por ejemplo, el *Ensayo de metodología* de un ser como Friedman, para mí odioso, si no estuviese traducido lo traduciría porque es buenísimo.

No tengo por qué generalizar o imponerme a alguien; sé que, como traductor, lo haría con gusto. No porque sea ecléctico en materia de ideas, sino porque el conocimiento de un buen trabajo,

aunque sea en un campo opuesto a aquel en que yo piense, es una cosa valiosa.

7. Todo esto no ha de servir para negar que los escritores “realistas” hispánicos de los años 50 y 60 merecen gratitud y solidaridad por motivos que tienen muy poco que ver con la disputa estilística: se trata de escritores que no sólo no se doblegaron bajo la losa de la postguerra sino que incluso contribuyeron a la levantarla y hasta agrietarla; y fueron ellos mismo quienes, sin maestros ni modelos, se inventaron una tradición de lucha. Algunos llegaron a pagar cara la tensión de aquel esfuerzo. Blas de Otero es un ejemplo muy respetable de ello. Pero todos, o la mayoría, al menos en Barcelona y principalmente entre los poetas, tenían y tienen muchas más autoconsciencia literaria de la que alguna vez se vieron obligados a usar en exclusiva. Su principal debilidad estuvo en el prurito injustificado de querer llamar estilo o técnica a lo que era un valioso movimiento político-cultural que ha dado ya frutos, literarios o no. Por ejemplo, hoy las bocas seguirían estando más cerradas si esos escritores no hubieran actuado como actuaron en los años pasados.

8. Yo diría que la constante principal del trabajo de Brossa es la incorruptibilidad. Una incorruptibilidad popular, sin gestos grandilocuentes. La constante principal de la poesía de Brossa es la destrucción de falsedades. Pero es también característico de su poesía que la destrucción permita brotes de utopía, de felicidad.

9. La imperiosidad de la palabra explica la paradoja de la perfección formal de la poesía de Brossa, milagrosa y casi gratuita algunas veces, sobre todo en la inverosímil perfección de tantos sonetos suyos. Ya el mero ejercicio de metro, ritmo y acento de algunos de esos sonetos pueden poner en vilo, y uno se siente a veces ante ellos como Chaplin, según él cuenta, ante la Pavlova: con ganas de llorar por la impresión que produce “la tragedia de la perfección” .

10. El ser traductor tiene mucho de trabajo artístico y eso no se enseña, te ayudan, pero se hace uno.

11. Si cultiváramos la afición a encontrar “fechas decisivas”, hitos históricos llamativos -la caída de Constantinopla, el descubrimiento de América-, 1953 debería ser para nosotros el jalón final de un notable período en el que el teatro ha intentado una transformación de importancia. El año 1953 significaría tal final -con el consiguiente

comienzo- por ser el de la muerte de O'Neill. O'Neill ha sido uno de los grandes dramaturgos que han decidido la suerte del teatro en nuestros días. Y acaso quepa decir que él ha cargado con el mayor peso de la lucha que ha impuesto de nuevo al teatro el tratamiento de los grandes temas universales como su asunto propio.

12. Por lo demás, las naciones de habla castellana tienen la suerte de que sus escritores no hayan reconocido nunca a la Academia borbónica de Madrid la autoridad que los escritores franceses, por ejemplo, reconocieron durante siglos a la Académie Française y al léxico científico del Institut de France, hasta llegar a la definitiva momificación y muerte del francés culto -incluido el propiamente científico- a principios del siglo XX y a las consiguientes reacciones desorientadas que se pueden ejemplificar con el "franglais". Buen castellano escrito, incluido el científico, es el que escribimos los escritores castellanos y aceptan de un modo duradero las varias naciones castellano-hablantes. Así, por ejemplo, son buena lengua el castellano etimologizante de Luis de León y Góngora, el castellano italianizante de Garcilaso, el castellano extraño y hermosamente salomónico de Juan de Yepes, el castellano lleno de anacolutos de Quevedo y Gracián, la lasitud cuasi-oral del período de Ortega igual que la fuerte síncopa puramente escrita de la frase de Borges. Y me parece buen castellano -acercándome más a nuestro asunto- el 'insumo' con que los cubanos y otros castellanos de América dicen lo que en inglés se llama 'input'. De todos modos, este paréntesis vale sólo por el fuero, no por el huevo: el huevo queda cocinado con lo dicho inmediatamente antes del paréntesis.

13. Dos advertencias del traductor. 1º El alemán dispone de un término simple (*Mensch*) para el concepto de 'ser humano', y de otro (*Mann*) para el concepto de "ser humano varón". Las lenguas latinas tienen que contentarse con el derivado de 'homo', que, tratase de 'uomo', 'homme', 'hombre', etc. dice él solo, según los casos, "Mensch" o "Mann". Avergoncémonos. Y resolvamos el problema usando oscilantemente -pero sin posibilidad de confusión- 'hombre', 'varón', 'ser humano', e incluso (creo que sólo una vez) 'Homo sapiens'. 'Mujer' no tiene problema. Porque, aun cuando los alemanes disponen, también en este caso, de un matiz para nosotros desconocido -'Weib', neutro, la mujer en cuanto hembra de la especie *Homo sapiens*, y 'Frau', femenino, la mujer en cuanto compañera del (hoy degradado) 'Herr', señor-, en este caso el matiz es feudalizante y son ellos los que se tienen que avergonzar.

14. Creo que estos tres campos de significaciones de la palabra “método” están presentes en la conversación cotidiana y, por tanto, debemos tenerlos presente nosotros también, porque la lengua es un objeto vivo, al que no se le pueden prescribir demasiadas leyes. Si la lengua admite todos estos campos de significación del término, eso es un dato que no podemos alterar sino que hay que respetar, con independencia de que luego para el uso en metodología tengamos definiciones más estrechas.

15. El lenguaje poético no es inferior. Lo que pasa es que el lenguaje científico -del conocimiento en general- no lo cubre todo, deja insatisfecho. Y el poeta penetra en el vacío, estableciendo conexiones nuevas, no garantizadas porque no quieren serlo, por principio. Y las nuevas conexiones le sirven sobre todo para intentar rellenar una laguna: la del conocimiento de lo singular en general, y, en particular, el de *su* individualidad (lírica) como representante de toda la humanidad -toda ella inevitablemente insatisfecha siempre de lo que sabe garantizadamente.

16. El uso de los tecnicismos aristotélico-escolásticos acto y potencia, aunque más superficialmente que el uso del léxico de Hegel, puede tener el mismo sentido: comprender el lenguaje filosófico como descripción inexacta más o menos fecunda.

17. Doy brevemente cuenta de una pequeña peculiaridad de la traducción [Raimon, *Poemas y canciones*]: traduzco algunos valencianismos -los que más se prestan a ello- por andalucismos. Por ejemplo: traduzco *poc* por "poco" y *miqueta* por "poquito", porque son términos corrientes en Cataluña; pero traduzco *poquet*, que es catalán del País Valenciano, por "poquiyo", no por "poquito", ni por "poquillo". Quiero así incitar a mis paisanos a ver de qué modo el valenciano es, sencillamente, un catalán, igual que el andaluz es un castellano. Y quizá por causas parecidas a las que hacen que para mi oído el castellano más hermoso sea el sevillano, creo que el valenciano de Raimon es un catalán particularmente agraciado.

18. Ese paso es una indicación de la inexistencia o imposibilidad de un lenguaje hegeliano usando el del análisis o de la ontología discreta del “sentido común” o el de la ciencia (Análogo problema para pensamiento dialéctico en general). Este hecho es la causa de la repugnante terminología hegeliana- engelsiana-soviética del tipo “el hielo es y no es agua”.

19. De entre todas las posibles lecturas de *El Quijote*, entre todas las posibles lecturas de una obra con “estratos” como nuestra Tierra, y también como ella surcada de filones casi verticales, ¿hay una única lectura correcta? Los juristas llaman “interpretación auténtica” de una ley a la exposición de motivos que el propio legislador antepone a su texto dispositivo. No es frecuente la “exposición de motivos” literaria, y cuando existe es a menudo inútil: nadie puede sostener que la *única* lectura correcta de *El Quijote* es la que lo contempla como sátira; y sin embargo tal parece ser la “interpretación auténtica” del libro.

En resolución, todas y cada una de las lecturas diversas que pueden hacerse de una obra con “estratos” o capas distintas son lecturas correctas, siempre que no prescindan de ningún elemento importante del libro. Este no prescindir define y limita aquel poder leer libremente.

20. Cada vez me parece más claro el sentido ideológico de la sobrevaloración de la información: eliminar ideológicamente el trabajo.

21 La filosofía sistemática tradicional, ya sea la de Santo Tomás, ya la de Hegel, es siempre la construcción de un mundo. Quien intenta, como yo, estar en el único mundo que hay, no puede penetrar en esos otros. No hay ni lenguaje para hacerlo.

22. Lo que Marx ha dicho es que la *teoría* -no la ideología- se hace arma cuando conquista las masas.

23. Poco a poco va uno descubriendo que es más difícil saber leer que ser un genio.

8. De la polis.

Una república
de la que formen parte plantas y animales

con el piloto Heráclito de Efeso
como presidente del consejo de ministros

la sanadora Clarice Lispector
como alta magistrada del tribunal supremo

y la princesa Emily Dickinson
como defensora del pueblo

Una república
perfumada con la profundidad del trabajo
y con el sudor de los amantes
Jorge Riechmann (2002), "Programa político"

Porque si hubiera una ciudad formada toda ella por hombres de bien, habría probablemente lucha por no gobernar, como ahora la hay por gobernar, y entonces se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado...

Platón, *La república*, 347d

1. La ciencia sólo puede ser luciferina. Es lo que nos sacó del Paraíso (Kant). Lo que hay que rectificar es la política de la ciencia. Y la política en general.

2. En una declaración del c. c. [comité central] del PCE (hace años) se definía al revisionismo como la actitud que quiere siempre investigar y autocriticarse. Eso no es revisionismo, eso es el espíritu y el motor subjetivo de la ciencia misma, de lo más valioso que puede representar el intelectual como tal. El hecho de que estos rasgos se utilizaran para caracterizar el revisionismo era el síntoma de una desconfianza muy profunda respecto de la función

intelectual.

3. No se puede, por lo tanto, identificar la conciencia político-ecológica con una conciencia nostálgica que empezaría por ser ignorante al sentar, falsa y antropocéntricamente, un supuesto estadio inicial puro y favorable a la especie humana; la primera naturaleza terrestre documentada o hipotética no era nada favorable a la especie humana. Los problemas de política ecológica no son ideológicos ni se deben a una añoranza esteticista: son problemas pragmáticos. Cuando uno lamenta, por ejemplo, que los barcos petroleros contaminen burdamente las aguas en todos sus viajes de regreso (porque hacen ese viaje cargados de agua marina como lastre y la sueltan al mar, sucísima de petróleo, cuando llegan de nuevo al terminal petrolero), no lo hace principalmente por motivos de estética (por lo demás justificadísimos), sino porque la progresiva polución de los océanos perjudica a la principal fuente productora de oxígeno del planeta. Por la misma razón, y otras que se acumulan, puede uno protestar, sin ninguna sensiblería esteticista, contra los vertidos radiactivos, los cuales amenazan con crear una situación que durante siglos enfrentaría a la humanidad y a otros animales con problemas de solución hoy inimaginable.

4. Desde un punto de vista político-moral, el producto científico es ambiguo y conlleva por sí mismo un riesgo probablemente proporcional a su calidad epistemológica. No es verdad que una física nuclear practicada por científicos socialistas sea menos peligrosa que la practicada por científicos capitalistas.

5. No hay antagonismo entre tecnología (en el sentido de técnicas de base científico-teórica) y ecologismo, sino entre tecnologías destructoras de las condiciones de vida de nuestra especie y tecnologías favorables a largo plazo a ésta. Creo que así hay que plantear las cosas, no con una mala mística de la naturaleza. Al fin y al cabo, no hay que olvidar que nosotros vivimos quizá gracias a que en un remoto pasado ciertos organismos que respiraban en una atmósfera cargada de CO₂ polucionaron su ambiente con oxígeno. No se trata de adorar ignorantemente una naturaleza supuestamente inmutable y pura, buena en sí, sino de evitar que se vuelva invivible para nuestra especie. Ya como está es bastante dura. Y tampoco hay que olvidar que un cambio radical de tecnología es un cambio de modo de producción y, por lo tanto, de consumo, es decir, una revolución; y que por primera vez en la historia que conocemos hay que promover ese cambio tecnológico

revolucionario consciente e intencionadamente.

6. “Pensamiento social” es un rótulo que se tiene que entender de modo amplio, no en el sentido de la “Filosofía social” académica. La temática de la revista [*mientras tanto*] no queda materialmente especificada por esa rotulación, sino sólo el punto de vista. La música, o la literatura, o la física, etc., son también objeto de consideración por el “pensamiento social” en el sentido que nos interesa.

7. La tendencia a refugiarse en ficciones ideológicas es muy intensa, porque ideología es seguridad frente al malestar producido por la situación del movimiento.

8. Juridicidad y ley son formas del poder político. Consiguientemente, son algo que el movimiento socialista se propone superar. Pero superando el poder, no haciendo a éste el favor de liberarle de la relativa constricción jurídica, de sus formas.

9. El orden nuevo nace en el seno del viejo, en las raíces de la vida social, porque no hay una separación mecánica [...] entre la “sociedad civil” y la “sociedad política”, entre la sociedad y el estado, entre la producción y el derecho o la fuerza, entre la lucha económica y la política, entre “los hechos económicos brutos” y los hombres en su complejo total de relaciones. Y por eso mismo el tiempo histórico de los órdenes no puede ser puntual, no puede tener comienzos y finales, cesuras absolutas. La revolución no es la hora cero.

10. El capitalismo es una adición insensata a una agitación mental que lleva a la muerte. A la muerte innecesariamente anticipada.

11. Lo máximo que puede decirse es que la burguesía destruye falsedad, mundo falso, y pone mentira nueva para recubrir el mundo verdadero que ella misma ha contribuido decisivamente a ir conociendo.

12. Mientras que los elementos del sistema son potencialmente de una gran racionalidad, su regulador, el mercado, presenta rasgos esenciales de irracionalidad. No sólo en su fase heroica, en el siglo XIX: en esa época su irracionalidad reside sobre todo en su imprevisibilidad incluso a plazo breve. El mercado de los tiempos

heroicos del capitalismo se comporta con la a-racionalidad de la naturaleza: sólo funciona a fuerza de hecatombes. El mercado del bizantino capitalismo contemporáneo o monopolista revela su irracionalidad en lo que podría llamarse el “voluntarismo del mercado” o más corrientemente, “publicidad”. Poderes caprichosos gobiernan ese mercado y a través de él, el cerebro de los hombres, influidos hasta en su modo de sentir y percibir por lo que se decide en las oficinas publicitarias de las grandes potencias del mercado, sin atender a más racionalidad que la maximización del beneficio privado.

13. Kant definió el principio de una moralidad racional con su “imperativo categórico”: obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser ley general de la conducta de todos los hombres. El principio de la maximización del beneficio es precisamente todo lo contrario del imperativo categórico: es algo que no podría universalizarse sin dejar de tener sentido, sin caer en el cinismo de “todo norteamericano puede ser presidente de los Estados Unidos”.

14. Cualquier sociedad burguesa es capaz de imponer reacciones extraordinarias -heroicas, brutales, santas, crueles, etc.- en situaciones límite, sin que eso signifique superación alguna de nada.

15. La ley fundamental de la sociedad capitalista, el principio del beneficio privado (que no coincide con el del rendimiento colectivo) condena a una catástrofe a todo aquel que, sin ser dueño del opaco aparato mercantil, se atreva a dar demasiada importancia a su “tiempo libre”.

16. Si se quiere aludir ambiguamente al valor de unas libertades políticas concedidas por una alianza de notables pertenecientes a la oligarquía y con la aquiescencia o la protección incluso del generalato español, entonces la afirmación es falsa, porque no hay libertades otorgadas. Son los privilegios los que se otorgan. Las libertades sólo se pueden conquistar. No resulta fácil recordar ningún caso de libertad otorgada en toda la historia occidental desde los griegos. Privilegios otorgados, sí, abundantemente. Pero los privilegios se otorgan a individuos o a grupos reducidos. No a una clase, ni menos a la que da de sí el plustrabajo .

17. Todo el capítulo I [de *El capital*]-pero, en particular, la sección

sobre el fetichismo de la mercancía- muestra que la principal motivación de Marx en el asunto de la alienación (en la época del *Capital*) es combatir la perversidad ética del mercado. El mercado fundamenta el individualismo posesivo. Favorece un solipsista juego de caja negra. La caja negra es el astro de la humanidad.

18. Pero ¿qué diferencia a esos prohombres enriquecidos y ejemplares del aceitero homicida que no supiera que su mezcla era tóxica? No el móvil -el beneficio, la vocación capitalista, por todos legitimada, de “sacar un honrado penique” del ejercicio de su listeza- ni la moralidad: no su sistema de valores, no su cultura. Sencillamente, el empresario honrado ha tenido suerte y el empresario homicida ha tenido desgracia en el desempeño de una misma función: el complicado fondo causal último de la intoxicación española de 1981 es la necesidad capitalista de mantener lo más bajo posible el valor de la fuerza de trabajo.

No hay por qué decir eso más suavemente, ni siquiera por consideraciones prácticas: no vale la pena intentar persuadir a los empresarios privados de que es su sistema el que lleva en sí la necesidad indeterminada de esas catástrofes...

19. El general William T. Sherman, al que el ejército norteamericano considera recuerdo tan glorioso que ha dado su nombre a un célebre carro de combate, fue uno de los primeros civilizados en comprender ciertas exigencias de su cultura, y escribía en 1862 -año de un importante alzamiento de los sioux- a un hermano suyo senador: “Hemos de actuar contra los sioux con vengativa seriedad, hasta su mismo exterminio, de hombres, mujeres y niños. Ninguna otra cosa llegará a las raíces de este caso (...). Cuantos más podamos matar este año, menos tendremos que matar el año que viene, pues cuanto más veo a estos indios, más me convengo de que hay que matarlos a todos o *mantenerlos como una especie de pobres*”. La última oración, la que he puesto en cursiva, dice casi explícitamente por qué ni franceses, ni portugueses ni españoles pudieron formular semejante genocidio premeditado: hace falta la imaginación de un sujeto de la Edad de Bronce o de la Edad del Capital para llegar a esa consciencia.

20. En la Meinhof, a mí lo que me ha llamado la atención es que ella no era una intelectual: era una científica, iba en serio, quería conocer las cosas. Aunque acabara en la locura; cosa manifiesta que acabó en la locura, en la insensatez, como Meinz, como los demás, pero eran gente que iba en serio.

Por “ir en serio” entiendo no precisamente tener necesariamente ideas ciegas -la ceguera nunca es seria: es histérica, que es distinto- ni tampoco necesariamente ideas radicales. Con las mismas fórmulas teóricas de Ulrike Meinhof se puede ser perfectamente un botarate. No es nada serio, no se trata de eso. Se trata de la concreción de su vida, del fenómeno singular. No se trata de las tesis, que pueden ser, por un lado, disparatadas y, por otro, objeto de profesión perfectamente inauténtica, a lo intelectual.

21. Los indios [los apaches] por los que aquí más nos interesamos son los que mejor conservan en los Estados Unidos sus lenguas, sus culturas, sus religiones incluso, bajo nombres cristianos que apenas disfrazan los viejos ritos. Y su ejemplo indica que tal vez no sea siempre verdad eso que, de viejo, afirmaba el mismo Gerónimo, a saber, que no hay que dar batallas que se sabe perdidas. Es dudoso que hoy hubiera una consciencia apache si las bandas de Victorio y de Gerónimo no hubieran arrostrado el calvario de diez años de derrotas admirables, ahora va a hacer un siglo.

9. Del filosofar.

Si tu pensamiento no es naturalmente oscuro, ¿para qué lo enturbias? Y si lo es, no pienses que pueda clarificarse con retórica. Así hablaba Heráclito a sus discípulos.

Antonio Machado, *Juan de Mairena*

Hoy debería estar bien claro que no se podrá explicar el universo en todos sus detalles mediante una sola fórmula o una sola teoría. Y, sin embargo, el cerebro humano tiene tal necesidad de unidad y de coherencia que toda teoría de cierta importancia corre el riesgo de ser utilizada abusivamente y deslizarse hacia el mito.

François Jacob, *La jeu des possibles*.

1. La consecuencia más grave del vicio del desprecio del matiz filosófico es la falsedad de la argumentación, que se puede producir por verbalismo misoneísta o por provinciana ignorancia de las peculiaridades de ámbitos filosóficos o culturales diferentes de aquel en que vive o se ha formado el escritor.

2. No menos obligado, por otra parte, es informar al lector acerca de los supuestos filosóficos de este papel sobre *ese punto básico*. Estos son: primero, que no hay un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos; que los sistemas filosóficos son pseudo-teorías, construcciones al servicio de motivaciones no-teoréticas, insusceptibles de contrastación científica (o sea: indemostrables e irrefutables) y edificados mediante un uso impropio de los esquemas de la inferencia formal. Segundo: que existe y ha existido siempre, una reflexión acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la poiesis, la cual reflexión puede discretamente llamarse filosófica (recogiendo uno de los sentidos tradicionales del término) por su naturaleza metateórica de cada caso. Dicho de otro modo -infiel paráfrasis de un *motto* de Kant- : no hay filosofía, pero hay filosofar. Esta actividad efectiva y valiosa justifica la conservación del término “filosofía” y sus derivados.

3. Filosofar es criticar el saber y la cultura, y hacerse consciente la actitud ante el mundo y la vida, sin pretender ser demostrativo.

4. La debilidad del espiritualismo (mucho más que idealismo, como impropriamente he dicho hasta ahora) se revela en la aceptación de mitos que no sean el único mito decente, el de la supresión de todo

mito.

5. Los problemas cuya resolución sólo se puede conseguir en la práctica de la vida cotidiana son problemas siempre con muchas implicaciones metafísicas y valorativas, por regla general, salvo en sus aspectos más modestamente técnicos, no resolubles por vía positiva; positiva en el sentido en que se dice eso de las ciencias que ponen sus objetos y sus primeros conceptos y proposiciones. Y estas cuestiones en realidad, que sólo se pueden resolver en la vida cotidiana, dejan ver muy claramente que, contra la ilusión de una respetable tradición filosófica (...) no existe la posibilidad de una metafísica como ciencia rigurosa. Se empieza intentado hacer metafísica como ciencia rigurosa, y al final resulta una modesta lógica en el último capítulo. La metafísica de verdad no es ciencia rigurosa, es filosofía en el sentido más tradicional y amplio de la palabra. Con esta observación no pretendo, como es obvio, hacer anticientificismo sino todo lo contrario. Lo que supongo es que intentar hacer metafísica como ciencia rigurosa es no saber qué es ciencia y consiguientemente también practicar mala metafísica.

6. Si es verdad que la mecánica cuántica prueba que el ulterior análisis está excluido por principio, hay aquí una situación radical para construir la actitud racional.

7. A la objeción de que sólo así se tiene una noción histórica de lo verdadero hay que responder: lo que sí se tiene es la noción inexistente de la verdad absoluta. Lo verdadero relativo son los "Sätze" verdaderos. Y sólo hay verdades relativas, que es la verdad realmente histórica. Las "verdades absolutas" -como mi última afirmación- son verdades de segundo orden, más vacías, eliminables en principio de la teoría por el procedimiento kantiano de la formulación condicional. Ese procedimiento las hace finalmente absolutas. Pero lo absolutizado no es entonces su contenido declarativo sobre el mundo, sino la consciencia del conocimiento de ese contenido. Y ésta es absoluto en el sentido de dato *gnoseológico* (y sólo gnoseológicamente) último. Sentido más bien modesto.

Esta última observación indica el camino por el cual se encuentra el tema real que Hegel mitifica. Ese tema real es el de la consciencia conseguida por los hombres acerca de las verdades que conocen. Este tema abarca desde la filosofía analítica -del conocimiento o de lo que sea- hasta la política cultural. En este sentido es más filosófica la alfabetización del Uzbekistán que la

Academia de filosofía de la URSS.

8. La subjetividad absoluta es un cuento celestial pre-crítico.

9. Cualquier materialismo es un inmanentismo, al reducir todo fenómeno a elementos “materiales” mundanos. “Hablando seriamente -ha dicho un agudo pensador contemporáneo nada marxista (y norteamericano para más señas)-, no hay más que un mundo”. Esta frase de Quine expresa la motivación básica del inmanentismo.

10. Yo creo que si fuera posible decir [...] prescindamos de la palabra “ciencia” para preguntar y hagamos el análisis de los productos intelectuales, culturales, simplemente con la intención de distinguir qué zonas de ella son más teóricas y cuáles menos, se evitarían muchas pseudodiscusiones. Estas discusiones que, dicho sea de paso, tienen mucho de ridículas en el plano intelectual y filosófico, en la filosofía de la ciencia, y otro mucho de desagradables en cuanto al plano práctico, porque un porcentaje muy alto de estas discusiones no tratan acerca de si la mecánica es ciencia o lo es la física, sino acerca de quien tiene un departamento y el jefe del departamento, que es otra discusión diferente pero que se suscita constantemente con eso.

11. Llevaba razón Bofill. El idealismo es la esperanza en que se cumpla la promesa de la serpiente.

12. ¿Por qué ningún gran pensador se acuerda de la ocupación de barrer o eliminar lo barrido?

13. Es una afirmación oscura en el sentido de que tiene el estilo dogmático-arbitrario del filósofo, que no sólo te está diciendo las cosas son así, sino que, más o menos, con mayor o menor educación, el filósofo está diciendo casi siempre, por lo menos el filósofo tradicional, *quiero* que creas que las cosas son así.

14. Lo filosófico es un nivel, no una teoría.

15. Esto es la maldición del filósofo tal como los filósofos nos hacemos en la cultura burguesa. Como he tenido ocasión de decir alguna vez, con grave indignación de mis colegas, los filósofos

somos especialistas en nada, literalmente. Por la obligación de hablar, más o menos, de todo, el gravísimo riesgo es no hablar concretamente de nada.

16. La insistencia de Russell en que el mismo enunciado cubre contenidos mentales en las personas, resulta fecunda como toda cabezonería: filósofo es ser cabezota. En este caso la fecundidad consiste en sugerir el modo y los límites de la determinación social de la consciencia -por el lado del lenguaje, pues hay otro lado: la conducta.

17. En filosofía es donde es más difícil distinguir a la persona honrada del charlatán, porque hay un tipo de valentía, que consiste en manejar los pocos datos que tiene un filósofo ignorante, entonces las personas más honradas, más cautas, ven todas aquellas citas y piensan “cuanto sabe éste”, y ellos se callan, y aquel señor no sabe nada, está deformando hechos.

18. Es patente que entre esos temas hay muchos que hoy se consideran propios de las ciencias especiales, y no de la filosofía: la geometría, por ejemplo, o la astronomía, etc. En efecto: los primeros filósofos han sido los creadores de la ciencia europea. *Los primeros filósofos han sido los primeros científicos*. Nacimiento de la filosofía y nacimiento de la ciencia significa en nuestra cultura lo mismo.

La única excepción segura a esa afirmación está constituida por la medicina: los griegos han empezado seguramente a cultivar una medicina científica liberada del mito, basada en la experiencia y en la razón y básicamente despojada de magia, ya antes de que floreciera Tales de Mileto. Hay otra discutible excepción: la ciencia política, si se considera que Dracón y Solón hayan sido -sobre todo el último con su gran poema político- sus fundadores en Grecia. Pero Solón es contemporáneo de los primeros filósofos y pertenece sustancialmente al mismo momento y movimiento cultural.

19. Nada permite pensar que la vocación filosófica sea en todos los hombres cultos tan poderosa como para imponerles el esfuerzo reflexivo de la investigación de fundamentos metodológicos y genéticos y de las perspectivas gnoseológicas y sociales de su conocimiento positivo. Se puede coincidir con Gramsci en que todos los hombres son filósofos, capaces de repensamiento (por así decirlo), de pensar autocríticamente y de considerar con conciencia analítica las relaciones entre su conocer y su hacer. Pero de eso no

se sigue que en todos los hombres esa capacidad esté dispuesta a cargar con el esfuerzo de instrumentación intelectual que requiere su ejercicio más allá de los terrenos abarcables por el sentido común. Esta limitación vale tanto para los estudiantes cuanto para los profesores: no puede suponerse, como base de la reorganización de la presencia de la filosofía en las Facultades universitarias, que todos los estudiantes y todos los profesores de todas las especialidades sean aficionados a mirar de cerca las raíces filosóficas del conocer.

20. Hay que ver lo cerca que están las posiciones cuando se elimina la demagogia filosófica

21. Los rótulos cuentan poco: ni el rótulo “filosofía” ni menos el rótulo “filosofía romántica”. Cuentan los problemas de la cultura, de la vida de los hombres en cada momento.

22. Ese imponente instrumental verbal que, al suscitar el temeroso respecto del profano, sanciona culturalmente, socialmente, al especialista en vaciedades, no podría conservar la eficacia que tiene aún hoy si no respondiera a una necesidad espiritual realmente dada en los hombres de cierta cultura: la necesidad de una visión global de las cosas que no requiera el acto de fe exigido por las religiones positivas.

23. Desde el punto de vista de la importancia de su aportación a la “concepción” o “imagen del mundo” contemporánea, todas las horas de lección magistral y de seminario de las secciones de filosofía y todas las publicaciones de sus *magistri* pesan infinitamente menos que un centenar de páginas de Einstein, Russell, Heisenberg, Gramsci, Althusser y Lévi-Strauss -o hasta de Galbraith o Garaudy (para que quede claro que esas enumeraciones no implican especial afecto del que escribe)-. Si se añade a un tal fragmento de lista unos cuantos nombres de artistas y políticos -Picasso, Kafka, Joyce, Faulkner, Musil, Lenin y Juan XXIII, póngase por caso-, la idea de que las secciones de filosofía sean las productoras de las ideologías vigentes, las herederas de Moisés y Platón, resulta francamente divertida.

24. Uno de los grandes vicios intelectuales de la filosofía académica es precisamente la absolutización de los conceptos, el hacer lo que en el lenguaje común llamamos metafísica, el hacer que los conceptos, en vez de ser conceptos empíricos, conceptos de la

calle, conceptos como los usa la gente o bien conceptos tecnificados como los usa el científico, sean conceptos convertidos en valores vitales, más o menos oscuros, en concepciones del mundo, como se suele decir, que tienen sin ninguna duda su utilidad siempre que se sepa que no son conceptos precisos.

25. Naturalmente que no se pueden buscar hechos significativos sin teoría (Hipótesis). Pero Adán no tenía necesariamente teorías, ni es siempre irrelevante el hecho no buscado. Es evidente que la teoría del terremoto no ha ido por delante del terremoto.

26. Desarrollando la imagen dice [Popper] que si la teoría es coherente tiene que haber un sector, por estrecho que sea, de enunciados permisibles. Es una presentación discutible, porque también se puede decir que la teoría incoherente lo permite todo. En realidad, la teoría incoherente lo permite todo y lo prohíbe todo. En la ciencia, todo y nada es lo mismo. Una buena lección para buscadores de panteorías.

27. La primera [lección] es que la “crisis de fundamentos” no acarrea, naturalmente, la imposibilidad de seguir realizando trabajo de investigación científica, observación, experimentación, generalización por hipótesis interpretativas de los hechos. En realidad, la situación más frecuente en la historia no es la de una gran claridad de la ciencia sobre sus propios fundamentos. La “crisis de fundamentos” no consiste en que nociones básicas hasta el momento seguras se hagan de repente vacilantes, sino en que en un momento dado se descubre que fundamentos tenidos antes por sólidos y claros no lo son ni lo eran. La misma matemática y la mecánica han procedido durante más de doscientos años con el instrumento del cálculo infinitesimal basado en el oscuro fundamento de lo que se llamaba “infinitésimo” y era una noción insostenible: la de una “magnitud infinitamente pequeña” o una “fluxión” imperceptible de una magnitud. La crítica externa de la ciencia (es decir, la verificación o falsación de sus resultados) y la práctica (la aplicación técnica de la ciencia) desempeña, en efecto, un papel importante en el desarrollo de la investigación, y suplen siempre, en mayor o menor medida, la falta de claridad sobre los fundamentos. Pero eso no quita que la necesidad de claridad sobre los mismos se imponga como una condición del progreso ulterior en cuanto que la marcha de la ciencia la hace sentir a los científicos y a toda la cultura.

28. Es manifiesto que el descubrimiento de leyes naturales en la física ha ido acompañado por la refutación de una tras otra arcaica ley natural en la sociedad, desde las referentes a la propiedad hasta las referentes al incesto; y espera un pico y verás.

29. El científico social debería lanzarse alegremente a su trabajo, sin grandes preocupaciones filosófico-metodológicas, porque si no hay muy buena filosofía de las ciencias sociales, es probablemente, porque no hay muy buenas ciencias sociales. Hace más de setecientos años que Hugo de San Víctor abría su *Dialéctica* recordando a los lectores que antes de que hubiera gramática la gente hablaba, y razonaba antes de que existieran tratados de lógica. Es presumible que tenga que haber sólida ciencia social antes que haya buen análisis filosófico de ella.

30. En un mundo en el que nos aseguraran cierta garantía contra desmanes de las fuerzas productivas, pero a cambio de una prohibición de la investigación de lo desconocido, probablemente todos nos sublevaríamos, o por lo menos todos los filósofos que merecieran el nombre.

10. De las finalidades.

[...] Creíamos que algo era bueno, tratamos de lograrlo y produjimos un desastre. ¿Deberíamos concluir, por ello, que lo que creíamos que era bueno, la igualdad y la comunidad, en realidad, no era bueno? Tal conclusión, aunque es una a la cual se llega frecuentemente, es una locura. Las uvas pueden estar realmente verdes, pero el hecho de que la zorra no las alcance no nos demuestra que lo estén. ¿Deberíamos concluir, en cambio, que cualquier intento de producir este bien particular *debe* fracasar? Sólo si pensamos que sabemos que ésta era la única forma de hacerlo posible, o que lo que hizo fracasar este intento hará fracasar cualquier otro, o que, por alguna (s) otra (s) razón (es), cualquier intento fracasará. Creo, en cambio,

que no sabemos ninguna de estas cosas. Desde mi punto de vista, la solución correcta es que lo hagamos de un modo diferente y mucho más cauteloso...

G. A. Cohen (2002), *Razones para el socialismo*.

1. Pero, por una parte, la comunicación libérrima puede llevar igual a la catástrofe, porque eso quiera la gente. Uno no se define por la forma democrática -aunque la aprecie- sino por los fines.

2. Éste es el muelle de la vida. Sin valores no se podría estar, porque lo que no es valor es puro conocimiento, que tiene mucho valor, pero que no tiene ningún valor moral, no tiene ningún valor para la práctica, si no hay un valor que oriente la aplicación.

3. Si las hipótesis revolucionarias fueran demostrables, si fueran teoremas científicos puros, no habría nunca lucha ideológica, como no la hay a propósito de la tabla de multiplicar. Que el objetivo teórico del marxismo es construir un comunismo científico quiere decir que el marxista intenta fundamentar críticamente, con conocimientos científicos el fin u objetivo comunista, no que su comunismo sea cosa objeto de demostración completa. Por de pronto, los fines no se demuestran: se lucha por ellos, después de argumentar que son posibles, no más.

4. Desde el punto de vista del sentido, de la razón de ser, el movimiento no es nada, la meta lo es todo.

5. La zona de mediación entre los principios -que son formulaciones de fines- y la decisión práctica, la zona en que se consiguen orientaciones generales de la actividad, es el espacio de una dialéctica en la que intervienen los fines o principios y el conocimiento de los hechos. Sin duda este conocimiento ha intervenido ya antes, de modo más o menos explícito, en la concepción de los fines mismos. Pero el conocimiento de la sociedad que cualquiera necesita para proponerse objetivos no tiene por qué rebasar un plano empírico de anchura reducida. Los trabajadores de las capas menos cultivadas han tenido siempre -aunque fueran analfabetos- ciencia de sobra para saber de algún modo qué querían. En cambio, hace falta conocimiento propiamente científico para descubrir si los fines tienen verosimilitud y para orientarse hacia su realización.

6. Cualquiera que fuera el resultado [de la experiencia checa], digo,

porque garantía no había ninguna. Garantía no había ninguna lo que pasa es que sí, como yo pienso, el rasgo característico malo de la tradición estalinista es precisamente la falsificación ideológica, entonces por desgraciado que hubiera sido el resultado final de la experiencia de los comunistas checos mayoritarios por lo menos iban a poner de manifiesto una verdad sociológica: se iba a saber *de una vez qué era aquella sociedad*. Es decir, se iban a ver manifestaciones de voluntad no reprimidas, de la clase obrera y de otras clases sociales claro. De modo que aun en el supuesto de que hubiera salido mal yo estaba a favor y creo que había que estar a favor.

7. El orden nuevo nace en el seno del viejo, en las raíces de la vida social, porque no hay una separación mecánica [...] entre la “sociedad civil” y la “sociedad política”, entre la sociedad y el estado, entre la producción y el derecho o la fuerza, entre la lucha económica y la política, entre “los hechos económicos brutos” y los hombres en su complejo total de relaciones. Y por eso mismo el tiempo histórico de los órdenes no puede ser puntual, no puede tener comienzos y finales, cesuras absolutas. La revolución no es la hora cero.

8. La idea del bien tal como puede concebirse hoy es la pura negación del mal presente. Y entonces, si no se remite al futuro, resulta que no tiene más contenidos imaginativos que el pasado. Y así es, “involuntariamente”, regreso histórico.

9. Como lo ha mostrado la historia de la IIIª [Internacional] también para el socialista sincero existe el riesgo de que, por no dejarse asimilar pasivamente, caiga, obligado por la estrategia de luchar dentro del sistema, en un entusiasmo de los medios que le impida atender a su profunda exterioridad. Esa fijación en los medios tiene el riesgo de dar como fijo el medio en el cual esas herramientas se aplican

10. Dijimos que, aceptando en un plano bastante general una identificación del marxismo como comunismo científico, lo científico era en él, por así decirlo, adjetivo, instrumental a lo sustantivo, que era el objetivo político, la naturaleza política de ese pensamiento y de su práctica, y ahora podemos añadir que dentro de ese instrumental científico ocupa el primer lugar de importancia el económico.

11. Al no haber demostrabilidad absoluta, también es necesaria una decisión para poner el modo de pensar -y aún más de vivir- racional. Se puede no poder vivir sin científicidad, y éste va a ser el caso cada día más.

12. No hay duda de que entre el conocimiento y el programa, entre la teoría y la formulación de la práctica, hay una relación dialéctica integradora que exige una mediación no menos dialéctica. Esa mediación no puede ser la inconsistente fusión de conocimientos, valoraciones y finalidades sofisticadamente tomados todos como elementos intelectuales homogéneos. La mediación tiene que ser producida entre una clara consciencia de la realidad tal como ésta se presenta a la luz del conocimiento positivo de cada época, una consciencia clara del juicio valorativo que nos merece esa realidad, y una consciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo)-teóricas. Se puede seguir llamando -si la expresión ha arraigado ya definitivamente- “*concepción del mundo*” a la consciencia de esa mediación dialéctica. Pero acaso fuera más conveniente terminar incluso en el léxico con el lastre especulativo romántico. Algunos historiadores de la ciencia han usado otros términos menos ambiciosos y que tal vez serían útiles para separarse de la tradición romántica: por ejemplo, *visión previa*, *hipótesis generales*, etc.

13. Esto es una arcaica falacia por la cual el dogmático cree siempre que puede demostrar matemáticamente la existencia de Dios, o que Dios no existe, lo que sea. Y si cambia de fe, es capaz de demostrar ambas cosas, primero una y después la contraria.

Es la concepción de la ciencia, no ya como inspiradora de valores filosóficos, sino como ella misma demostrativa de valores filosóficos. Esto, a pesar de ser una falacia, sin embargo responde a una profunda necesidad espiritual, la de tener la creencia propia lo más seriamente basada. Por regla general, el hombre que cae en la falacia naturalista suele ser un hombre de mucha calidad espiritual, de mucha decencia moral, incapaz de vivir dos vidas, a diferencia del sinvergüenza que se caracteriza porque puede vivir 18, 60..., y como esta falacia responde a una necesidad profundísima, se presenta constantemente.

14. La clave está en el ideológico “soñarse a sí misma” del final: se supone un arquetipo utópico, la archiutopía de La HUMANIDAD, y

como uno es sólo prehumano -y aún pequeño-burgués- no tiene a mano para descubrir la utopía más que los casos a los que el tópico cultural siente como “sublimes” y “sobrehumanos”, dicho sea con perdón de Mozart, el músico que me es más querido. El culturalismo pequeño-burgués no se da cuenta de la autocontradicción en que incurre: Mozart es tan pre-hombre como Robespierre. Por tanto, la prehumanidad es ya LA HUMANIDAD.

Esa contradicción se debe al uso de ideas platónicas hegelianamente pseudohistorizadas. Pero en la actitud hay otro elemento de falsedad: el abusivo uso de ‘sentido’. Sentido es algo que da la inserción en una estructura teleológica, principalmente la de la acción humana. Por eso tiene tanto sentido la acción de los estadistas como la de los artistas. Y hasta lo tiene más directamente. En cambio, las entidades sueltas no tienen sentido. LA HUMANIDAD o LA VIDA no tienen sentido (= es un sinsentido afirmar que lo tengan y, en cambio, hace sentido metalingüístico decir que no lo tienen, pero significar que no se les puede atribuir). Ante la extinción de la humanidad, o incluso de las condiciones de la vida propia de este planeta, ¿qué “sentido” arquetípico tiene *Die Zauberflöte* (y es la pieza de música que más me importa *en el mundo*)?.

15. Aunque el principal, ése no es el único terreno de revisión necesaria de las previsiones de Marx, de sus certezas o de sus confianzas. Hay muchos otros, empezando por la misma expresión verbal de las ideas más elementales del pensamiento comunista. La única explicación del mantenimiento de una jerga metafísica de finales del siglo XVIII y principios del XIX para hablar de comunismo es la eficacia emocional de las fórmulas rituales (por lo que hace al pueblo fiel) y la utilidad de su dominio para escalar en la carrera académica o política (por lo que hace a los clérigos).

Cuando se piensa -como pensamos en el colectivo de *mientras tanto*- que el valor principal y más duradero de la obra de Marx es su condición de eslabón de la tradición revolucionaria, revisar críticamente esa obra quiere decir intentar mantener o recomponer su eficacia de programa comunista. Trabajar la obra de Marx separándola de la intención comunista de su autor no tiene sentido marxista, aunque pueda tenerlo político-conservador o académico. Separar de aquella intención motivos que no se sostienen bien científicamente, o que son ya inaplicables a una realidad cambiada, es seguir la tradición de Marx: eso mismo intentó él con autores como Owen o Fourier.

16. A mí me parece que uno encuentra el camino racional de interpretación de la obra de Marx, en primer lugar, si abandona el prurito apologético y estudia a Marx en su época, lo cual se puede hacer sabiendo, por otra parte, que hay un aspecto de la obra de Marx tan incaducable como el Nuevo Testamento o la poesía de Garcilaso, que es su obra de filósofo del socialismo, de formulador y clarificador de valores socialistas. Y, en segundo lugar, si uno se desprende de los restos de lo que podríamos llamar zhdanovismo o lisenkismo, y deja de confundir la cuestión de la génesis de un producto cultural (en este caso, la filosofía de la ciencia contemporánea) con la cuestión de su validez.

11. De Marx, del marxismo

El gran objetivo al que sirve toda formulación teórica del marxismo es la intervención práctica en el movimiento histórico. Este principio revolucionario que da forma a toda su obra teórica, hasta los últimos escritos de su vida, ha sido expresado por Marx ya en su temprana juventud, cuando concluyó su tajante crítica del materialismo insuficientemente político de Feuerbach, con el siguiente potente martillazo: “Los filósofos se han limitado a interpretar variamente el mundo; pero lo que importa es transformarlo”.

Karl Korsch, *Karl Marx*

La lección que podemos sacar de estas tesis precedentes, con vistas a un “buen uso de Marx en tiempo de crisis”, se resume con toda claridad en el doble imperativo de la elección ética y de la acción que de ella se deriva; el término “ética” debe comprenderse aquí en el sentido negativo de rechazo crítico de cualquier ideología moral y en el sentido positivo de adhesión consciente al sistema de *valores* heredero de los movimientos de emancipación de los últimos siglos, aunque estas enseñanzas éticas hayan quedado hasta el presente en el terreno de la utopía como conjunto de anticipaciones racionales de la comunidad humana. Si hacemos nuestra la tesis según la cual nuestra tarea consiste en “cambiar el mundo” y no en pelearnos y dividirnos sobre problemas de “interpretación” del mundo, tendremos que hacer que el

“cambio del mundo” sea comprendido un día como la tarea de esta “inmensa mayoría” que llamamos, desde Saint-Simon y Marx, “la clase más numerosa y más pobre”. Para alcanzar este fin, deberemos renunciar al espíritu sectario, por tanto, a cualquier ideología y a cualquier culto onomástico, pues sabemos que las oligarquías dominantes nada tienen que temer de las profesiones de fe revolucionarias que se lanzan, a lo largo de inflamadas páginas, los grupos ideológicamente divididos, con el pretexto de defender el “verdadero marxismo” o el “verdadero anarquismo”.

No hace falta ninguna teoría, ningún “marxismo” para comprender que solamente la unión de las tendencias sinceramente revolucionarias tiene alguna probabilidad de actuar como fermento creativo para despertar las conciencias masivamente embrutecidas o adormecidas por los discursos permanentes de los que sostienen supersticiones oscurantistas, religiosas o nacionales, morales o militares. Sólo un movimiento organizado sobre la base de un proyecto global, depurado de cualquier ambigüedad ideológica y de cualquier referencia a doctrinas adoptadas desde ahora por usurpación en el lenguaje oficial de los regímenes decretados “socialistas” o “comunistas”, sólo un movimiento de educadores educados en el espíritu crítico de los pioneros de la emancipación humana, y abiertos a la “poesía” de la comunidad humana todavía por nacer, sólo una tentativa así encierra la promesa, si no de un cambio inmediato del mundo, sí al menos de una preparación de las conciencias virtualmente revolucionarias y, por tanto, la promesa de la constitución futura de la “inmensa mayoría” en poder emancipador.

La enseñanza de Marx no está exenta de errores y no escapó a las influencias deletéreas del medio enajenante en el que se formó. Pero, a diferencia de otros pensadores del siglo XIX considerados como “grandes”, Marx buscó para corregirse, el contacto con la “vil multitud”, la comunicación con “la humanidad sufriente que piensa y con la humanidad pensante que está oprimida”.

Maximilien Rubel, *Marx sin mito*, pp.249-250.

Querido amigo:

Muchas gracias por haber escrito un artículo sobre Marx para la enciclopedia *Universitas*. Siempre es agradable conseguir que quien más sabe sobre un tema sea el que escribe el artículo sobre ese tema. Y dado lo ocupado que siempre estás, lo reacio que eres a colaboraciones de este tipo, y el hecho de que no eres precisamente hombre de pluma alegre y desenfadada, tu colaboración resulta aún más de agradecer.

Aquí te envío 3 ejemplares de cada uno de los fascículos en que apareció una parte de tu artículo. Estos fascículos se encuadernan posteriormente constituyendo el tomo 9 de *Universitas*.

Como dato curioso te contaré que la censura previa (a la que han de someterse todas las obras que aparecen por fascículos) prohibió tu artículo, ordenando que o se suprimiese o fuese considerablemente reducido. Como puedes suponerte, yo me opuse a ello, y finalmente el artículo salió sin cambiar ni una coma. Te envío la fotocopia de uno de los oficios de la censura, que se autodenomina "ordenación editorial".

Un abrazo, Jesús Mosterín

1. ¡Cómo habría podido [Marx] escribir! ¡Lástima que tuviera que dedicarse a esta historia de la economía! : “Todo ser humano muere 24 horas al día. Pero a ninguno se le ve cuántos días exactamente ha muerto ya”.

2. Palabra tan *camp* como “revolucionario” que acaso se vea como

un churrete en esta página (sobre todo en esta época de apoteosis del jerez aguado con gaseosa), es la que describe más adecuadamente la personalidad de Marx y el asunto central de su obra y de su práctica.

3. El que este Marx más completo -aun con su importante laguna- sea el leído en el siglo XXI presupone que sus lectores hayan abandonado la fe progresista en la bondad supuestamente necesaria de toda reproducción ampliada, y hasta del mismo paso del tiempo. Y el que lo marxistas del siglo XXI se den cuenta de la laguna que presenta incluso ésta que es la mejor de las lecturas presupone que hayan abandonado también la fe hegemónica en la racionalidad de lo real (que vaya usted a saber lo que significa, dicho sea de paso).

El asunto real que anda por detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en vivir otra cosa

4. Marx piensa que en su tiempo la única clase capaz de visión global, no de visión global en sentido subjetivo, sino de ser *soporte* y agente de una visión global es la clase obrera. Esto está enlazado con su idea de investigación objetiva. Una investigación objetiva no es posible a una clase decadente, piensa en los momentos en que tematiza esto más, sino sólo a una clase ascendente.

Debo decir que los pasos de Marx en este sentido tampoco son tan enormemente abundantes y, sobre todo, no son unívocos. La pregunta es muy buena porque no me parece cuestión del todo clara en la filosofía de la ciencia de Marx. Es verdad que está esto. A primera vista se puede dar esta respuesta categórica: Marx, en un mínimo de media docena de ocasiones, enlaza la objetividad con la visión global, con la idea de clase ascendente, por lo tanto, para su época, con la clase obrera. Pero en otros tantos lugares, explícita o implícitamente, está atribuyendo capacidad de globalidad a economistas burgueses. A veces reprocha, por ejemplo, a Smith el que en un determinado momento no haya tenido, como él dice, “el punto de vista del interés desinteresado”, lo que implica que está reconociendo al mismo Smith, en otros momentos, el punto de vista del interés desinteresado.

5. Que una consciencia sea “falsa” no implica necesariamente la falsedad de sus contenidos. Falsedad de la consciencia, en el sentido de la doctrina marxiana de las ideologías, es falsedad de la

intención u orientación conceptual de la consciencia, falsedad de su totalidad.

6. “Uneigentnützige Forschung” [investigación desinteresada], posible incluso en economía política con que la lucha de clases esté sólo en latencia. La posición de Marx parece ser ésta (en este lugar): la ciencia es metaparadigmática en el sentido de proyecto de investigación desinteresado y es posible practicarla a toda clase que disponga de los medios materiales e intelectuales para ello (ocio [riqueza] y educación) y no esté amenazada por otra clase ascendente. Con eso está dicho que no toda actividad científica representa una clase. Ni siquiera toda actividad crítica (MEW 23, 22). Notable que Marx escribe, con comillas, “economía ‘burguesa’”. Eso apunta a mi análisis de los sentidos de “ciencia de la clase X”.

7. Hay que saber y reconocer, con libertad de vanidades y dogmatismos imprescindibles para pensar científicamente, que las “condiciones materiales” contempladas en el esquema marxista, desde el siglo XIX, como presupuestos de la revolución proletaria se cumplieron hace ya mucho tiempo, y que por ese lado no hay que esperar nada, ninguna “etapa” que aún hubiera que cubrir por causas objetivas o materiales. Las “condiciones materiales” presupuestas por la tradición marxista se han realizado con una abundancia que Marx no habría ni imaginado; la sociedad anónima o “el capital por acciones” que según Marx “muta en comunismo”, se ha quedado hasta anticuado, y, sin embargo, no ha habido revolución social. Con eso no queda ya ni sombra de apoyo para un marxismo mecanicista que, ciertamente, sólo se puede computar a Marx en los momentos en que algún descubrimiento le deslumbra o en los que él también da una cabezada, pero que, no menos ciertamente, es un elemento de mucho peso en la tradición del movimiento y en el ideologismo de varios grupos. Superar el mecanicismo, tan fuera de lugar cuando no hay ya mecánica alguna cuyos efectos esperar, es una condición necesaria para reconstruir científicamente la perspectiva revolucionaria, para distinguir verazmente entre conocimiento y voluntad, entre lo que hay y lo que el movimiento quiere que haya.

8. A mí lo que ha hecho Marx, me parece más bien un acto fundador de creación de cultura que una creación de un sistema científico.

9. Probablemente *una* de las causas de la eternización del trabajo

de Marx es que escribe, a lo Hegel, como un poeta, a chorro continuo, en vez de rellenando un desmenuzado esquema de proposiciones previas, como el científico o el pedagogo.

10. Eso era a los 17 años de haber empezado [Marx] la investigación. Es la situación típica del sabio autodidacta aislado. No del todo, claro está: pues (1º) la economía no estaba aún academizada del todo, de modo que el autodidacta no tenía todo su normal significado cultural, y (2ª) existía la literatura.

De todos modos, Marx comparte con el autodidacta la fijación anacrónica de la ciencia en un estado anterior, la instalación en un recoveco histórico y la consiguiente marginalidad o extravagancia (además de la grosería técnica o instrumental, por ignorancia).

Lo que hay que explicar en esas circunstancias es la importancia de sus logros. Por un lado, seguramente, la idea de comunismo científico como reguladora. Por otra, también muy probablemente, la resistencia “camp” a la pérdida de intuibilidad empírica y de sustancia filosófica en la especialización. En suma: que la importancia de Marx podría ser función, en el plano sobreestructural, de su posición histórica aunque en la consumación del capitalismo.

Que tendría algo de Goethe, vamos.

11. Repasando el libro II [*El capital*], salta a la vista que la aportación de Marx es la individualización del capitalismo. La discusión de Geldkapital, Geld y Kapital es concluyente al respecto. Se trata de una aportación conceptual e histórica. La funcionalidad política es clara: precisar qué es lo que se combate, no confundirse. En ese resultado habrá confluído hegelismo y de su ejemplo puede aprenderse cosas. Pero no que eso sea una nueva ciencia.

12. Al calificar la praxis revolucionaria como única manera de entender racionalmente la coincidencia de la transformación de las condiciones y de la personalidad, Marx supone un concepto de razón muy amplio. Más propiamente: un concepto muy amplio de la racionalidad de la legalidad histórica. El hecho histórico, la ley que lo rija no depende en efecto sólo, según esta tesis [sobre Feuerbach] 3ª, de las circunstancias pues: 1ª éstas son modificadas por el hombre; 2ª pueden serlo de tal modo que su modificación sea consciente, coincidente con la del hombre. Está claro que la modificación de la circunstancias tiene que acarrear la modificación del hombre -las circunstancias son el Espícher. Pero sólo coincidirán ambas transformaciones en el caso de que haya conciencia de ello, decisión de coincidencia: aquella conciencia es

la razón revolucionaria, la racionalidad revolucionaria. Ella informa la praxis revolucionaria.

13. Todo el lío del método de Marx se debe a la pretensión hegeliana de una lógica de la historia, de poder “desarrollar” la historia. Es una buena muestra de la fecundidad de la nebulosa metafísica el que gracias a aquel programa absurdo Marx hiciera su aportación. Marx como científico es autor de su propia metafísica. Marx como metafísico se prolonga en científico. El lío de su sociología de la ciencia -no menos fecundo- viene de los jóvenes hegelianos.

14. El punto malo de Marx -su “progresismo”- no deriva de la economía burguesa, sino del esquema dialéctico-contradictorio hegeliano que hace necesario lo ocurrido. Por eso la parece necesario el capitalismo (a veces, no siempre).

Marx es, como Kant o Freud, iniciador de un camino: está confuso a menudo, perplejo e indeciso sin saberlo.

15. Notable vitalidad la del marxismo, para que los grandes intelectuales a él enfrentados se sientan movidos a contraponérsele más de un siglo después. Esta es la visión mínima de la importancia de Marx.

16. En el plano de la sensibilidad, era [Marx] realmente mucho más un hombre de otra época que Engels, por así decirlo. Engels ha tenido una vida personal bastante más abierta en cuestiones de familia y de estimación de la posición de la mujer en su propia vida que Marx, el cual ha vivido demasiado concentrado en sus tareas fundamentales para educarse la sensibilidad en todos los planos, dicho sea de paso.

17. El sentido del marxismo es por tanto antihegeliano. El que Marx haya utilizado la lengua de Hegel es una mera anécdota histórica, afortunada en 1840 (porque entonces servía para formular la intención de cismundaneidad), desgraciadísima hoy (porque hoy significa impotencia científica, vicio metafísico)

18. Que Marx ha llegado al núcleo más teórico de su pensamiento gracias en gran parte a Hegel (sobre todo a partir de su intensificación de la influencia de éste en los *Grundrisse*, 1857) es una buena muestra de lo retorcido que son los problemas de la

heurística que Popper excluía, con astuta cautela, de la filosofía de la ciencia. Los problemas de la heurística y sus bromas, pues precisamente el elemento más anticientífico de su formación -el hegelianismo- es el que lleva a Marx a lo más científico de su obra. Mientras no recupere a Hegel, otros elementos de su horizonte intelectual (...) impiden que su estudio de los clásicos de la economía política fructifique en una concepción científica propia, pues hacen que la ciencia económica, con sus cifras medias le parezca sólo una infamia.

19. A mí me parece que cuando nos ponemos frente a la obra de Marx hoy, hay unas cuantas cosas claras. La primera es que en el plano científico Marx es un clásico de las ciencias sociales, lo que quiere decir un autor por un lado irrenunciable y, por otro, no actual en todos sus detalles. Y otra cosa clara es que Marx es mucho más que eso: es un clásico también en la secular o milenaria aspiración de la humanidad a emanciparse de las servidumbres que ella misma se ha impuesto. Esto que dicho así suena demasiado hegeliano, en la versión de Marx se concreta suficientemente por medio de los análisis sociales de clase. En los dos campos: como científico y como filósofo de la sociedad Marx es un gran clásico que, en mi opinión, no caducará nunca.

20. Más bien creo que este es el momento de decir que Marx ha sido objeto de una conspiración del silencio, de una tergiversación y de un cúmulo de calumnias como ningún científico en la historia de las ciencias sociales.

21. Marx sabe que la ciencia como conocimiento transforma sólo al sujeto. Así, indirectamente, puede transformar al mundo.

22. Lo único realmente estéril es hacer de la obra de Marx algo que tenga por fuerza que encasillarse en la sistemática intelectual académica: forzar su discurso en el de la pura teoría, como hizo la interpretación socialdemócrata y hacen hoy los althusserianos, o forzarlo en la pura filosofía, en la mera postulación de ideales, como hacen hoy numerosos intelectuales católicos tan bien intencionados como unilaterales en su lectura de Marx .

23. El principal error marxiano es no ver el modelo como modelo, el artefacto como artefacto, creer que en la realidad un día no quedará un campesino no-asalariado, creer en la realidad literal de las

categorías, ignorar la artificialidad del conocimiento, incluso del científico, por la idea de esencia.

24. El programa dialéctico de Marx -que engloba economía, sociología y política y se totaliza en la historia- incluye un núcleo de teoría en sentido estricto que sin ser todo *El Capital*, se encuentra en esta obra. El mismo programa era ya entonces inabastable para un hombre sólo; seguramente esto explica muchos de los sufrimientos psíquicos y físicos de Karl Marx; y también da sentido de época a una empresa intelectual que hoy consideraríamos propia de un colectivo y no de un investigador sólo.

25. Pero lo que sí que parece que no morirá nunca es su [de Marx] mensaje de realismo de la inteligencia: un programa revolucionario ha de incluir conocimiento, poseer ciencia. Por su propia naturaleza, la ciencia real es caduca. Pero sin ella no puede llegar a ser aquello que no es ciencia. Por esta convicción Marx dedicó toda su vida y sacrificó mucho de su felicidad -con el resultado turbio que esto acostumbra a dar- en la redacción de estas miles de páginas que, al fin y al cabo, le produjeron un entusiasmo tan endeble que se limitó a sugerir e Engels que ‘hiciera alguna cosa’.

26. Muy probablemente [Engels] sintió -como quizás también Marx viejo- la imposibilidad de la tarea de Marx: destruir sociedad y ciencia de esa sociedad (genitivo objetivo) haciendo ciencia con los requisitos, etc. de esa sociedad, esto es, el “movimiento real”. Siempre se le anticuaban los datos, etc.

27. La obra de Marx se coloca en la sucesión de los que, en nombre de Dios o de la razón, han estado en contra de la aceptación “realista” de la triste noria que es la historia de la especie humana, vuelta tras vuelta de sufrimientos no puramente naturales y de injusticias producidas socialmente. Dentro de esa tradición, Marx se caracteriza por haber realizado un trabajo científico fuera de lo común. Pero, precisamente, no hay trabajo científico cuyos frutos estén destinados a durar para siempre, como no sea en las ciencias que no hablan directamente del mundo.

28. Aunque creo que nunca llegó [Marx] a serenidad “sabia”, tenía ya ciertos elementos al final. O la tuvo siempre, aunque en contradicción.

29. De acuerdo con mi vieja experiencia de que muchas veces el

sufrimiento, el esfuerzo y, en general, el mérito no mejoran al individuo, sino que lo empeoran, Marx había sufrido y se había esforzado tanto que era un endiosado insoportable.

30. Creo que pocos autores ha habido tan capaces de asimilar pensamiento distinto y opuesto al suyo como Marx. Sus maestros son todos autores con los que él polemiza íntimamente pero son, sin embargo, sus grandes autoridades al mismo tiempo.

Por otra parte, Marx ha sido capaz de retractarse de tesis fundamentales suyas ante simples militantes de base. Por ejemplo, ante Vera Sassulich. Es decir, ante personas sin ninguna calificación científica las cuales le hacen una pregunta que a primera vista va con una punta en contra de lo que fue su ortodoxia y él reacciona contra su ortodoxia hasta el punto de motivar un incidente muy curioso de la historia de la Internacional, a saber, que los marxistas estuvieron durante tiempo aduciendo su autoridad contra una tesis populista rusa hasta que apareció un texto de Marx que daba razón a los antimarxistas, por así decirlo, a los populistas, un texto a propósito de la comunidad aldeana rusa.

31. Gramsci ha explicado que la diferencia más visible entre los socialistas utópicos y Marx se presenta en este punto: los utópicos construyen acríticamente proyectos de organización detallada de la sociedad, los cuales fracasan porque se basan en un error de lógica, a saber, el de creer que todos los datos suficientes para la construcción son anticipables. Marx, en cambio, reacio a hablar constructiva o positivamente del detalle futuro, describe principios de la sociedad socialista, no las instituciones de ésta. Walter Benjamin llegaría también, en su reflexión aún más solitaria que la de Gramsci, a la misma convicción de método, y precisamente a propósito de la universidad. “El único camino para tratar la posición histórica del estudiantado y de la universidad es el sistemático. Mientras faltan tantas condiciones para ello, lo único que se puede hacer es reconocer lo futuro en las retorcidas formas de lo presente y liberarlo de ellas.

32. Es necesario de una vez dejar vivir a los clásicos. Y no se ha de enseñar a citarlos, sino a leerlos.

33. No se debe ser marxista (Marx); lo único que tiene interés es decidir si se mueve uno, o no, dentro de una tradición que intenta avanzar, por la cresta, entre el valle del deseo y el de la realidad, en busca de un mar en el que ambos confluyan.

34. Una cosa es estudiar y explicar el pensamiento de Marx; otra hacer marxismo hoy [1978]. Muchas cosas que enseñaban Althusser y Colletti hace cinco años (tal vez todas) se estudian más provechosamente como pensamiento (de tradición) marxista de uno y otro de esos autores que como pensamiento de Marx. Por lo demás, esta confusión entre el tratamiento filológico de un clásico y la continuación productiva de su legado es frecuente en las tradiciones en cabeza de las cuales hay un clásico que lo es no sólo en el sentido de paradigma de pensamiento teórico -en particular, científico- sino también en el de inspirador moral, práctico o poético.

35. Es mejor marxismo el de Brecht, sin moralismo, declarando buena la sociedad en la que no hay que ser héroe.

36. Si hay que hacer analogías peligrosas, y es muy peligrosa la que lleva a decir que el marxismo es un sistema científico, es la ciencia, puestos a hacer analogías me parece mucho menos falsa la analogía según la cual el marxismo es una religión obrera. Me parece mucho menos falso decir que el marxismo es una religión que “el marxismo es una ciencia”. Porque una religión tiene numerosos elementos de conocimiento científico; una religión tiene que absorber la visión del mundo físico de su época, si no, no funciona. Entendiendo como religión, religión en sentido clásico, como culminación de una cultura; no lo que pueda llegar a ser religión en un futuro cuando las culminaciones de la cultura no sean de tipo religioso.

Puedo concebir una futura religión que quedara reducida a un simple postulado o dos, del tipo: Jesús de Nazaret es Dios, o Jesús de Nazaret ha redimido a la humanidad. Quedará reducida a eso, sin más. No me refería, por tanto, a una religión en cualquier momento, sino a lo que ha sido clásicamente una religión, el piso más alto de una cultura. Entonces, en ese sentido, el marxismo ha sido y es mucho más una religión que una ciencia. Eso es obvio, es obvio para cualquiera que tenga dos ojos y quiera mirar: la aplastante mayoría de los militantes marxistas han sido fieles de una religión; no han sido cultivadores grises de unos teoremas, en absoluto. Es el vacío de los intelectuales, ignorar un hecho tan evidente.

Tiene sus peculiaridades esa religión; es una religión muy científica que intenta tener una base de interpretación del mundo en vez de tener una base sólo de salvación personal. Ni siquiera la tiene de salvación personal, sino más bien de salvación colectiva.

37. Creo que los términos “marxismo”, “comunismo”, “socialismo”, “anarquismo” abarcan ya cada uno de ellos formulaciones con tantos matices diferentes que, en mi opinión, aluden más a tradiciones de pensamiento que a cuerpos doctrinales fijos. Y, además, me parece que eso es un bien, no sólo por lo que tiene de rectificación de posibles esquematismos injustificables, sino porque en esta época de reflujo de las expectativas de cambio social revolucionario esa situación de crisis de estructuras teóricas supuestamente rígidas puede ayudar a remontarse a la fuente común de la que ha salido todas esas tradiciones: socialismo, anarcosindicalismo, marxismo, etcétera.

38. La avanzada autoconsciencia del objeto teórico junto con la escasa cuantificabilidad hacen del marxismo un ejemplo muy destacado de teoría en sentido bastante fuerte, de artefacto con objeto formal, sin cuantificación, sin formalización matemática.

39. El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunista. Y lo mismo que cambian los datos específicos de ese esfuerzo, sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias fácticas, tienen que cambiar sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias teóricas particulares: su horizonte intelectual de cada época.

40. Las opiniones de Marx han cambiado en el curso de su vida, pero no la intencionalidad, el programa. Eso es lo esencial del marxismo en la medida en que éste viene de Marx. Sobre eso Marx ha sido siempre marxista. No sobre lo demás

41. La empresa del marxismo no es la empresa de la ciencia, ni una empresa científica. Las “sagas de Marx” no se parecen a las de Darwin, como muy bien vio éste y contra lo que muy mal creyó aquél. Eso no quita que uno de los rasgos característicos de la tradición marxista sea la intención de incorporar ciencia e incluso hacer ciencia ella misma. La mejor manera de caracterizar el lado intelectual de la tradición marxista es verlo como una metódica. El joven Lukács, que no era nada precavido epistemológicamente, decía “método”; me parece interesante que se pueda coincidir en este punto central a pesar de usar instrumentos filosóficos muy diferentes.

Entre los elementos principales de esa metódica se cuentan:

el ver la emancipación como un asunto básicamente económico-social y derivativamente ideológico y político (“materialismo”, visión complicada hoy por la presencia del estado en la base productiva); el necesitar, sin embargo, una comprensión integrada y autocontenida (sin trascendencia) de los diversos aspectos de la realidad social, la distinción entre los cuales le es, por otra parte, esencial (esta necesidad metódica es “la dialéctica”); el requerir un fundamento empírico-racional de la práctica (es el motivo de la “unión del movimiento obrero con la ciencia”); el no darse a la fabulación de una vida futura, sino trabajar con lo que hay y partiendo de lo que hay (esto es el “principio de la práctica”). Los rasgos característicos de la tradición marxista la predisponen a una abundante producción de hipótesis (históricas, analíticas, prospectivas) y, por lo tanto, a refutaciones frecuentes...

12. De la dialéctica

Un eminente historiador francés -hoy completamente olvidado- definía así el carácter de su disciplina: “La ciencia de lo que sólo acontece una vez” (“Ce qui arrive seulement une fois”). Por supuesto, la mayoría de los historiadores actuales rechazaría tal definición por considerarla errónea: para ellos, la historia es el estudio de lo que se repite, ya que sin repetición no habría ciencia. O como lo puntualizaba el imperioso Fernand Braudel: “Sólo hay ciencia de lo general”. Mas -para la que en inglés se suele llamar “historia intelectual”- sólo hay ciencia de lo particular, o más precisamente de lo singular puesto que las existencias humanas son siempre radicalmente únicas. De ahí que la biografía intelectual sea la más acabada realización de la historia intelectual a la manera angloamericana.

Juan Marichal, 1997.

Esta idea dialéctica es que toda cosa viviente, toda cosa que funcione, toda cosa viva, incluyendo no sólo las cosas vivas literales que se estudian en biología sino también sistemas de ideas o tendencias artísticas o sociedades con funcionamiento lineal o familias vigorosas, se desarrolla desplegando su naturaleza interna en formas externas y, cuando se ha elaborado completamente esa naturaleza, muere, desaparece, se transforma en una forma que la sucede precisamente porque ha tenido éxito al desarrollarse por completo. Así que la idea dialéctica es la idea de la autodestrucción que genera una nueva creación.

Gerald A.Cohen, *Si eres igualitarista, ¿por qué eres tan rico?*

1. Dialéctico es ante todo el conocimiento asintóticamente pleno de lo *individual* concreto. El lugar epistemológico de la dialéctica es el viejo tópos del conocimiento de lo singular, porque no hay singularidad concreta histórica que sea simple (histórica: social o natural).

2. Parece del todo convincente el carácter post facto y ad hoc de la dialéctica hegeliana. Menos convincente es que el Espíritu sea el resultado que le da sentido: pues ‘Espíritu’ es sólo el nombre del resultado. Otro nombre podría ser “sociedad sin clases”. Pero lo que es claro es que con la dialéctica no se puede probar nada, sino sólo aclarar (¿en qué sentido?) ex post y ad hoc.

Y ¿qué es lo que se puede aclarar? Según Hegel, el Todo. Y, de paso, los Todos. Mi concepción básica se refiere a éstos: para la comprensión de ellos es relevante “la” dialéctica -propiamente: un pensar dialéctico. No porque para el Todo no fuera relevante -si existieran datos y, para empezar, el Todo como dato, al modo como

existen *los* Todos como datos.

Esta aclaración es siempre -estoy de acuerdo- ex post y ad hoc, concreta y empírica: histórica.

Por cierto, que tal es el sentido de la recuperación, a más alto nivel de la racionalidad cotidiana: pues ésta tiene como tarea la comprensión práctica de los todos de la vida .

3. No hay más elementos para pensar dialécticamente que los ofrecidos por la ciencia, o los que se consiguen racionalmente con la mayor aproximación posible al modelo de la fundamentación científica .

4. No hay ningún péndulo que tenga toda la masa concentrada en un punto. Entonces, si de verdad [se tiene] un interés estético en determinado péndulo, claro que lo esencial para él no es la ley del péndulo, aunque también tiene su importancia saber cómo funciona un péndulo. Para toda la escuela histórica, por un lado, y para Marx, en paralelo con ella, ocurre que el objeto de conocimiento se parece mucho al péndulo de la casa de la abuela, por así decirlo. Su verdadero interés es el conocimiento individualizado de ciertos momentos históricos. En el caso de Marx, con la diferencia de que él tiene asumido (el Marx maduro) que incluso para conocer el péndulo de la abuela necesita la teoría física del péndulo. Dicho de otro modo, que también para su investigación necesita la economía clásica y también las matemáticas.

5. Algunos de esos conceptos son más afortunados poéticamente: otros menos. “Negación de la negación” no lo es mucho, pero pertenece a la misma familia de otras formulaciones que lo son más, como la frase de la epistemología aristotélica según la cual “el alma es en cierto modo todas las cosas” que pretende “explicar” por qué el espíritu conoce la realidad. O las ideas de potencia y acto, materia y forma. Son conceptos que fijan y subliman experiencia común cotidiana. Todos sabemos que si un cuerpo cambia de estado, es porque podía cambiar, por su “potencia”. La fecundidad de esas vagas frases filosóficas -aparte de su belleza cuando la tienen- es que, al articular el conocimiento común, pueden sugerir preguntas e investigaciones.

6. Lo dialéctico está ya en el plano contemplativo puro. Si quisiéramos usar la palabra “ciencia” en un sentido amplio, como la usó la tradición -y no como es hoy corriente-, podríamos decir que también es ciencia la dialéctica, la visión totalizadora y

concretadora. Ahora bien, si, por razones de buena comprensión entre la gente, preferimos usar la palabra “ciencia” en el sentido hoy predominante, entonces hay que decir que la concreción dialéctica es un tipo de objetivo más filosófico que científico, más próximo de la cosmovisión que de la teoría formalizable.

7. Que en la sabiduría oriental hay pensamiento de tipo dialéctico, sin duda, porque también es un pensamiento que intenta totalizar, mucho más, por supuesto, en el caso de las fuentes (Lao-Tsé frente a Confucio que no era nada totalizador; en las escuelas heterodoxas hindúes frente a la ortodoxia del Sankara que tampoco lo era), pero hay la aspiración a globalidad, a ver la vida entera y no sólo el detalle técnico administrativo y etiquista a lo Confucio, o el aspecto meramente teórico, a lo Sankara, en la ortodoxia brahmánica, sino a ver todo lo demás. En el caso de Lao-Tsé a hacer metafísica, a hablar del mundo, y no sólo de la política y de las ciudades y de la moral, como en la tradición confuciana, y en el caso de las escuelas heterodoxas hindúes, la aspiración a recoger lo que no es teoría...

Esto hace, en mi opinión, una importante diferencia respecto al mismo sueño dialéctico en Occidente. Y es que en Occidente, el capitalismo y la civilización burguesa nos ha regalado la idea, el modelo, el prototipo de ciencia. De ciencia positiva. Lo que permite utilizar, digerir los resultados materiales y metodológicos de este invento capitalista, igual que de la industria y de las técnicas, para la realización de la aspiración dialéctica. Dicho de otro modo, un pensamiento dialéctico europeo occidental, aunque sea en Oriente, por ejemplo, en Pekín, en vez de partir de la simple experiencia vivida, como Lao-Tsé o las escuelas heterodoxas hindúes, puede partir de la experiencia elaborada por la ciencia que sería, en mi opinión, lo característico de la dialéctica marxista, al ser una dialéctica que sabe que no puede arrancar de algo previo, a saber, de datos no dialécticos, pero ya elaborados científicamente en alguno de los numerosísimos usos de la palabra “científica”, concretamente el inventado por la burguesía de finales de la burguesía mercantil y principios de la burguesía industrial.

8. *Algunos aspectos* de la vieja tradición dialéctica (que viene desde los griegos, ese intento de pensar la totalidad del objeto de estudio, de un modo orgánico, de un modo totalizador, recogiendo aspectos cualitativos del mismo, recogiendo la marcha procesual, el carácter de salto, revolucionario, de los cambios históricos), está recogido de forma muy exacta en la teoría general de sistemas.

9. La tesis negativa dice que la dialéctica no es lógica. Hay que rechazar la confusión hegeliana entre empiria y lógica. La dialéctica hegeliana es mala lógica (porque exige que la lógica dé de sí contenidos reales) y mala empiria (porque fuerza a la empiria a someterse a un esquema lógico desde dentro, por así decirlo). Reúne lo peor de ambos mundos, el formal y el empírico... La dialéctica no es lógica, y cuando se presenta como lógica, cuando alguien intenta demostrar algo a base, por ejemplo, de la “ley de la negación de la negación” da entre vergüenza y risa, empezando por Engels. Su ejemplo del grano de cebada, según el cual la espiga de ese cereal se explica como “negación de la negación” de la semilla, es el prototipo del mal pensar hegeliano y oscurantista, pues uno empieza a conocer cuando se olvida de pseudo-explicaciones así y de pseudo-métodos de esa naturaleza y penetra en el grano de cebada con la química.

10. En los dos casos, tanto en Heráclito como en Platón, la idea de dialéctica o de interpretación dialéctica de la realidad, tiene curiosamente o notablemente una punta ética, moral. En el caso de Heráclito incluso porque el lenguaje es casi un lenguaje de sermón. Se habla de despertar al dormido, por ejemplo, como podría decir un apóstol. En el caso de Platón porque en los dos textos clásicos en los que ha presentado el concepto -el libro VII de la *República* y el *Banquete*-, el pensamiento dialéctico se presenta no sólo como el método justo para el trato con las esencias de las cosas sino también como resultado de un esfuerzo moral. Esta mezcla de elemento intelectual y elemento moral es otro de los rasgos del nacimiento del concepto de dialéctica.

11. Entonces método ahí no está usado en el sentido de conjunto ordenado de operaciones repetible por cualquiera. Está usado en otro sentido. Entonces no es método en el mismo sentido en que decimos método normal.

Este equívoco pesa eternamente, en mi opinión, sobre Marx, como sobre todos los hegelianos. Están intentando poner a punto un método que no es un método sino una filosofía, un objetivo de conocimiento. Lo que ellos quieren es conseguir un conocimiento global, sistemático, en un sentido que tiene cierto parentesco con la teoría de sistemas contemporánea y, en cambio, están llamando a eso “método”, cuando es un estilo mental que busca un determinado objetivo con los métodos de cualquiera, con los trucos aprendibles por cualquiera. Este equívoco es, en mi opinión, la

causa digamos por exceso de que no haya un texto metodológico marxiano, sistemático y largo, bueno, mientras que, en cambio, hay trocitos buenos cuando no pretende hacer un desarrollo largo.

12. Mi tesis positiva es que “dialéctica” significa algo, contra lo que tantas veces han afirmado los analíticos, por ejemplo, Popper o Bunge. “Dialéctico” es un cierto trabajo intelectual que, por una parte, está presente en la ciencia, pero, por otra, rebasa con mucho, en el doble sentido de que actúa también en el conocimiento ordinario pre-científico y en otro tipo de conocimiento, posterior al científico metodológicamente. Ese tipo de trabajo intelectual existe como programa (más bien oscuro) en la filosofía del conocimiento europea desde el historicismo alemán, tiene en Hegel una realización especulativa y busca en Marx una realización empíricamente plausible [...] A mí me parece que ahí está la clave de lo que (lo haya pensado Marx o no) es el programa dialéctico: buscar un tipo de conocimiento que, utilizando el producto científico “normal”, lo integre como “artísticamente” en una totalidad concreta que evoque el concreto real (histórico) que se está estudiando.

La articulación entre ciencia y dialéctica consiste en la posible integración del producto científico en un cuadro dialéctico. Pero, una vez logrado, el punto de vista dialéctico interviene ya en el interior del trabajo científico en sentido estrecho, orientando en la percepción de hechos o aspectos pertinentes para una futura articulación totalizadora.

13. Hay otra causa, y más interesante, que es el proyecto intelectual de Marx, su ideal de conocimiento, por así decirlo, la idea que se hace de su obra. El conocimiento que busca Marx ha de ser muy abarcante, contener lo que en nuestra academia llamamos economía, sociología, política e historia (la historia es para Marx el conocimiento más digno de ese nombre). Pero, además, el ideal de conocimiento marxiano incluye una proyección no solamente, sino globalmente social, hacia la práctica. Un producto intelectual con esos dos rasgos no puede ser teoría científica positiva en sentido estricto, sino ha de parecerse bastante al conocimiento común, o incluso al artístico, e integrarse en un discurso ético, más precisamente político. Es principalmente saber político. Permítaseme repetir -porque cuando uno habla de Marx siempre corre el riesgo de levantar ronchas- que eso no excluye la presencia central de contenidos estrictamente científico-positivos en la obra de Marx. Ellos son imprescindibles en su concepción y la diferencian de las otras épocas de la tradición revolucionaria.

14. Dialéctica es una cierta manera de ser del producto intelectual consistente en su globalidad -como en el caso de la escuela histórica-, en el hecho de que es autoexplicativo, autocontenido -no tiene explicaciones exógenas-, tiene un elemento de historicidad, de singularización del objeto (“el capitalismo”, como en el caso de Sombart, o *El Capital*, que en el fondo es lo mismo, quieren decir lo mismo). En definitiva, rasgos que emparentan al producto dialéctico -en alguna medida- con el producto artístico, en el sentido de que es un producto “retraartístico”, por así decirlo, que intenta reflejar una entidad individualizada, contenida en sí misma, y en su proceso, en su historicidad, en su dinamicidad. En el caso de Marx hay esta gran diferencia respecto de la escuela histórica, a saber, que ese trabajo se intenta conseguir con los métodos habituales de la ciencia, con eso que él llama método de investigación y, por tanto, la cosa se distingue bastante del caso de la escuela histórica.

15. La palabra “dialéctica” aparece muchas veces en la conexión “método dialéctico”, y aquí también deben ir separados para ayudar al joven que empieza a estudiar estas cosas a no confundirse muy gravemente. Cuando se dice “método”, por regla general uno piensa en una técnica para conseguir algo o averiguar algo: conseguir algo en el caso de métodos prácticos, como se decía tradicionalmente y averiguar algo en el caso de métodos teóricos, como también se decía tradicionalmente, métodos heurísticos, se decía, teórico-heurísticos, métodos de invención, de descubrimiento. Así se pueden llegar a cosas muy grotescas, que al intelectual burgués le hacen una gracia enorme y las disfruta durante años y años, y a otros nos fastidia mucho y lo sufrimos durante años y años, como ver al militante obrero industrial, por ejemplo, que se promete de la dialéctica, del método dialéctico, lo que se puede prometer uno de un ordenador, que va a echar por arriba los datos del periódico y por debajo va a salir la posición de clase que hay que adoptar.

Esto, desgraciadamente, no es un chiste que yo hago. Esto cualquiera que tenga práctica de educación marxista lo ha tenido que vivir. Quien espera que le den un método con el cual echando *La Vanguardia* sale lo contrario de *La Vanguardia*, en lo que hay que hacer de verdad aquel día ante aquella huelga o ante aquel problema.

16. En el fondo, en mi concepción se trata de algo más. Se trata de presentar una exigencia de dialecticidad a la concepción histórica (verdadero historicismo es sólo el dialéctico) y de exigir por otra

parte al pensamiento dialéctico rigor y plenitud empíricos (verdadera dialéctica es sólo la empírica, esto es, la histórica). En estas circunstancias, mi verdadera dificultad es la siguiente: ¿qué valor tienen los análisis dialécticos de una realidad sin inclusión del factor tiempo? Mi solución debe ir por la línea siguiente: esos análisis tienen un valor metodológico; se mueven en un nivel abstracto, no tienen por tema la dialéctica real, pero permiten describir los puntos de apoyo de la dialéctica real, temporal, histórica. Si ese análisis lógico lo captara todo, Hegel habría tenido razón y Marx no podría hacer intervenir jamás factores nuevos en un cuadro real -por ejemplo, no podría hacer intervenir la Meers Verfanung bárbara en la constitución del feudalismo: tendría que sacarse el feudalismo entero de la manga sobre la base única del estudio lógico-dialéctico anterior, sin permitir la entrada en escena de los caballos bárbaros, que irrumpen en ella sin la menor necesidad lógica.

Dialéctica no es negación de la negación y toda la demás nebulosa hegelianas. Dialéctica es: 1. La explicación causal-temporal de la realidad. 2. Sin hacer intervenir factores transcendentales.

En esa explicación el análisis estático no puede hacer más que descubrir los puntos de apoyo -o sus abstractos- del movimiento real.

17. Lo que pienso es que para ser virtualmente revolucionaria, una cultura filosófica y política ha de rebasar, en un cierto sentido, la estructuración del conocimiento en la academia. Y el sentido en que hay que rebasarla consiste en una integración intelectual, en una tendencia a hacer una síntesis, que es lo que yo considero el momento dialéctico de todo pensamiento revolucionario, y por otra parte, la tendencia a una integración todavía superior, que es la integración con la práctica.

18. Inducción y dialéctica son el alfa y omega del conocimiento, los puntos extremos: el arranque y la consumación totalizadora, o su programa. Tienen las propiedades opuestas a los axiomas media baconianos: no son fecundas en la actividad científica normal y eficiente, la cual no es su terreno. Su terreno son el antes (junto con la estructura cognoscitiva del sujeto) y el después (idem).

19. La geología es un estupendo ejemplo de ciencia natural interesada por lo singular.

20. En vez de decir, “abandonemos la dialéctica”, acordémonos de

que dialéctica ha querido decir muchas cosas en la tradición. Ha querido decir la escolástica de la negación de la negación; el cierre categorial desde el mal Hegel hasta Gustavo Bueno, pasando por Althusser; pero dialéctica ha querido decir también, para Platón por ejemplo, el razonamiento inseguro. Eso ha querido decir dialéctica en Platón y en el mismo Aristóteles: el razonamiento incierto, el trabajo con lo difícil, el trabajo con lo impreciso, con lo que no se puede precisar, con aquello que si se precisa daría lugar a un caso de falacia de falsa exactitud. Dialéctica ha querido decir también globalización, conocimiento de totalidades, atención a las totalidades. Ocurriría por tanto con la palabra “dialéctica” lo mismo que con las expresiones “materialismo histórico” o “materialismo dialéctico”. Uno se ve forzado en abandonar la expresión materialismo dialéctico si ha de ser el nombre de un sistema científico. Hay que abandonarlo como sistema. De todas maneras sería primitivo decir: se acabó el materialismo histórico; porque en cambio no hay ninguna duda de que existe, que está justificado un modo de pensar que es materialista, en el sentido elemental de no idealista, y es dialéctico, en el sentido elemental de no fijista, de integrador.

Por lo tanto, yo no sería partidario de decir: “se acabó la dialéctica”. Lo que hay que hacer es repensarla.

13. De la guerra.

La poderosísima seducción catártica de la guerra se manifiesta en la popularidad de quien promete sacrificios. Nadie lo demostró ni lo explotó mejor que Winston Churchill con su discurso de “Sangre, sudor y lágrimas”. El fariseísmo ha penetrado y corrompido hasta lo más profundo almas y cuerpos: la seducción del sacrificio y el placer de la laceración están en la catarsis, o sea en el sentimiento de

estar acumulando un capital moral.

Rafael Sánchez Ferlosio, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*

No conozco dirigente militar alguno que, en su sano juicio, estuviera dispuesto a cambiar las fuerzas de combate americanas por las soviéticas” [la resistencia en contra de los SALT II muestra] “...un descontento con el actual equilibrio nuclear estratégico, en el cual no somos los suficientemente superiores.

Paul Warnke, negociador americano en las SALT II.

Sólo hay seguridad cuando se es algo superior. No hay ninguna capacidad ni posibilidad de maniobra cuando la propia fuerza está completamente compensada por la del enemigo. Sólo hay posibilidades para la política exterior cuando se tiene una ventaja en el poderío militar de la que se puede disponer libremente... Occidente debe encontrar caminos que le permitan utilizar armas atómicas como medio de presión reduciendo a la vez la potencial y paralizante autodisuasión a un mínimo.

Colin Gray, “Victory is possible”, *Foreign Policy*, 39, 1980.

1. El darse cuenta de que lo que fue -y en el sentido dicho sigue siendo- realismo político, junto con su práctica, es hoy aceptación de una pesadilla que tiene por argumento, la perspectiva de una catástrofe sin precedente proporcionado, ayuda a comprender las grandes dificultades con las que ha de trabajar inevitablemente la izquierda social para reconstruir su visión de la sociedad y aventurar un camino de cambio. La derecha social que de verdad decide -no el pequeño empresario, como es claro- se equivoca más o menos si se cree segura en los pocos refugios. Pero, de todos modos, su práctica tiene sentido -perpetúa su dominio- en esta realidad disparatada y suicida. En la izquierda hay que volver a pensar muchas cosas, no sólo por lo que hace a aspectos como el trabajo y el consumo, la pobreza y la riqueza, sino también respecto de las raíces de la vida social y la perspectiva de la supervivencia.

2. Alguna vez, los portavoces oficiales u oficiosos del gobierno [de mayoría parlamentaria PSOE], en vena de sinceridad y siguiendo el uso, tan instructivo, de separar radicalmente ética y política, se dejan ir a la valerosa confesión de que, propiamente, la presión a la que hay que responder integrándonos en la OTAN es la de las potencias occidentales, no la de los países del Este...

Todos esos son aspectos internos de la cuestión española de la OTAN, son OTAN hacia dentro. Quienes esgrimen tales razones internas -internas a la Alianza o la política española- para apoyar la integración en la OTAN son más sinceros que los autores de los discursos oficiales acerca del peligro soviético. Pero si sus argumentos prenden entre los españoles, es posible que su efecto político sea mucho menos malo que el de la simple hipocresía o el de la paranoia que realmente cree en la amenaza militar del

“imperialismo soviético” o del Imperio del Mal sobre España. Uno y otros están trabajando, hay que suponer que, al menos algunos, sin proponérselo, para destruir no ya la insustancial democracia que hoy tiene el país, sino algo mucho más importante, a saber, la confianza que aún le quede a una parte de los españoles en la posibilidad de una vida política decente. La insistente exhortación a aceptar, como buenas bases de la actuación falsedades manifiestas, o como fatal e ineluctable la sumisión a una o varias coacciones, siempre con el argumento explícito o tácito de que lo político es amoral (así entienden los autores de esa conminación el hecho de que su política es inmoral), tiene que acabar por corromper políticamente a muchos y sumir a otros tantos en la inhibición. Ya se ha andado mucho por ese camino, en el que fue la izquierda social: tenemos poca militancia en partidos y poca sindicalización. En cuanto a la corrupción, no amenaza sólo a la base social que puede suponérsele aún al gobierno, sino también a la derecha. Ni siquiera al más atlantista puede serle muy sano saber que está en la OTAN mediante la falsedad y el chantaje.

3. El realismo que hay detrás de esta afirmación es muy antiguo. No es ninguna nueva perversión de la humanidad aportada por el capitalismo imperialista, sino algo que ya se dijo en latín: *si vis pacem, para bellum*, si quieres la paz, prepara la guerra. Tampoco es nuevo que cada generación de políticos y generales considere no refutado ese dicho por la cantidad de guerras preparadas y realizadas que recuerda la historia; y así amenazan con dar la razón al también viejo dicho shakespeariano según el cual la vida es un cuento absurdo contado por un idiota.

Nueva es la dimensión que pueden alcanzar las cosas esta vez, la dimensión de la destrucción y los sufrimientos que causaría una guerra con armamento nuclear, biológico y químico. Los realistas más ricos -los norteamericanos y los alemanes, por ejemplo- responden a eso con la construcción de algunos refugios supuestamente eficaces para una parte muy reducida de la población con la tesis de que no toda la humanidad perecería (sino sólo de quinientos a mil millones de irrelevantes personas, entre las cuales no habría que contar ni ministros ni dirigentes de grandes empresas transnacionales)...

4. Los gastos militares directos e indirectos (es decir, también los muy ingentes de la investigación dedicada a las armas) son sin duda el mayor y peor despilfarro de esta sociedad destructora de muchas cosas buenas y constructora de tantas malas. Pero de vez

en cuando conviene parar mientes también en el despilfarro pacífico, y hasta amable, del que somos cómplices más o menos inconscientes en la vida civil y, muy especialmente, en la intelectual.

5. Las dos veces que el mundo ha estado al borde de la catástrofe que sería una guerra nuclear con las armas actuales, han tenido que ver con dos momentos de crisis económica capitalista. Uno, lo que se llamó la política del “volver atrás” que decía Foster Dulles -que fue el momento peor de la guerra fría- montada sobre la base de que había que inventar -según dijo literalmente- la idea de un peligro exterior para que el pueblo americano estuviera dispuesto a encajar el esfuerzo económico de la readaptación de la economía americana a la situación de postguerra. Y hoy está claro que el aumento de la belicosidad norteamericana que ha culminado hace tres días con la declaración abierta del presidente Reagan sobre la posibilidad de una guerra nuclear limitada a Europa, tiene que ver con la profundísima crisis económica en que está la economía capitalista. Crisis muy profunda de la que cada vez parece más claro que están dispuestos a salir mediante un reajuste de sus políticas económicas que, como se basan en una gran potenciación de los gastos de armamento, lleva constantemente al borde del peligro de guerra. En un documento de mucho interés..., uno de los informes elaborados para el presidente Reagan por sus técnicos electorales antes de la elección (los “Documentos de Santa Fe”), llega a haber la frase muy reveladora que dice que la distensión en la política internacional no hay manera de volver a poner en marcha de una forma eficaz la economía capitalista.

6. Este punto de vista moral es aún escaso dentro de la discusión. Parece que siempre se da por entendido que la opción por la cual se ha de decidir es aquella que represente menos peligro para uno mismo y bajo este amplio argumento se deslizan entonces argumentos muy erróneos, como el de si tienes más armamento tú tendrás menos peligro. Esto es falso.

La cuestión se encuentra en decidir sino hay más política para la humanidad que esta especie de eterno "tio vivo" de desastres que ha sido la historia política hasta hoy y montada sobre sabidurías absolutamente falsas: "si quieres la paz, prepara la guerra".

Debido a todo esto el único plan viable para cambiar toda esta conciencia estaría en el plano moral, un plano donde la gente diga tanto me da si el eje Balear-estrecho Canario está en peligro o no. Yo lo que no quiero es matar a quince millones de polacos o alemanes, a mi no me interesa.

7. Hasta hoy [1984] no se conoce ninguna guerra provocada porque la gente con gran pánico haya ido al frente a matar al enemigo. Por regla general los motivos psicológicos en situación bélica son más bien todo lo contrario: entusiasmos desiguales, histerias activas y no la información sobre lo que puede suceder.

8. En todo caso, este problema del movimiento por la paz, de la novedad de las nuevas técnicas de destrucción y de relatividad de las grandes revoluciones del siglo es, en mi modesta opinión, un campo problemático abierto a la tradición marxista como a cualquier otra, salvo a las actitudes energúmicas, como es natural, de los que piensan que lo más natural es seguir por un camino realista de aumentos de armamentos y de que siempre ha habido guerras y, por tanto, no se podrá evitar que las haya una vez más. Cuando no se comparten esas ideas primitivas, y hoy absolutamente suicidas, cualquier pensamiento un poco responsable tiene que reconocer que ahí hay un campo verdaderamente abierto de problemas sin resolver.

9. El mito del holocausto ha sido siempre irracional y, al menos inconscientemente, canibalesco, pero profesarlo y difundirlo ahora, con el armamento nuclear, químico y biológico existente, es preparar un asesinato innumerable. En el supuesto de que después de un megacrímen semejante quedara algo de la especie -cosa que dan alegremente por descontada tanto los antipacifistas reaccionarios a la Adrian Berry como los revolucionarios-, y en el supuesto de que ese resto fuera aún capaz de sociedad, lo más probable sería que, aplastados por la experiencia de la monstruosidad cometida y sufrida, los seres humanos aceptarían una tiranía universal rígidamente centralizada; ése es claramente el desideratum del citado Adrian Berry en su libro *Los próximos diez mil años*, lleno de coruscantes promesas progresistas para las futuras hormigas, como la colonización de Júpiter y de la galaxia, etc., por una infrahumanidad unificada bajo un solo poder a raíz de una guerra mundial combatida con armas nucleares.

10. Reproducir a estas alturas la doctrina tradicional de la guerra sin tener en cuenta las novedades introducidas por el salto cualitativo en el armamento (con su repercusión en el armamento del poder militar) y por la dialéctica de los sistemas sociales nacidos de las revoluciones y luchas emancipatorias del siglo XX es practicar un anacronismo cuya principal peligrosidad consiste en que tiende a

aceptar la ideología ultra-imperialista del holocausto.

14. De la lógica.

En este libro nos vamos a ocupar de filosofía de la lógica, entendiendo en lo esencial la voz 'lógica' en el sentido de Tweedledee ["Y, en cambio (...), si ocurrió es que puede ser, y si ocurriera, sería, pero, como no ocurre, no es. Eso es la lógica," Lewis Carroll]. No es ése el único sentido del término. Es fácil aducir precedentes de la aplicación simultánea del término a dos estudios diferentes: la lógica deductiva y la lógica inductiva. Pero no hay modo de distinguir entre la filosofía de la lógica inductiva y el tronco principal de la filosofía, que es la teoría del conocimiento. La lógica deductiva, por el contrario, la disciplina en que estaba pensando Tweedledee, sí que puede reivindicar un poco de filosofía peculiar de ella.

Si se me requiere para que completara la definición ostensiva de la lógica por Tweedledee con una definición discursiva diría que la lógica es el estudio sistemático

de las verdades lógicas. Si me pidieran algo más que eso, añadiría que una oración es lógicamente verdadera si lo son todas las operaciones que tienen la misma estructura gramatical que ella. Y si todavía me pidieran que precisara más, recomendaría la lectura de este libro.

W. V. Quine (1970), *Filosofía de la lógica*

1. Racional es toda argumentación correcta -demostrativa en sentido fuerte o meramente probable o plausible-, que fuera de esa racionalidad no hay ninguna forma (“Suprarracional”) de argüir y que la “facultad” que demuestra lo demostrable y meramente arguye lo argüible es una y la misma: sus instrumentos, simplemente, dan unas veces un resultado de determinada validez y otras veces un resultado de otro tipo de validez.

2. No es pues la ciencia de la lógica la que crea el pensamiento racional. La lógica lo estudia y lo articula y lo mejora, pero no lo produce; aún más: la lógica no tiene forzosamente que limitarse al análisis y reconstrucción del pensamiento cognoscitivamente fecundo. La racionalidad de un discurso es cosa mucho más compleja, rica e importante que su logicidad formal.

3. Las consideraciones críticas de los dos capítulos anteriores están animadas por una concepción del objeto de la lógica que puede resumirse así: lo lógico en general es onticidad de razón (con fundamento real, precisión que en adelante se dará por sobreentendida). Y lo lógico-formal en sentido estricto, el objeto propiamente dicho de la lógica, es la onticidad de razón máximamente abstracta, obtenida por abstracción total del nivel más elevado [...] El ente de razón -queda dicho- es la segunda intención. El ente de razón lógico-formal es el más abstracto, el que queda cuando están intencionalmente aniquilados -según nuestra interpretación del texto de Santo Tomás en *S.Th.*, q. 40, a.30, c.- los términos a quo todavía provistos de significatividad “natural”.

Contemplar pues el ente lógico-formal, objeto en sentido estricto de la lógica, es considerar el resultado de esa “aniquilación intencional”, que es la abstracción total en su nivel más elevado. Ese resultado es la pura relación de razón.

4. La lógico-formal es el marco de la “cosa” abstracta, puntual e inmutable, forma que debe respetar toda ciencia cuando estudia el ente real, con su complejidad y su mutable naturaleza concreta.

5. Sea de ello lo que fuere y aparte de consideraciones históricas, la especificación de lo lógico se ha presentado como el fruto de un

determinado “nivel” de abstracción total para el cual las segundas intenciones materialmente significativas, las entidades de razón manejadas en las ciencias, son términos a quo intencionalmente “destruidos” o perdidos por la lógica. Sólo a ese nivel de abstracción puede realmente hablarse de la intencionalidad segunda y no ya sólo con ella, como se hace en las ciencias materiales. Sólo a ese nivel pueden “de secundis intellectibus multas passiones demonstrari”, según la frase de Juan de Santo Tomás: o de tal o de cual segunda intención, sino de la intencionalidad segunda.

La lógica es pues, en ese preciso sentido, la ciencia que estudia la intencionalidad segunda, la onticidad de razón con fundamento real. Para un realismo de raíz aristotélica y basado en la teoría de la abstracción, ello equivale a decir que la lógica estudia y establece las condiciones mínimas -el “marco de posibilidad”- de toda objetividad cognoscible en general. En esta “totalidad” de su abstracción total, la distingue muy esencialmente de la metafísica su incapacidad de emitir el juicio metafísico por excelencia: el juicio existencial.

6. La historia de la lógica india imparte dos grandes lecciones. Una relativa a la necesidad, sentida y servida por los filósofos griegos no totalmente dominados por la tradición sofística y socrática, de separarse de la experiencia inmediata y de las urgentes necesidades humanas -ya sean la alimentación, ya sean la salvación del alma- para poder conocer de un modo universal, con teoría [...] La otra lección se refiere a la unidad de la razón humana: pese a todos los obstáculos que su ser social y su obsesa sabiduría práctica de la salvación han puesto al nacimiento del concepto de la lógico formal en la cultura india, ésta ha acabado por llegar a él, aunque con un retraso más que milenario respecto de los griegos.

7. Y esto es lo convincente de Popper: el principio de inducción no es un principio de ninguna teoría. No tiene justificación lógica, sino que tras él hay algo muy paralelo a la regresión al infinito: *la práctica* del conocimiento ha visto que progreso y aumento del conocimiento es generalización. Y de ahí que se que busque “lo general”. El conocimiento descansa, efectivamente, sobre algo no fundamentado lógicamente. Pero ese algo no es la mística bergsoniana que resucita Popper, sino la práctica. “Arguye ignorancia querer demostrarlo todo”. Esto suscita, naturalmente, el problema de la relevancia racional de la práctica. La práctica es un *ser-con* la naturaleza. La clasificación es conocimiento de la naturaleza. De aquí la relevancia racional de la práctica. La práctica fue probablemente el origen de la facultad de conocer, y sigue

siendo origen de conocimiento -junto con el movimiento propio de la teoría misma. El principio de inducción arraiga en el contacto práctico con la naturaleza.

Esto ¿es lo mismo que decir, con Popper, que es infalsable y metafísico? Visto así, él más bien diría que es psicológico. Pues la cosa no es apriorística. En cuanto al regreso al infinito, lógicamente indiscutible, queda históricamente roto por la práctica. (Las ideas metafísicas correctas pueden ser datos aún no analíticamente suministrados por la práctica).

8. ¿A qué se debe esa utilidad del punto de vista lingüístico en lógica? Ante todo, a que para discutir la verdad o falsedad de un pensamiento, es necesario que ese pensamiento sea preciso y accesible sin vaguedades a todas las personas que quieran analizarlo. Si alguien afirma que tiene opiniones verdaderas pero inefables -esto es, no susceptibles de expresión lingüística-, entonces, por muy verdad que sea lo que dice, esas supuestas opiniones suyas quedan fuera del ámbito del conocimiento, de la ciencia, pues no son criticables, confirmables ni refutables por nadie. Desde el punto de vista científico no existen tales opiniones, ni tiene, por tanto, sentido preguntarse si son verdaderas o falsas. (La psiquiatría puede, naturalmente, interesarse por la manía de grandeza que se trasluce muchas veces en declaraciones sobre supuestos saberes inefables). La verdad en cuanto conocimiento no es, en efecto, una casual coincidencia aislada e inexplicable con los hechos, sino el fruto de un intencionado esfuerzo de aproximación a la realidad por procedimientos que debe ser posible describir y someter a crítica.

9. Los conceptos de isomorfía y estructura están íntimamente emparentados con el concepto de forma, la abstracción básica de la lógica formal. El hecho de que sólo ahora dispongamos de medios para darles cierta exactitud formal permite una nueva observación filosófica, de teoría de la ciencia. Se trata de lo siguiente: la marcha real de la adquisición de conocimientos es un constante vaivén entre conceptos a niveles más intuitivos y conceptos a niveles más definidos o tecnificados. La precisión técnica de un concepto suele suponer en el trabajo científico real el uso de resultados que se han conseguido realmente (psicológica e históricamente) mediante aplicaciones menos claras, más intuitivas, de conceptos emparentados con el que finalmente se aclara o tecnifica. La presentación teórica de esos conocimientos -la que es propia de un tratado más que de un manual- esconde esa marcha real, y

empieza con las nociones técnicas. Esa presentación teórica dispone ya de la fundamentación, en vez de buscarla, como es el caso en la marcha real de la ciencia.

10. Hay que aclarar, por tanto, lo que quiere decir que el punto de vista de la lógica formal prescinde de todo contenido. La realidad es que prescinde de todo contenido empírico, pero no de la idea de contenido en general.

Ello se debe a que la forma -que es una abstracción- no sólo no puede darse sin un contenido concreto, sino que, además, no puede siquiera pensarse sin pensar al mismo tiempo en un contenido en general, o, dicho de otro modo, en el abstracto `contenido`. Forma y contenido, o forma y materia, son dos conceptos que se necesitan el uno al otro: son dos “opuestos dialécticos”.

11. Desde el punto de vista lógico, lo que interesa es mantenerse todo lo posible en un terreno formal, sin afirmaciones filosóficas sobre la realidad de las nociones. Por eso es conveniente retrasar todo lo posible la afirmación de que los nombres de clases y los abstractos en general denoten como los nombres propios. Esto podría entenderse, en efecto, como una afirmación filosófica muy discutible. En cambio, la semántica lógica puede admitir, sin suscitar gran discusión filosófica, que lo primariamente denotable es el individuo concreto. Salvo en los excepcionales casos de filósofos radicalmente escépticos, las diversas tradiciones filosóficas coinciden en admitir que la realidad concreta individual es la realidad en sentido propio.

Esto, sin embargo, no debe hacer creer que el concepto de individuo sea absoluto y carezca de problemas. En el uso científico, `individuo` también es una abstracción, una construcción artificial, como indica, por ejemplo, el hecho de que un árbol, que para el botánico es un individuo, es para el físico un agregado de individuos -moléculas, átomos, partículas infraatómicas.

12. Sin duda el carácter muy abstracto de las verdades formales las pone a cubierto de los frecuentes cambios que experimentan las ciencias más próximas a lo concreto. Pero puesto que nunca se ha probado la existencia de una fuente del conocimiento que no se la percepción, las noticias mediadas por los sentidos, hay que pensar que las verdades formales tienen el mismo origen remoto que cualesquiera otras, y no multiplicar arbitrariamente las fuentes del conocimiento. Si las verdades formales tuvieran otro origen que la

experiencia -si fueran fruto, como se dice, de una actividad de conocimiento *a priori*-, entonces no se vería por qué no han sido todas conocidas desde siempre por todos los hombres: no se vería por qué la lógica tiene una historia, se ha enriquecido en el curso del tiempo. La persistencia, cualitativamente mayor, de los teoremas formales respecto de la mayoría de los enunciados materiales no tiene que ver con la cuestión de su origen sino con la de su modo de validez. Los teoremas de la lógica valen, en efecto, en virtud de ciertas afirmaciones iniciales y unas definiciones. Por eso ninguna contraprueba empírica puede falsarlos, sino sólo mostrar la inadecuación de dichas afirmaciones iniciales, sugiriendo así el abandono de éstas. En esa capacidad que tiene la experiencia de “sugerir” cosas acerca de las proposiciones iniciales se revela el *origen* común de la lógica con cualquier otro conocimiento. Y en la incapacidad que tiene la experiencia de refutar cualquier teorema de cualquier sistema de lógica se manifiesta el *modo de validez* peculiar de ésta y distinto del empírico.

13. Una relación dialéctica existe sin duda entre la lógica y *todas* las demás ciencias -no sólo la metodología-, así como entre ella y el conocimiento vulgar, como en definitiva existe entre todos los elementos y funciones del conocimiento. Toda relación de fundamentación entre conocimientos tiene que ser concebida dialécticamente a menos de aceptar un innatismo platónico. De no aceptarlo, en efecto, admitiendo que no hay nada en el entendimiento que no estuviera antes en el sentido, hay que recoger y dar valor sistemático al hecho de que fundamentación material o empírica y fundamentación formal o racional integran un sistema de tensión dialéctica en el que los dos polos -el empírico y el racional- se comportan a la vez como fundamentante y fundamentado.

14. La formalización de la teoría lógica justifica la teoría lógica misma, mostrando que su funcionamiento puede reducirse al de una máquina que trabaja satisfactoriamente aunque su trabajo no se interprete con conceptos lógicos.

15. Ocurre, sin embargo, que los usos de la voz ‘racional’ no coinciden con los usos admitidos de la voz ‘lógico’ o, más propiamente, ‘lógico-formal’. La racionalidad de un discurso es cosa mucho más compleja, rica e importante que su logicidad formal. Para que un discurso sea correcto lógico-formalmente, basta con

que no tenga inconsistencias. Para que sea racional, se le exige además la aspiración crítica a la verdad. Y esta aspiración impone a su vez la capacidad autocrítica y el sometimiento a unos criterios que rebasan la mera consistencia (por otra parte necesaria): son criterios que sirven para comparar fragmentos de discursos con la realidad. Incluyen desde la observación hasta el examen de las consecuencias prácticas de una conducta regida por aquel discurso.

16. El formalismo es camino tradicional de escamoteo de contenidos sociales: que las estructuras de parentesco de tal o cual pueblo primitivo sean más o menos isomórficas de fenómenos modernos de tal o cual sociedad adelantada puede pretender ser algo más que una interesante comprobación formal, y encubrir los muy diversos contenidos sociales que hacen de esas estructuras formales análogas estructuras históricas incoherentes, “disparata”. Ésta es una cuestión de determinación de la abstracción que interesa en cada caso. Y la sustitución de un determinado modo histórico de abstraer por otro determinado matemático-formal (pues no es verdad que las abstracciones matemático-formales no sean determinadas) puede acarrear la renuncia, intencionada o no, al conocimiento de lo concreto. Este riesgo es sensible en una época que ve la introducción instrumentalmente fecunda de métodos matemáticos y formales en las ciencias de la sociedad.

17. Pérdida de contenido vivencial lo hay en cualquier ciencia al introducirse, no ya una formalización en sentido moderno, explícito, sino simplemente la formalización incoativa que ha sido siempre la depuración y objetivación del concepto en ciencia, o sea, el uso técnico y sistemático de la abstracción.

Anexo: La (auto)mirada de un filósofo revolucionario.

El siguiente texto, sin título y sin fecha, figura en uno de los cuadernos depositados en Reserva, fondo Sacristán, de la Universidad de Barcelona. Se trata de un conjunto de notas de Sacristán sobre su biografía intelectual y política, escrito probablemente a finales de los sesenta, poco después de su dimisión de la dirección ejecutiva del PSUC-PCE y de la elaboración y finalización accidentada de su *Antología* de Gramsci.

Lo reproduzco sin alteraciones. Sólo he introducido la numeración, inexistente en el manuscrito, para facilitar la comprensión de su estructura, y he añadido al final algunas notas complementarias.

I.

1. La causa es que está sin resolver la cuestión del ¿quién soy yo?

2. La pregunta fue suscitada con gran virulencia esta última vez por la crisis política¹.

2.1. Pero no era la primera vez que aparecía. Se me presentó en marzo de 1956², nada más volver a España. Y varias otras veces.

3. Por lo tanto, el repaso ha de arrancar de la vuelta a España, pero, al llegar a la crisis de 1968, ha de detenerse con atención.

II.

1. La decisión de volver a España significaba la imposibilidad de seguir haciendo lógica y teoría del conocimiento en serio, profesionalmente.

1.1. Las circunstancias me llevaron luego a la inconsecuencia de no evitar equívocos (oposición³, etc). Este es un primer error, no cronológicamente hablando.

1.1.1. En la misma primavera del 56 llegué a esa conclusión. Lo que agrava el error posterior.

2. La vida que empezó a continuación tiene varios elementos que obstaculizaban no ya el estudio de la lógica, sino el intento general de mantenerme al menos al corriente en filosofía. Los elementos predominantes de aquella vida eran las clases y las gestiones⁴. Poco estudio.

3. Una excepción: la tesis⁵. Fue producto -como la posterior memoria pedagógica- de unas vacaciones en sentido estricto: pocos gestiones, pero con el proyecto de volver.

4. A esta situación de poco estudio por razón de obstáculos objetivos se sumó una abulia parcial que tal vez sea lo más importante de todo: en vez de aprovechar todo el tiempo libre para estudio científico-filosófico, gasté mucho tiempo en cosas como el artículo sobre Heine⁶. Esto merece análisis.

4.1. Por una parte, intervienen factores externos: esos prólogos son compromisos editoriales, concertados con la esperanza de que resultaran rentables: en aquellos tiempos, las 15.000 ptas. que me pagaron me parecerían una suma enorme. En realidad, desde este punto de vista aquellos escritos fueron una mina, puesto que estudié a Heine, p.e., más de dos años.

4.2. Por otra parte, el hacer esas excursiones era muy coherente con mi noción del filosofar y entender el mundo.

4.3. Pero es posible que fueran también un indicio de *huida del trabajo científico* [subrayado en rojo en el manuscrito], por imponérseme los obstáculos materiales o externos (clases, gestiones, pobreza).

5. Esto es discutible por lo que hace a la filosofía en sentido académico: el que yo no haya ni leído los escritos de Heidegger posteriores a 1959 me ha arañado a veces la consciencia, pero también veo razones de economía científica (y de economía simplemente) que me aconsejan seguir sin hacerlo. La lectura de Barthes⁷ y de Lévi-Strauss⁸, por ejemplo, no me ha servido más que para conocerles. Barthes, sobre todo, es un pensador muy mediocre y una caricatura de científico. No hablemos ya de Foucault

[SLA: Viene a continuación un paso especialmente difícil que transcribo, con riesgos, de la forma siguiente:]

Quizás hubiera sido más serio [corrección MSL: mejor] haberlos dejado en la página 10, una vez visto el género.

6. Pero esa hipótesis de la huida es mucho más verosímil si se piensa en que no he hecho estudio científico en general, o, propiamente, he hecho muy poco. O también si se piensa en actitudes nihilistas -sobre la novela, sobre el arte en general- que se me han ocurrido durante esos años.

6.1. En cambio, la ausencia de estudio político-teórico es un fenómeno de época entre los intelectuales marxistas. Por lo tanto, no creo que me sirva para aclararme el asunto, al menos en los años de su génesis. Ahora sería distinto.

7. Durante un cierto tiempo, la vida de mis rentas científicas fue soportable porque, gracias a la ausencia de perplejidad histórica, o sea, gracias a la convicción de estar reflejando realidad, me era al menos posible conseguir formulaciones generales que implicaban un programa o un objetivo político-cultural y de política filosófica. Una pieza típica de esa situación es el prólogo al *Anti-Dühring*. Años antes lo había sido el prólogo a *Revolución en España*. El mismo prólogo al Heine tiene ese elemento (M.S., profesión traductor, prologuista).

8. El estudio de Gramsci empezó todavía dentro de esa constelación. Pero es posible que durante ese estudio empezara a desarrollárame la perplejidad deprimente sobre el destino del movimiento socialista.

No creo estarme engañando al pensar que la crisis política, que culminó el 68 para empezar enseguida a arrojar manifestaciones de descomposición, sea el factor externo desencadenante del paso del estadio larvado al agudo. Otro hecho externo muy importante, mi eliminación de la Universidad, puede haber tenido también una influencia considerable. Pero, aparte de que este mismo hecho estaba enlazado del modo más directo con la experiencia política, en la crisis del 68 salió también definitivamente a relucir la inveterada deficiencia de mi actuación también en la gestión [intervención política].

Desde el 56 he ido siempre haciendo gestión. Pero siempre con oscuridad acerca de mi situación. Al principio fue sólo oscuridad. Luego error. Por último, vacilación. Y el resultado, una situación de derrota que sólo lo confuso de la situación misma ha evitado que fuera catastrófica. No hay ninguna duda de que este desenlace tiene gran influencia en mi actual situación, sobre todo por estar enmarcado en la crisis nacional e internacional.

9. Si se tiene en cuenta que en los dos campos, el científico y

el de la gestión, la situación es de “derrota”, no parece que haya de ir a buscar muy lejos la explicación de la situación presente. Importa que me aclare en qué consiste esa “derrota”.

10. Creo que consiste, en ambos casos, en la consciencia de haber recorrido caminos malos. Digo malos porque no estoy completamente seguro de que se pueda decir equivocados. Ya el mismo año 56 me aconsejaban que no hiciera dos cosas a la vez (ni menos tres o cuatro). Pero entonces creí que ése era un consejo típicamente definitorio del intelectual burgués, y me pareció obligado no seguirlo. Creo que sigo negando eso. Pero sospecho que la duplicidad de caminos que esa vida representó era mortal. Habría habido, quizás, que fundir los dos caminos, o acercarlos mucho. No lo hice en absoluto.

La idea de fundir o acercar mucho los dos caminos, admitido que no puedo prescindir de ninguno de los dos, debe ser también la clave para ahora, no sólo para interpretar lo que ocurrió.

11. En la práctica, me parece que las situaciones pueden ser:

1ª. Predominio del estudio desligado de la gestión, con gestión mecánico-moral.

2ª. Predominio de gestión, con estudio funcional a ella.

3ª. Predominio de estudio funcional a la gestión, con gestión consistente principalmente en haber producido ese estudio.

4ª. Predominio de gestión con estudio como distracción.

Creo que mi situación anterior fue unas veces la 1ª y otras -las más- la 4ª. Hoy tiendo a creer que tengo que adoptar la 3ª. Y puesto que estudio funcional a la cuestión es, por de pronto, estudio, tengo que recorrer mis posibilidades.

12. Como vi ya en el 56, no puedo hacer lógica en serio, como tema principal.

. Aunque debería leer:

[SLA: Presento los puntos siguientes según *el orden final* establecido por Sacristán]

0 X. Información política corriente.

1 X. El trabajo sobre clásicos, enlazado a la traducción.

2 X. La historia, especialmente la del movimiento, desde la I[nternacional]. Esta última, a fondo.

3 X. Cuestiones filosóficas particulares.

. La teoría de la creencia, etc.

4. La economía -> matemática es estudio funcional, pero no puedo hacerlo como especialista.

5. La sociología, id (con cibernética).

6. La “filosofía general”, la información general de lo que ocurre, debería hacerse con mucha cautela, sin perder tiempo en ella, pero organizando la información mediante un vistazo *mensual*

[subrayado en rojo en el manuscrito] a revistas en los institutos francés, alemán e inglés, y mediante un buen uso de revistas en general.

13. El intento de organizar seriamente ese programa exige un corte drástico de otras actividades -aunque no de la información política corriente. Por ejemplo, fuera incluso conferencias⁹, *salvo dentro del tema que esté tratando* [subrayado en rojo en el original]. Y fuera, también, encargos de artículos incoherentes con lo que hago”.

*

Notas SLA:

1) Probablemente Sacristán se refiera a lo sucedido en el ámbito de la izquierda revolucionaria de la época tras el Mayo del 68, el fatídico agosto praguense del mismo año e, internamente, a su creciente desarmonía con algunos sectores de la dirección ejecutiva del PSUC.

2) Sacristán finalizó aquel año sus estudios de lógica en el Instituto de Lógica y Fundamentos de la ciencia de la Universidad de Münster, no aceptando una oferta de profesor-ayudante en el “Instituto de lógica matemática e investigación de fundamentos” de la citada Universidad.

3) ‘Oposición’ refiere a las oposiciones a la cátedra de Lógica y filosofía de la ciencia de la Universidad de Valencia, a las que Sacristán se presentó en los inicios de los sesenta con resultado negativo y escandaloso. Javier Muguerza y Jesús Mosterín, presentes en la oposición, han explicado con detalle este atropello franquista-nacional-católico. Por ejemplo, en sendas entrevistas incluidas en *Acerca de Manuel Sacristán* (pp. 669-684 y pp. 631-668, respectivamente). Véase igualmente sobre este punto el artículo de Christian Martín Rubio recogido en el libro complementario de “Integral Sacristán” de Xavier Juncosa (El Viejo Topo, Barcelona, 2006), al igual que la entrevista con él realizada para los documentales.

4) ‘Gestiones’ es un eufemismo con que el Sacristán se refiere a las diversas tareas de su compromiso político con el PSUC-PCE. Es probable que tomara esta precaución nominal ante posibles registros policiales. O por costumbre previa.

5) La tesis, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, fue editada originalmente en 1959. Ha sido reeditada por Crítica en 1995, con prólogo de Francisco Fernández Buey.

Tal vez resulte de interés histórico-antropológico una carta de Don Laureano López Rodó, entonces miembro del patronato de Letras del CSIC, dirigida al “Excmo. Sr. Jefe de la Oficina de Publicaciones”, en la que se manifiesta en los siguientes y curiosos términos sobre la publicación de la tesis de Sacristán.

“Excmo Señor:

En la reunión de esta Comisión Permanente del 9 del actual, se acordó adjudicar los trabajos de edición de la obra *Las ideas gnológicas* (sic) *de Heidegger*, por Don Manuel Sacristán Luzón, a la imprenta Gráficas Marina, S.A. de Barcelona, por un importe de 28.425 ptas que se abonarán con cargo a los fondos de la delegación de Barcelona del Instituto “Luis Vives”, y elevar este acuerdo a la superioridad.

Lo que comunico a V.E. para su conocimiento y demás efectos.

Dios guarde a V.E. muchos años. Madrid, 27 de julio de 1959.

El secretario de la comisión permanente. Firmado: Laureano López Rodó”.

El atributo “gnológicas” hizo fortuna porque en dos comunicados posteriores

sobre la edición de *Ideas* se vuelve a hacer referencia a las ideas gno-lógicas de Heidegger.

6) Sacristán se refiere al largo prólogo -"Heine, la consciencia vencida"- que escribió para su traducción de las *Obras* de Heine (Barcelona, Vergara 1964). Ha sido reimpresso en *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, Barcelona, Icaria, pp.133-216.

7) Como ejemplo de los comentarios de Sacristán a diversos ensayos de Barthes, estas notas sobre *Essais critiques*. Paris, Editions du Seuil, 1964:

1°. p. 10. El mejor Barthes es éste que dice la realidad del escribir, nostalgia de no estar escribiendo siempre (y no como crítico "sólo"). Esta micropoética patética es el Barthes de interés. Lástima que luego haga todas las patochadas cacofilosóficas.

2°. p. 12. Esta magnífica explicación exige dar una nueva a la razón de Galvano contra Lukács a propósito del carácter directo de Maiakovski-Brecht. Se podría decir que se trata de una nueva originalidad (=elaboración), por haberse hecho trivial u obvio (= espontáneo) el modo elaborado tradicional de significar esas cosas.

3°. pp.123-124. Aparte de lo útil como declaración, vale la pena notar la increíble indecencia de esta gente en el uso de las palabras. Particularmente de "science" y de "exacte".

4°. El sucio uso de "sistema" en la entrevista "La literatura hoy" (1961). Moda y literatura son "sistemas".

5°. p. 160. Atractiva, la tesis sufre el destino de todas estas grandes precisiones (Lukács, Galvano): que, de todo modos, la filosofía y hasta la ciencia suelen salirse involuntariamente de sus propias preguntas.

6°. La indecencia de "l'homme structural" está en *L'activité structuraliste*, 1963, y prueba que para esta gente un método es una "concepción del mundo", una fe, una cultura. Una ideología, en suma.

7°. p. 270. Primero, parece claro que la metáfora de la saturación le permite camuflar una cuestión de referencialidad semántica. ¿Cómo se sabe cuál es el objeto y si está saturado? Segundo: habría que liquidar ese uso bestia de "metalenguaje" y recordarles que no hay lenguaje más capaz que el cotidiano. Aquí hay un equívoco: el metalenguaje del crítico no lo es en un sentido formalizable, sino sólo porque, siendo también él, como el del poeta, lenguaje cotidiano, tiene todas las (inconsistentes) posibilidades tipo-teoréticas."

8) En Reserva de la Universidad de Barcelona pueden verse resúmenes comentados de varias de las obras de Barthes y Lévi-Strauss. En su presentación a *Sigma*, así como en sus notas en traducción de la biografía de Gerónimo, hay interesantes reflexiones sobre el estructuralismo antropológico.

9) Felizmente, Sacristán no fue totalmente consistente en todos los puntos de su programa. Desde 1970 hasta 1985 impartió un mínimo de setenta conferencias, a una media de cinco por año, entre ellas algunas tan esenciales como "Una aventura reciente de la dialéctica", "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia" o "Los últimos años de Marx a través de su correspondencia".