

La concepción de la política en Sacristán



Joaquín Miras Albarrán



Els Arbres de Fahrenheit
Biblioteca de Ciències Socials d'Espanya Marx

LA CONCEPCIÓN DE LA POLÍTICA EN SACRISTÁN

Joaquín Miras Albarrán

Índice

El prólogo al <i>Anti-Dühring</i>	5
La transición hacia la práctica política de la Filosofía de la Praxis.....	15
La Filosofía de la Praxis y su desarrollo en el pensamiento de Sacristán.....	21
Lenin y la práctica política. La gran inflexión.....	26
Filosofía de la práctica y Penetración de la Vida Cotidiana por el capitalismo productor de bienes de consumo para la Vida Cotidiana. Gramsci y Lukács. La gran síntesis.....	42
Referencias bibliográficas.....	51

La concepcion de la política en Sacristán (2)

La evolución de la concepción de la política en Manuel Sacristán Luzón. Del racionalismo científico a la praxeología

Joaquín Miras
Albarrán

El propósito de esta ponencia es mostrar cómo evoluciona, en su obra escrita, la concepción de la política de Manuel Sacristán Luzón desde el racionalismo filosófico cientifista a la praxeología. El periodo considerado es el que se extiende desde la adscripción por parte de Sacristán a la lógica, que estudia en Münster, en la escuela del filósofo lógico y teólogo protestante Heinrich Scholz, y, a la par, poco después, al marxismo, con el correspondiente inicio de su militancia comunista, hasta el final de su vida.

Recurro en primer término al artículo de Sacristán «Tres notas sobre la alianza impía» (Sacristán, 2009), publicado en 1961. No es éste el primer escrito suyo sobre marxismo. En el suplemento para la Enciclopedia Espasa, que se titula «La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958» por él escrito, encontramos, junto con las referencias a otros muchos filósofos, síntesis y resúmenes sobre diversos autores y marxismos (Sacristán, 1984). En ese extenso escrito, muestra comprender las diferencias intelectuales existentes

entre los mismos, como veremos más adelante. Pero «Tres notas sobre la alianza impía» sí es el primer ensayo publicado en el que el Sacristán marxista presenta su particular interpretación de lo que es el marxismo. En los inicios de este periodo de madurez la preocupación intelectual fundamental de Sacristán es la elaboración y defensa del marxismo –«el materialismo dialéctico»– como «concepción del mundo», esto es, como elaboración filosófica que explica la realidad, cuya gnoseología o ideas gnoseológicas exigen la elaboración de saber sobre la realidad a partir de los resultados de las ciencias positivas, y es por ello una concepción del mundo inmanentista y racionalista. El marxismo es considerado, pues, como una forma de conocimiento racional del mundo, que incluye una filosofía como saber segundo a partir de las ciencias.

«El materialismo dialéctico es, pues, la filosofía de la ciencia –queremos decir: no la especialidad así denominada hoy en día, sino la filosofía requerida por la ciencia y por su ulterior posibilidad–. En todo este contexto, sin embargo, es necesario entender el término “ciencia” con la generosidad que merece: solo la profunda alienación del espíritu en la sociedad burguesa, permite entender por ciencia una actividad sin espíritu, que se limita a manipular el ente para explotarlo. En su concepto histórico la ciencia es esencialmente más que eso: es lucha por la verdad contra las concepciones del mundo mitológico-religiosas. La esencia de la ciencia se encuentra más en las palabras del presocrático que grita “el Sol no es un dios, sino un trozo de piedra incandescente” que en los servomecanismos de las máquinas electrónicas que computan los datos óptimos para la propaganda de la Coca-Cola (sin que con esto se pretenda, naturalmente, que la ciencia como técnica no sea un momento del concepto pleno de ciencia) (...). La ciencia, en el sentido pleno de su concepto, es la empresa de la razón: la libertad de la consciencia. La ciencia positiva como técnica recibe entonces su impulso de la ciencia como razón. (...). El naturalismo de la ciencia moderna anterior al marxismo acaba por comprometer gravemente la empresa de la libertad (...) debido a su ignorancia del hombre. La obra de Marx y Engels culmina desde este punto de vista con el descubrimiento [científico] de que la

liberación de la consciencia no puede ser sólo liberación de la ciencia [como fuerza sobre la naturaleza], ni, por tanto, efecto exclusivo de la ciencia, ya que ésta [la consciencia a liberar] se encuentra fundamentada en la sociedad y enmarcada y cualificada por ella. De aquí la importancia de las ciencias sociales y la [consiguiente] transformación de la razón analítica en razón revolucionaria o dialéctica (...) *Así la razón, la ciencia en sentido pleno, la actividad del espíritu, aprende a ser revolucionaria, transformadora del mundo*»¹ (Sacristán 2009: 69, 70)

La subjetividad humana o Espíritu –hermosa expresión a la que Sacristán no renuncia– posee, como característica inherente, natural o innata, no generada a lo largo de la historia, la razón. No se pone en duda que la antropología humana posee un fondo natural, fijo, constituido por esta capacidad analítica potencial. Pero la potencialidad analítica de la razón es solamente desarrollada como razón teórica, por las ciencias, cuyos saberes sí son históricos y acumulativos, tal como se concluye del redactado. En 1961, es la ciencia, a su vez, entendida no como racionalidad técnica, sino como saber teórico coextensivo de la razón, la que posibilita que ésta elabore nuevos conocimientos, filosóficos y programáticos para la creación de una sociedad nueva. Sólo desde los conocimientos crecientes de la ciencia podemos plantearnos nuevas comprensiones de la realidad, y acrecentar la liberación de nuestro espíritu. Pero no basta con las ciencias de la naturaleza para alcanzar la liberación. Se requiere también de las ciencias sociales, elaboradas por Marx y Engels, las cuales vencen la ignorancia teórica que poseemos sobre nosotros mismos, porque nos muestran que nuestra condición es consecuencia de un orden social humano, que es histórico, cambiante, y, en consecuencia, las ciencias, la teoría, el «tener la audacia de saber», nos impelen a la lucha por la liberación. Sacristán insiste en que la ciencia en sentido pleno es mucho más que su aplicación tecnológica. En este caso, Sacristán comparte la crítica al tecnologicismo atribuido a

¹ La cursiva de todas las citas que aparecen a lo largo del texto es mía. Si el destacado es originalmente del autor de la cita, se indica de forma específica.

Heidegger, autor al que ha estudiado, pero considera que ese determinismo de la ciencia-técnica que se atribuye a Heidegger no es el límite del uso de la ciencia, sino la aplicación de la misma como tecnología impuesta por el capitalismo, y legitimada por el neopositivismo.

Esta gnoseología racional científica que, junto al conocimiento científico, incluye el desarrollo racionalista de las implicaciones del mismo, genera la concepción del mundo del materialismo dialéctico, filosofía de la ciencia, en el sentido estipulado por Sacristán, que es, como saber fuerte, en sí misma, la fuerza liberadora. Desde la gnoseología racionalista, científica, se elabora el marxismo como visión del mundo. El ensayo no hace referencia a la necesidad de que el conocimiento científico, y el proyecto que de él se concluya por vía racional, tengan en cuenta las características locales e históricas de cada sociedad. Tampoco la actividad política aparece en este ensayo, tema que ya en el siguiente escrito Sacristán hace constar y echará en falta. Eso no obsta a que, ya antes de estas fechas, Sacristán se haya organizado políticamente en el Partido Comunista (PSUC/PCE).

Que la filosofía sea una «filosofía de la ciencia», en el sentido señalado, esto es, una racionalidad que extrae todas sus conclusiones argumentando y generando desarrollo teórico a partir de las ciencias: ésta es la concepción de la filosofía neokantiana de la escuela de Marburgo, originaria del neokantismo, según nos lo explica el especialista en historia de neokantismo Claus-Christian Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo* (2011).

En resumen, la ciencia es el desarrollo máximo de la razón, o racionalidad analítica humana, y la filosofía debe basarse en ella, tal como lo hace, según Sacristán, el «materialismo dialéctico». Esto implica que la liberación humana depende del trabajo gnoseológico elaborado por elites, dotadas de conocimiento duro sobre el objeto social estudiado.

El prólogo al *Anti-Dühring*

En 1964 Sacristán escribe un ensayo como presentación o prólogo a la edición del libro de Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, traducido también por él mismo. Presentación que luego será publicada como artículo exento. El título del ensayo es «La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*» (Sacristán, 1983).

Este ensayo de Sacristán es, a mi juicio, un desarrollo, enriquecido y matizado, pero en la línea de las ideas racionalistas científicas del ensayo del 61. Sacristán explica que el libro que él traduce fue escrito por Engels urgido por Marx, debido, según interpretación de Sacristán, a «la severidad con que Marx ha tratado siempre a los semicultos sin espíritu científico» (Sacristán, 1983: 25). La interpretación del marxismo como pensamiento racional vinculado a la ciencia queda afirmado de entrada.

Este nuevo ensayo de Sacristán, ha sido distinguido por su autor de manera especial, al hacer constar como fecha de finalización del mismo el simbólico «Primero de mayo» –1964–. Sacristán repite este proceder para destacar la importancia que su autor otorga a un escrito sólo en otras dos ocasiones. El «Prólogo a “Revolución en España” y «Por qué leer a Labriola» (Sacristán, 1983). En el ensayo del 64, el filósofo trata de definir de manera más argumentada y más articulada cuál es la relación entre la ciencia y la razón dentro del marxismo, y se abre, de paso, una primera reflexión sobre la práctica política. Basta un repaso de la obra de Engels para que nos percatemos de que Sacristán se ve obligado a lidiar con conceptos oscuros y ambiguos, y con inconsistencias filosóficas sobre lo que es la ciencia, lo que es dialéctica, lo que es la filosofía, etc. Cabe decir por adelantado que el ensayo es una drástica reconstrucción, discretamente ejecutada, de la obra de Engels, desde nociones que Engels no poseía, sustituyéndolas por otras aceptadas por la epistemología actual.

El texto es la interpretación del «materialismo histórico» –ya no usa «materialismo dialéctico»– elaborada por Sacristán.

Dos son los elementos del libro de Engels que Sacristán presenta como fundamentales: ser la primera vez en la que se presenta al marxismo como «concepción del mundo», y ser la obra en la que, como parte de esa concepción, se resume lo que es la «dialéctica», entendida como síntesis del conocimiento inmanente, sobre la realidad, aportado por las ciencias.

Respecto del marxismo interpretado como concepción del mundo por Engels, según Sacristán, estamos ante «la primera exposición de conjunto de la concepción comunista del mundo (...) las ideas morales (...) sólo tienen verdaderamente sentido (...) si se insertan en el marco de una concepción del mundo que, sobre una base científica, sea capaz de explicar primero y organizar después la realización de aquellos contenidos» (Sacristán, 1983: 25, 26).

Esto obliga a Sacristán a «retroceder» en su argumentación y explicar qué es una concepción del mundo y, a partir de ahí, en qué se diferencia la marxista de las otras: «*Qué es una concepción del mundo*. Una concepción del mundo no es un saber, no es un conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva. Es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto» (Sacristán, 1983: 28).

Entre las concepciones del mundo, la marxista, frente a otras anteriores, se caracteriza por fundamentarse en la ciencia con plena consciencia de ello. Por lo tanto, se trata de:

«plantear correctamente la cuestión de las relaciones entre concepción del mundo y conocimiento científico-positivo. Una concepción del mundo que tome a *la ciencia como único cuerpo de conocimiento real* se encuentra visiblemente (...) por delante y por detrás de la investigación positiva. Por detrás, porque intentará construirse de acuerdo con los resultados de la investigación positiva. Y por delante, porque, como visión general de la realidad, la concepción del mundo inspira o motiva la investigación positiva misma» (Sacristán, 1983: 32)

En las citas queda reiteradamente claro que la concepción del mundo del marxismo es una elaboración intelectual derivada del saber científico. Pero, una vez declarado que el marxismo es una concepción del mundo, resulta preciso que se estipule con precisión qué estatuto

posee ese pensar fundado en la ciencia que es denominado concepción del mundo y es producido por personas y textos como el de Engels en el *Anti-Dühring*, y que, indudablemente, no puede sino ser un producto teórico de algún tipo, elaborado por intelectuales dotados de saber académico.

Sacristán resume el pensamiento de Engels mediante el texto que cito a continuación:

«El nuevo materialismo, escribe Engels en el *Anti-Dühring* “no es una filosofía, sino una simple concepción del mundo, que tiene que sostenerse y actuarse no en una sustantiva ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. En él queda “superada” la filosofía, es decir, “tanto superada cuanto transformada”; superada en cuanto a su forma, preservada en cuanto a su contenido real» (Sacristán, 1983: 33, 34)

El texto no permite concluir qué adscripción gnoseológica posee eso que se denomina tanto «nuevo materialismo» como «concepción del mundo», dado que queda claro, según Engels, que *no es filosofía*. Esto es lo que aparece, como aclaración, en la obra de Engels, quien sí emplea el término «dialéctico» para calificar este «materialismo»:

«el moderno materialismo ve en la historia el proceso de evolución de la humanidad, descubrir leyes de cuyo movimiento es su tarea (...) En los dos casos [historia humana e historia natural] es este materialismo sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna que esté por encima de las demás ciencias. Desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de ponerse en claro acerca de su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace superflua toda ciencia de la conexión total. De toda la anterior filosofía no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia (...) Los nuevos hechos [(¿?) quizá «datos», «material fáctico»] obligaron a someter toda la historia [ciencia historiográfica] anterior a una nueva investigación [ciencia] (...) Debemos a Marx esos dos grandes descubrimientos [científicos]: la concepción materialista de la historia y la desvelación de los secretos [teoría, ciencia] de la producción

capitalista. Con ellos se convirtió *el socialismo en una ciencia...*» (Engels, 1968: 11-13)

Para Engels, la «ciencia» incluye también la «dialéctica», a la que se pretende honrar con esa denominación de ciencia: «La dialéctica no es, empero, más que *la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento*» (Engels, 1968: 131).

Según Engels, el materialismo histórico, la concepción materialista de la historia, que estudia las «leyes de la evolución» de la humanidad, es una ciencia. Y el mismo socialismo, o sea, la concepción del mundo, es una ciencia. La ciencia abarca todo, y desde ella se generan las normas morales, los comportamientos humanos, etc., salvo las «leyes de la lógica», resto que queda de lo que, según Engels, escribe Hegel en su *Ciencia de la Lógica*, y que Engels recoge en los capítulos XII, XIII y XIV, sobre «Dialéctica», de la Sección Primera de la obra titulada «Filosofía». La noción de ciencia que sostiene Engels, salvo por la referencia Hegel, es la típica del Positivismo y, como vemos, pretende poseer la capacidad de averiguar la evolución humana, mediante «leyes» de «la evolución».

Tal como declarará abiertamente Sacristán en trabajos futuros sobre los clásicos, Marx y Engels tenían una noción «pre moderna» –sit venia verbo– de lo que es la ciencia. Referido a uno de los dos clásicos del marxismo, dice Sacristán: «(...) Marx ni siquiera tiene inequívocamente el concepto moderno de ciencia» (Sacristán, 2004: 109). Sobre el asunto, como sabemos, Sacristán tiene escrito un espléndido ensayo, publicado en 1978, titulado «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia» (Sacristán, 1983) en el que quizá se echa a notar la obliteración de *Miseria de la Filosofía*, de 1847, donde Marx, a mi juicio, asume explicaciones históricas evolutivas y teleológicas.

En este texto sobre el *Anti-Dühring*, Sacristán, sin declararlo explícitamente, procede a reconstruir una versión de lo que escribe Engels sobre lo que es el materialismo histórico como concepción del mundo, a la luz de lo que la filosofía de la ciencia actual, la epistemología filosófica, nos enseña hoy que es la ciencia, y que Engels

no domina. Y complementa esa concepción del mundo basada en las ciencias, con una noción de filosofía como filosofar, que tampoco está en Engels, noción que parte de la definición de filosofía elaborada por Kant y que es reinterpretada además, por Sacristán, de manera neokantiana, es decir, filosofar como saber segundo a partir del conocimiento positivo elaborado por las ciencias y, además, estudio filosófico de lo que es una ciencia.

Veamos cómo Sacristán reconvierte el rechazo de toda filosofía por parte de Engels en una elegante adopción de la noción kantiana de la filosofía. Compárese el paso siguiente del texto de Sacristán con la cita anterior procedente del texto de Engels:

«Engels supone *la concepción de lo filosófico* [¿?] no como un sistema superior a la ciencia, sino como un nivel de pensamiento científico: el de la inspiración del propio investigar y de la reflexión sobre su marcha y sus resultados. (...) Pero es conveniente notar (...) que la fórmula de Engels es todavía muy general; según cómo se concrete esa fórmula, en la realización precisa de la concepción del mundo *puede presentarse el riesgo de una confusión de los niveles positivo y filosófico*. Por el momento interesa más profundizar algo en el acierto [¿?] de esa fórmula general. Ella contiene, por de pronto, la recusación de toda filosofía sistemática: no hay conocimiento aparte, por encima del positivo. *Recordando una célebre frase de Kant*, tampoco para el marxismo hay filosofía sino filosofar (...) su punto de partida y de llegada es la «ciencia real», esta concepción del mundo no puede querer más que explicitar la motivación de la ciencia misma» (Sacristán, 1983: 34)

Como vemos, Sacristán reconvierte la «recusación de *toda* filosofía», que es lo que, sin más, plantea Engels, en la «recusación de toda filosofía *sistemática*». A partir de esta reinterpretación elaborada por Sacristán, la síntesis del saber de las ciencias que constituye la concepción del mundo es el producto de una filosofía no sistemática que se vincula a las ciencias como saber segundo; la concepción científica, marxista, del mundo, se elabora a partir de la ciencia, pero no está en la ciencia. Y para su elaboración es imprescindible este saber segundo kantiano neokantianamente reelaborado: el filosofar sobre la

ciencia y a partir de la ciencia. El Filosofar.

Paso a comentar cómo reelabora Sacristán el segundo punto de los que constituyen, según él, lo fundamental de la obra de Engels: la dialéctica marxista. Recordemos cómo define Engels la dialéctica: «el moderno materialismo ve *en la historia* el proceso de evolución de la humanidad, *descubrir leyes de cuyo movimiento es su tarea* (...) En los dos casos [historia humana e historia natural] *es este materialismo sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna* que esté por encima de las demás ciencias» (Engels, 1968: 11).

Y como las ciencias ya estudian las leyes de la evolución, para Engels, ya, en sí mismo, tal como sabemos, «es este materialismo sencillamente *dialéctico, y no necesita filosofía alguna* que esté por encima de las demás ciencias (...) se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión total» (Engels, 1968: 11).

Se entienda lo que se entienda que es ese saber de la conexión total, Engels lo considera superfluo.

Sacristán comienza la crítica a la concepción de la dialéctica elaborada por Engels, en primer lugar, denunciando ahora, para este asunto, la noción reflejista de la ciencia que posee Engels. La ciencia no sería concebida por Engels como una actividad constructiva de teorías, sino que éste mantendría una interpretación de la ley anterior al kantismo, como reflejo de la realidad:

«[Engels] (...) concibe estáticamente las construcciones de la ciencia, como calcos de la naturaleza en vez de como respuestas del hombre a los problemas que la naturaleza plantea (...) una teoría científica positiva, son construcciones, como pueden serlo las máquinas; son fruto de una práctica (...) la práctica de la ciencia, del conocimiento positivo (...). El *tratamiento dialéctico* de esa práctica consiste en verla como elemento de dicha totalidad concreta, y no en sustituir su propio funcionamiento interno. (...) [Además] es impropio buscar en cada pieza del conocimiento [las diversas ciencias] la plena dialecticidad de la vida humana (...) [esto] significa un olvido del principio de la práctica, que es el principio del trabajo, al nivel del trabajo intelectual (...) La consecuencia más grave de la relativa ausencia del principio de

la práctica en el *Anti-Dühring* (...) es la solución idealista» (Sacristán, 1983: 42, 43)

Una vez sustituida por Sacristán la noción de ciencia que sostiene Engels como reflejo pasivo de la realidad, Sacristán procede a una segunda sustitución drástica, la de la concepción de lo que es la dialéctica, y su cometido, según Engels, esto es, tal como antes le hemos leído: como el descubrimiento y estudio de las leyes de la evolución de la sociedad, por una concepción de la dialéctica más de treinta años posterior, la de Lenin, cifrada en su conocido aforismo, que Sacristán recoge en diversas ocasiones dentro del prólogo. Por ejemplo: «“El alma del marxismo” según expresión de Lenin, “es el análisis concreto de la situación concreta”» (Sacristán, 1983: 37).

Antes de continuar examinando la crítica a la concepción de Engels es muy importante señalar que, a diferencia del ensayo sobre «La alianza impía» aquí sí aparece mencionada, aunque sea sólo para destacar su ausencia temática, la «actividad». No sólo la ausencia de la ciencia entendida como actividad. El texto desarrolla y extiende el asunto a la actividad humana en general, el «principio de la práctica», que va a ir tratado a partir de la mención de la cita de la frase de Lenin, revolucionario práctico.

Vuelvo al asunto. En la interpretación alternativa, de Sacristán, sobre lo que es la dialéctica, ésta consiste en ser otro tipo de saber, distinto de las ciencias, elaborado a partir de los saberes sustantivos que las ciencias positivas «explican». Saber segundo que integraría los saberes de las ciencias, en este caso, las humanas, en todos teóricos mediante los cuales se trataría de comprender la realidad histórica concreta.

«precisamente porque [las ciencias] se basan en una análisis reductivo que prescinde –por abstracción– de la peculiaridad cualitativa de los fenómenos complejos analizados y reducidos, los conceptos de la ciencia en sentido estricto –que es la ciencia positiva moderna– son invariablemente conceptos generales (...) Con ese conocimiento se pierde una parte de lo concreto: precisamente la parte decisiva para la individuación de los objetos (...) Los «todos» concretos

y los complejos no aparecen en el discurso de *la ciencia positiva*, aunque esta suministra todos los elementos de confianza para la comprensión racional de los mismos. (...) Pues bien: el campo o ámbito de la dialéctica es precisamente el de las totalidades concretas» (Sacristán, 1983: 37)

Y Sacristán añade a continuación la frase de Lenin, que he citado. Sacristán señala, de pasada, el uso incorrecto del término «análisis», incluido en el aforismo de Lenin, noción que implica separación o abstraer elementos de un todo teórico, usada, sin embargo, por Lenin, para definir lo que debe ser integración o «compositio» de un todo. Y resume su interpretación que es, digamos, «desarrollo» de la cita de Lenin, pero, como vemos, dotada de una noción de ciencia que es la actual, no la de Lenin (lo veremos más adelante). Sacristán tiene la necesidad de apostillar la palabra «ciencia» con el adjetivo «positiva» para señalarnos esto.

Volvamos al ensayo de 1964.

«(...) la tarea de una dialéctica materialista consiste en recuperar lo concreto sin hacer intervenir más *datos* que los materialistas del análisis reductivo [las ciencias] sin concebir las cualidades que pierde el análisis reductivo como entidades que haya que añadir a los *datos*, sino como resultado nuevo de la estructuración de éstos en la formación individual o concreta, en los «todos naturales» (...) Concreciones o totalidades son, en este sentido dialéctico, ante todo los individuos vivientes, y las particulares formaciones históricas, las «situaciones concretas» de las que habla Lenin, *es decir, los presentes históricos localmente delimitados, etc.* Y también, en un sentido más vacío, el universo como totalidad» (Sacristán, 1983: 37, 38)

Es importante que retengamos que Sacristán, al tratar del saber que se integra en el todo, utiliza la palabra «dato», que es un término técnico fuerte de la ciencia y de la filosofía de la ciencia. El «dato» es la representación simbólica elaborada, construida o interpretada por la misma ciencia, a la luz de las teorías e hipótesis heurísticas, y sirve como material para probar o refutar una teoría científica. Acéptese esta pobre definición del tipo de enunciado denominado «dato». El uso de

este término por parte de Sacristán, no por Engels, ni por Lenin, confirma que él se está refiriendo a conocimientos elaborados por las ciencias positivas. En lo futuro (1970), veremos cómo Sacristán, al referirse al hacer intelectual de Lenin, deja de utilizar esta expresión.

Como he adelantado, Sacristán introduce el asunto de la práctica política, y constata que está ausente en el esquema de Engels. La ausencia de este asunto en la interpretación de Engels es fácil de entender. La interpretación del materialismo histórico por parte de Engels nos lo presenta como una teoría explicativa de la realidad, en su evolución, que es propulsada por «leyes evolutivas» endógenas a la realidad o leyes dialécticas. Esto es lo que hace cambiar la realidad, tanto la natural como la histórica. Precisamente esta explicación de la historia por leyes evolutivas es lo que hace que, en la obra de Engels, y según la piadosa expresión de Sacristán, haya una «relativa [¿?] ausencia del principio de la práctica». (Sacristán, 1983: 43). La ausencia es más que «relativa»: en la medida en que la historia evoluciona conforme a leyes del desarrollo económico, la práctica, como principio explicativo de la historicidad humana, es un principio anulado e inexistente. Sería el «otro» principio explicativo, alternativo, contrapuesto al de las leyes evolutivas.

En resumen, en la definición de Lenin, que es introducida por Sacristán en este estudio sobre Engels, y en la consiguiente reinterpretación de la misma por de Sacristán, aún más, queda claro que, por dialéctica, se entiende un procedimiento que es intelectual, cognoscitivo, cuyo fin es explicar el «instante» histórico en su totalidad dada, con la intención –subjetiva, volitiva, humana– de intervenir prácticamente en el proceso histórico, cuya transformación revolucionaria depende de esto, no de leyes evolutivas. Sacristán elabora una drástica reconstrucción del modelo engelsiano, –«revisión»– que aparece canonizada por la frase de una «autoritas», Lenin, frase más de treinta años posterior a la obra de Engels, cuya reflexión se origina, precisamente, como consecuencia de la crisis del marxismo evolucionista de fines del siglo XIX. En este ensayo Sacristán enmienda la plana a las ideas gnoseológicas, anticientíficas, en el

Joaquín Miras Albarrán

sentido de la filosofía de la ciencia, que maneja de Engels.

La transición hacia la práctica política de la Filosofía de la Praxis

Inmediatamente después de este ensayo, que destaca la ausencia de reflexión sobre la actividad política, Sacristán escribe diversos ensayos sobre Antonio Gramsci, sobre Antonio Labriola y sobre la Filosofía de la Praxis. De hecho, y como veremos, a pesar de la explicación de lo que es el marxismo, elaborada por Sacristán en los dos textos que he comentado, siempre tuvo Sacristán conocimiento de otras opciones de lo que es «el marxismo». Paso a argumentarlo.

Sacristán lee a Gramsci en los años cincuenta del siglo XX. Ya en 1958, en su escrito publicado en el «Suplemento» de la *Enciclopedia Espasa* aparecido en 1961, escribe un resumen de la «Obra póstuma» de Gramsci. En relación con lo que interesa aquí, escribe:

«Gramsci procura no escribir nunca la palabra «marxismo», sino que escribe «filosofía de la práctica» (...) Lo que él deseaba era contrarrestar la «vulgarización» del marxismo en la práctica. Gramsci cumplirá esta tarea (...) no eliminando del marxismo *el concepto central de práctica*, sino dando de ésta la más profunda concepción que ha alcanzado en la literatura filosófica marxista» (Sacristán, 1984: 187)

Viene a continuación un paso en el que correlaciona y pone en oposición el pensamiento de Antonio Gramsci y la «analítica existencial», término con el que Martin Heidegger denomina su trabajo, elaborado en su obra *Ser y tiempo*. Ahora, ambos pensamientos son expuestos como pensamientos alternativos.

«Para Gramsci, “El individuo no entra en relación con los otros y con la naturaleza mecánicamente sino «orgánicamente» (con los otros) y no «simplemente (con la naturaleza), por ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica” (...) Una última precisión lleva a Gramsci a sentar una categoría –«anudamiento»– que hoy, *post festum*, constituye seguramente una de las respuestas doctrinales marxistas más precisas a la *analítica existencial*. (...) Por eso puede decirse que *cada uno se cambia a sí mismo*, se modifica, en la medida misma en que cambia y modifica todo el complejo de

relaciones del cual él es el centro de anudamiento» (Sacristán, 1984: 190)

Como vemos, en la cita de este texto de 1958, Sacristán presenta como «alternativa» o «respuesta doctrinal» frente a la «analítica existencial» de Heidegger, la antropología gramsciana del ser humano como «centro de anudamiento». Esto es, como subjetividad que no tiene esencia predefinida, o no es naturaleza, sino que autoconstituye su antropología interna, capacidades, facultades y necesidades, además de sentido del vivir, en el proceso de su existir, en el que entra en relación práctica, ordenada según relaciones sociales, con los demás. El sujeto se cambia a sí mismo en la medida en que cambia su actividad dentro de ese conjunto de relaciones sociales histórico, y a la par, cambia esas mismas relaciones. Sacristán presenta ahora esta interpretación de Antonio Gramsci como alternativa a la de Heidegger: el ser humano como «Dasein», o ente que carece de todo ser predeterminado (sólo el ser humano), y cuyo existir concreto, en proceso, se auto produce en la relación con la totalidad deviniente, concreta, o mundo de vida, en el que está inmerso; si queremos, dentro de la Vida Cotidiana. Sacristán conoce la existencia de marxismos cuya heurística se basa en una antropología ontológicamente histórica, en constante autotransformación, como resultado de su hacer, con lo que el modelo explicativo se vería forzado a desplazar del centro de la teoría el conocimiento científico sobre la realidad, y elaborar otro modelo explicativo que diera prioridad a la cambiante experiencia histórica del hacer y sus históricas modificaciones antropológicas. Pero no ha sido esa, de entrada, la opción de modelo marxista que elige. Todavía no le interesa a Sacristán el propio estudio sistemático, sobre la «Vida Cotidiana», cuya analítica es el objeto de conocimiento, elaborado con una exhaustiva sistematicidad, que hace época, por primera vez, por Heidegger.

Tras el ensayo del 64, en 1967, escribe Sacristán su ensayo «La formación del marxismo en Gramsci» (Sacristán, 1983). En él Sacristán intenta integrar en la reconstrucción del pensamiento de Engels de 1964, el modelo gramsciano, a mi juicio como resultado de la

insatisfacción que se ha abierto paso de manera cada vez más perentoria, en su pensamiento, en relación con la pobreza de referencia, en la teoría, a la práctica política, propia del modelo clásico. El modelo engelsiano, incluso en la enérgica reconstrucción elaborada por Sacristán en 1964, sigue siendo eminentemente gnoseológico. Carece de filo praxeológico. En el nuevo artículo sobre Gramsci, el dirimente respecto del artículo del 64, sobre Engels, está en la tarea o papel que debe desempeñar la ciencia en la orientación de la práctica política. La ciencia en tanto conocimiento que, a partir de sus explicaciones, permite concluir cuáles son: los fines a alcanzar, el programa inmediato y el fin último; y la ciencia en tanto conocimiento que orienta de manera inmediata la política a partir de la elaboración de un análisis concreto de la situación concreta. Desde su posición de 1964, aún sostenida, en este ensayo sobre Gramsci de 1967, Sacristán escribe esta crítica contra las ideas gnoseológicas de la praxeología gramsciana, por no ser suficientemente científica, si bien Sacristán sí asume praxeología gramsciana. Como esto último va a ser muy evidente en textos posteriores, me interesa, sobre todo, que quede claro este otro asunto:

«La formación idealista-culturalista de Gramsci le hace identificar «teoría», la palabra usada por Marx, con «ideología». Gramsci no ve pues la posibilidad de que la mediación entre fuerza social (la energía de la clase obrera) y la intervención revolucionaria sea de *naturaleza científica*, de la naturaleza del *programa crítico* [cursiva de Sacristán]; para él, la única mediación posible es una nueva ideología, la adopción por el marxismo de la *forma cultural* [cursiva de Sacristán] *de las religiones* y de los grandes sistemas de creencias sintéticos y especulativos, de la tradición» [Viene aquí cita extensa del texto de Gramsci y continúa Sacristán:] «Este categórico texto [de Gramsci] contiene dos tesis incompatibles con la crítica de Marx (...): primera, la admisión de la validez de la filosofía como visión sintética constructiva del mundo; segunda, *la comprensión del materialismo histórico como un producto cultural funcionalmente idéntico a la religión*; o sea, como un producto cultural ideológico» (Sacristán, 1983: 80, 81)

Por primera vez tenemos en Sacristán la comparación de la cultura revolucionaria con una religión laica. Conviene tenerlo en cuenta, porque en lo futuro, como veremos, Sacristán aceptará esta interpretación. Ahora sabemos ya de dónde provendrá, de Gramsci. En este texto, la actitud de Sacristán es de rechazo. No en lo futuro. Ya desde el 67, Sacristán irá asumiendo cada vez más la praxeología de la Filosofía de la Praxis.

En lo que hace a la revisión sobre la función de la ciencia en la práctica política, ya para 1969, y en una entrevista titulada «Checoslovaquia y la construcción del socialismo. Entrevista con Cuadernos para el diálogo», respondida por escrito, anota Sacristán:

«Es elemental que una teoría [ciencia] no es por sí misma posición de objetivos (...) La actividad teórica [ciencia] puede descubrir cuáles son las condiciones de realización de tal o cual objetivo, y puede contribuir a la formulación de este. Pero la estimación de los grandes fines no “demostrables” es una operación no-teórica en sentido estricto, [es] una operación filosófica y política de razonamiento sólo plausible (...) si la estimación del objetivo [político] fuera cuestión teórica en sentido estricto, entonces la lucha de clases no se podría traducir en consciencia teleológica, en la estimación de los fines, y la elección de uno u otro entre los fines (...) Todo este reino de la razón no-demostrativa es filosófico y político, no teórico en ningún sentido serio de “teoría”» (Sacristán, 2004: 45, 46)

Para poder concluir, al menos en parte, con el asunto de la ciencia como fundamento orientador de la política, resumiendo cuál es la nueva tarea que Sacristán acaba atribuyéndole a la misma, y pasar a tratar sólo sobre la praxeología política de la nueva etapa de Sacristán, me permito acudir a un texto de Sacristán, de fecha posterior a los años sesenta, y, también, posterior a otros escritos de Sacristán aquí citados. Un texto que recoge lo dicho en las clases, en 1982, y que se encuentra en el volumen tercero de *Filosofía y Metodología de las ciencias sociales*. Sacristán, reflexionando al hilo de las ideas del filósofo contracultural estadounidense Theodore Roszak, dice:

«Ningún conocimiento científico le ayuda a uno a tomar una

decisión vital. Eso es evidente. *A lo sumo el conocimiento científico puede ayudarlo a uno a tomar decisiones vitales cuando se demuestre [gracias a las ciencias] que alguna de las decisiones susceptibles de ser tomadas, puede resultar catastrófica (...)* Es obvio que ni el conocimiento común ni el conocimiento científico más refinado suministran la decisión. Ante las grandes decisiones vitales [que quedan fuera de la ciencia, pero que no son irracionales] es muy raro que la ciencia sirva para prepararlas: [y, desde luego,] lo que no puede es arrojar la decisión y, por tanto, es *una tarea cultural* importante el cultivo de las facultades humanas que determinan la decisión» (Sacristán, 2025: 142)

O como dice en su conferencia de 1985, sobre Lukács:

«Hay un argumento así del tipo *boutade*, muy a lo bestia, que puede ser útil en estas discusiones sobre valores: cuando la polémica sobre la bomba de hidrógeno, Einstein soltó la frase de que no se puede demostrar, no es ningún teorema, que no haya que exterminar a la humanidad; eso no se puede demostrar, es una decisión sobre la base de los valores de cada uno (...) Es una cuestión de valores, no de demostración. Este es el muelle de la *vida*. Es una cuestión de valores, no de demostración» (Sacristán, 2005: 187)

La ciencia no explica las decisiones vitales. Aparece el asunto del sentido del vivir y del hacer, que no pertenece al marxismo racionalista, teórico, ni al de los clásicos. Tampoco a las filosofías neopositivistas y analíticas, pero que es propio de las filosofías denominadas idealistas, hermenéuticas, praxeológicas. Y desde luego, las decisiones políticas, sus fines, las acciones inmediatas, etc., no son científicas.

Es la subjetividad lo que aparece aquí puesta en primer plano, no el conocimiento teórico sobre el mundo en el que se va a actuar, revelado por el estudio objetivo, científico, del mundo. Porque la acción y la acción política no depende, *prima facie*, de esa realidad, ni de su conocimiento, sino del sentido vital que tiene para el individuo su «vivir en el mundo».

Dado que el ensayo del 64, de Sacristán, sobre Engels, ha pasado a ser, entre marxistas conocedores de la obra de Sacristán, un texto

canónico, cuasi «definitivo», introduzco una nueva cita, esta vez de 1979, en que queda claro el cambio de posición de Sacristán. Antes sugiero al lector que recuerde la crítica que Sacristán hace de Antonio Gramsci en el ensayo de 1967, en el que le reprocha que elabora un culturalismo en el que se da *«la comprensión del materialismo histórico como un producto cultural funcionalmente idéntico a la religión; o sea, como un producto cultural ideológico»*.

Comparemos ahora con la opinión de Sacristán, en 1979, tras la crisis del marxismo entendido como ciencia, en la entrevista «Una conversación con Manuel Sacristán, por J. Guiu y A. Munné. Entrevista para el Viejo Topo, 1979»:

«... [respecto a] un marxismo entendido como teoría científica. En mi opinión, es obvio que el marxismo no es eso, que el marxismo es una tradición del movimiento emancipatorio moderno, del movimiento obrero. Si hay que hacer analogías peligrosas, y es muy peligrosa la que lleva a decir que el marxismo es un sistema científico, [que el marxismo] es la ciencia, puestos a hacer analogías, *me parece mucho menos falsa la analogía según la cual el marxismo es una religión obrera (...) una religión tiene que absorber la visión del mundo físico de su época (...) Entiendo como religión, religión en sentido clásico, como culminación de una cultura (...) el piso más alto de una cultura. Entonces, en ese sentido, el marxismo es mucho más una religión que una ciencia (...) la aplastante mayoría de los militantes marxistas ha sido fiel de una religión. No han sido cultivadores fríos de unos teoremas, en absoluto. Es el vicio de los intelectuales, ignorar un hecho tan evidente»* (Sacristán, 2004: 106-108)

En mi opinión, una vez la asume, la concepción de la política como praxeología es la que orienta el pensamiento de Sacristán, hasta su muerte. Lo argumento.

La Filosofía de la Praxis y su desarrollo en el pensamiento de Sacristán

Volvamos al desarrollo diacrónico de su pensamiento. Un año después del artículo «La formación del marxismo de Gramsci», en 1968, Sacristán publica un nuevo ensayo, fechado en «1º de Mayo de 1968», titulado «Por qué leer a Labriola», que además es prólogo a un libro de Antonio Labriola titulado *Socialismo y filosofía* (1969), que el mismo Sacristán traduce y publica. Un nuevo escrito, destacado por Sacristán con la fecha simbólica, que revela la importancia que le otorga.

Sacristán considera que Labriola es fundamental para el pensamiento praxeológico, y en concreto, para Gramsci –también para Karl Korsch, según escribe Sacristán–, por ser el que propone como programa la filosofía de la praxis. Elogia su anti escolasticismo, y anti economicismo, y que Labriola considera, dice Sacristán, que lo que hay que conocer son las totalidades concretas. A continuación, Sacristán, con discreción y claridad, nos presenta el pensamiento de Labriola, surgido de la crisis del marxismo de fines del siglo XIX, como alternativa al modelo marxista de Engels, parte de cuya obra, la de su edad final, la más conocida, es elemento fundamental del marxismo evolucionista y economicista que había entrado en bancarrota a finales del siglo XIX.

Sacristán recoge una cita de Labriola en la que éste critica al monismo filosófico. El texto merece la pena porque, tanto Labriola como Sacristán, que lo traduce y publica, consideran que es una crítica por parte del marxismo labriolano al modelo de marxismo de Engels. El texto que cito comienza con una cita de Labriola recogida por Sacristán:

«“La principal razón del correctivo crítico que el materialismo histórico aplica al monismo es ésta: que el materialismo histórico parte de la *praxis*, del desarrollo de la libertad laboriosa, y (...) que las cosas mismas [el mundo social objetivo] son un hacer, o sea, una

producción" (Carta VI^a). [Y sigue Sacristán:] Labriola *entiende el principio de la práctica con una coherencia que ha faltado alguna vez a los mismos grandes clásicos del marxismo*, a Engels, por ejemplo, en determinadas *consideraciones epistemológicas* en el *Anti-Dühring*. Labriola enseña explícitamente que "todo acto de pensamiento es un esfuerzo, o sea, un trabajo nuevo" (...) y más lapidariamente, que "pensar es producir" (...) La doctrina de la práctica de Labriola, *recupera plenamente la inspiración marxiana* en una época del marxismo caracterizada, *desde la vejez de Engels y el gran predicamento de Kautsky*, por un pensamiento con tendencias predominantes al positivismo, por un lado, y a la especulación de corte filosófico tradicional, por otro. (...) Su formulación [la elaboración de Labriola] (...) queda en mero programa teórico [pero] es (...) lo suficientemente exacta como para que Gramsci haya podido recogerla en su propio trabajo. Eso pone a Labriola en los orígenes de una importante corriente del marxismo» (Sacristán, 1983: 131, 132)

La «crítica del monismo» por parte de Labriola no es la asunción del dualismo o del trascendentalismo. Es negar que la historia de la humanidad consiste en la evolución movida por fuerzas internas en constante desarrollo desde siempre, inherentes a una esencia humana fija, que impelen causalmente el proceso histórico de la humanidad. Para un praxeólogo, el ser humano, ser práxico, está constantemente, en cada presente histórico, sacando nueva actividad de sí, generando constantemente nuevo saber hacer y objetivaciones nuevas, ingeniadas. No hay una sustancia humana originaria, en evolución, sino un ser que constantemente saca de sí mismo nuevo saber hacer y nuevo hacer, desde el que subsume y retransforma lo anterior y a su propia antropología.

Al año siguiente, 1969, Sacristán escribe una breve nota, titulada «Antonio Gramsci» (Sacristán, 1984) en la que hace una caracterización escueta, pero fundamental, de lo que es la praxis en esta filosofía de la praxis. Aquí sí procede Sacristán a explicar qué quiere decir «Filosofía de la Praxis». Como se verá desde el comienzo de la cita, Sacristán nuevamente considera que la Filosofía de la Praxis es uno de los

marxismos existentes, dando por hecho que, en la cultura marxista, y en el comunismo, hay diversos marxismos. Para ello vuelve sobre el texto ya citado en 1958.

«Gramsci *propone un marxismo* al que llama «filosofía de la práctica». Esta filosofía de la práctica no es un pragmatismo, sino un modo de pensar que historiza los problemas teóricos al concebirlos siempre como *problemas de cultura y de vida global de la humanidad*: [cita de Gramsci, los puntos suspensivos entre corchetes son de Sacristán] “lo que interesa a la ciencia no es tanto [...] la objetividad de lo real cuanto el hombre que elabora sus métodos [...] que rectifica constantemente sus instrumentos materiales [...] y lógicos (incluidos los matemáticos); *lo que interesa es la cultura* [...] la relación del hombre con la realidad por mediación de la tecnología”. *La filosofía ha de entenderse en la práctica de la humanidad, “concretamente, es decir, históricamente”*. Por eso el tema del hombre es “el problema primero y principal de la filosofía” de la práctica. (...) El individuo no entra en relación con los otros y con la naturaleza (...) sino “orgánicamente” (con los otros) (...) “Estas relaciones [...] son activas, conscientes, (...). *Por eso puede decirse que uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida misma en la que cambia y modifica todo el complejo de relaciones del cuál él es el centro de anudamiento*” (...) Puede decirse también que la naturaleza humana es la historia» (Sacristán, 1984: 414-416)

Los corchetes de la cita pertenecen a Sacristán. Este texto, en el que Sacristán recurre al paso de los *Cuadernos de la Cárcel* de Gramsci en los que éste explica la génesis constitutiva del individuo humano, mediante su acción, es de suma importancia política, para conocer cómo interpreta Sacristán el «marxismo» que «propone» Antonio Gramsci. En esta cita vemos cómo el fundamento de la acción revolucionaria se desplaza de la realidad objetiva, que es lo que conoce la ciencia, a la subjetividad existente, que es la que posee, autogeneradas por la práctica en común, capacidades y facultades de acción concretas puestas en obra constantemente. Y es, en todo caso, el agente quien «observa» la realidad en constante proceso de devenir, dentro del cual se encuentra. Pero no desde «métodos» neutrales, sino

desde la capacidad práxica de acción sobre la misma, poseída en cada momento histórico, y desde experiencia generada por la acción de su subjetividad concreta. Ante todo, el hombre «observa» «experiencialmente» (si se me permite este oxímoron a partir de términos de gnoseologías filosóficas, diversas: «observación» y «experiencia») su cambiante capacidad de acción y transformación de la realidad, que, a su vez, no es sino praxis intersubjetiva. En esta concepción del marxismo, la práctica «adecuada» –posible– a un momento histórico concreto, no es definida por el «objeto» social, a modificar, que es lo que conoce la ciencia desde su «observación», sino por el «sujeto» y su capacidad de generar acción. Esto es, por la capacidad de control que tienen los sujetos organizados, dotados de unas determinadas capacidades, facultades, necesidades y expectativas, históricas, en devenir, sobre la propia actividad y sobre el saber hacer o cultura mediante el que se produce la sociedad, que es procesual, está en devenir. No es la «explotación objetiva», consecuencia de la «realidad objetiva», sino las capacidades de la «Causa eficiente», en caso de que ésta exista en la realidad –esto es: esté generándose a sí misma mediante su organización para el hacer–, y el grado que la propia organización y la praxis anterior las haya desarrollado, lo que posibilita la praxis política.

De esta capacidad de acción, mediante la que, desde luego, se produce el «mundo objetivo», lo que, sin embargo, destaca Gramsci, y, con él, Sacristán, que es quien selecciona y glosa el texto, es la automodificación antropológica de la subjetividad como consecuencia inmediata de la emergente manera de generar praxis nueva, organizada. Hemos pasado del «objeto» al «sujeto». Todo esto se apunta en este texto. Y lo vamos a encontrar explicitado en una nota de un ensayo del año siguiente.

No queda bien explicada, aún, sin embargo, la especificidad de ese pensamiento, alternativo al teórico, pero realista, no distorsionado, desde el que ponemos en obra el saber hacer mediante el que nos objetivamos, y que además incluye el saber de la experiencia de nuestro hacer. Sacristán, junto a la «cultura» incluye menciones a las

mejoras de «métodos», por una parte, y, por otra, de medios materiales técnicos y lógicos, entre los que se incluye la matemática, y a la misma «tecnología», pero éstas son, sin duda, producciones teóricas, frente al pensamiento prático que posee la capacidad de generar acción que precisamente modifique todo lo demás.

Entre tanto, en 1969, se editaba en español, dos años después de haberse publicado en alemán, el libro *Conversaciones con Lukács* (Lukács, 1969), larga entrevista hecha por cuatro marxistas al filósofo comunista húngaro, Georg Lukács. Libro que fue de fundamental importancia para Sacristán, y en el que la Vida Cotidiana y el Pensamiento Cotidiano son particular objeto de reflexión.

Lenin y la práctica política. La gran inflexión.

En 1970, Manuel Sacristán escribe sendos ensayos sobre el filosofar de Lenin. «El filosofar de Lenin» (Sacristán, 1983), y «Lenin y la filosofía» (Sacristán, 1983) que es una versión resumida, de algo menos de la mitad de la extensión, del texto anterior. Los ensayos revelan una lectura atenta de la obra de Lenin. En relación con ambos escritos, conviene tener muy en cuenta que Sacristán nunca da puntada sin hilo.

El estudio de Lenin por parte de Sacristán se entiende como parte de ese proyecto suyo de reflexión sobre la práctica política, que adquiere cada vez mayor relevancia, a lo largo de la década, y del que nos vamos percatando. O sea, del «marxismo» como gnoseología al «marxismo» como praxeología. Mediante este doble trabajo, estudia cómo entiende Lenin la actividad política y las características que la práctica política tienen en su pensamiento.

Ambos ensayos poseen sendos títulos que destacan que el pensamiento que se va priorizar es «el filosofar», «la filosofía», de Lenin.

El primero de ellos se inicia mediante una minuciosa exposición de la polémica sostenida por Lenin con los «empirio-criticistas», miembros del partido de Lenin que, además, eran científicos, y que se habían adscrito a la filosofía de la ciencia denominada con tal nombre. Lenin entra en debate con ellos sobre este asunto. Este desconcertante arranque textual sobre un asunto en el que Lenin se obstina, sin conocimiento, y que es un debate, aparentemente, sin interés para el pensamiento político, en un ensayo que quiere tratar sobre concepción de la praxis política de Lenin y sobre su filosofar, tiene la intención de dejar sentados dos asuntos: Lenin no posee, tampoco él, una noción moderna de lo que es la ciencia, por mucho que use la palabra, y lo haga para definir el marxismo como científico. Sus «ideas gnoseológicas» son arcaicas. En este debate, Lenin no sostiene la idea de que la ciencia estudie «leyes de la evolución». Ni la ciencia, ni lo que Lenin considera que es la dialéctica, tienen esa finalidad. Pero sí

cree que la ciencia es un «reflejo» de la realidad, frente a filósofos «empiriocriticistas», que saben que la ciencia es una producción intelectual, activa, del pensamiento humano, tal como Sacristán destaca.

También explica Sacristán que el filosofar de Lenin carece de conocimientos filosóficos técnicos que posibiliten la auto reflexión sobre el mismo. Es espontáneo. «La insuficiencia técnica o profesional de los escritos filosóficos de Lenin (...) la insuficiencia académica de los escritos de Lenin» (Sacristán, 1983: 133-134). «Lenin no filosofa técnicamente, sino *téticamente*, no formal, sino materialmente» (Sacristán, 1983: 146).

Sacristán, a continuación, nos resume lo que es la Filosofía para Lenin: según Lenin, en el marxismo hay también una filosofía, que él considera parte de la ideología cultural:

«La filosofía es para Lenin ideología, sobreestructura doctrinal de la práctica de las clases sociales. (...) al respecto [de la filosofía de Lenin] se puede afirmar (...) que, para él, el marxismo *tiene* (no es) [cursiva y paréntesis de Sacristán] un elemento filosófico, de concepción del mundo, ideológico, y que ese elemento es el materialismo *como filosofía*: “La filosofía del marxismo es el materialismo”, ha escrito en *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*” (...) Lenin dice que “la filosofía de Marx” es, no simplemente, el materialismo filosófico, sino «el materialismo filosófico acabado», en el sentido de consumado o perfecto. (...) ¿Qué es el materialismo acabado?» (Sacristán, 1983: 184, 185).

El marxismo acabado es este materialismo en el que se integra el conocer de las totalidades concretas y, además, y esto es lo fundamental, lo que le interesa a Sacristán ahora, en el que participa la práctica, inspirada en la filosofía y el conocimiento de las totalidades concretas, las cuales, filosofía y conocimiento de totalidades, son, tan sólo, un instrumento ancilar para el fin de la práctica, que las instrumenta libremente en su hacer. La práctica no es una actividad determinada por la ciencia, ni como experimento probatorio de una hipótesis –«verificación»–, ni como ingeniería derivada del pensamiento previo poseído –«aplicación»–, sino que la práctica lo

«subsume». De hecho, y como veremos, es la práctica la que genera un nuevo saber que es el elemento «consumador» del saber filosófico.

Sobre el conocer de lo concreto:

«El conocimiento de lo concreto, de lo particular y lo singular, es de una importancia decisiva para un revolucionario: su acción ha de ser coherente con el desarrollo histórico general, pero no se puede realizar sino en la *singularidad* de una *situación* [temporal: un instante deviniente, y local: una ubicación] *concreta* (...) Desde que sus lecturas le convencen [a Lenin] de que la pasión concedora de lo concreto, la que hace del conocer un goce y una condición de la acción, es un tema de gran importancia filosófica (...) El conocimiento de lo concreto se tiene que conseguir mediante la interacción dialéctica de las *varias noticias* abstractas generales» (Sacristán, 1983: 186-188)

Sólo si se conoce mediante el conocimiento de las «varias noticias», que surgen de la inmediatez del proceso en su devenir, la totalidad de la realidad social operante en una situación concreta en el lugar concreto, puede el pensamiento político proponer una práctica política concreta. El «marxismo» de Lenin es un pensamiento cuyo fin no consiste en conocer y explicar la evolución de la sociedad, sino en ser, él mismo, motor del proceso social de cambio mediante la acción. El conocimiento dialéctico es el instrumento subsumido, puesto al servicio, de otro factor que es el fundamental: la Práctica. La práctica, junto con la filosofía y el conocimiento de las totalidades concretas, es el tercer principio que destaca Sacristán como parte de la tríada de nociones fundamentales del marxismo de Lenin: «este punto [es] la principal aportación filosófica de V. Illich al marxismo» (Sacristán, 1983: 189). Sacristán lo presenta como el fundamental.

Veamos cómo explica Sacristán la relación, según Lenin, entre la práctica y el conocimiento previo poseído, tanto el filosófico, o «materialismo», como, sobre todo, el conocimiento de la totalidad social, momentánea, local, concreta.

«Lenin comenta: “La *práctica es superior al conocimiento* (*teórico*) [cursiva de Sacristán, la negrita es mía] porque tiene no sólo la dignidad de lo general, sino también de lo real inmediato”. [...] Para

Lenin la práctica es la *consumación* del conocimiento: su *consumación*, no sólo su aplicación y verificación» (Sacristán, 1983: 188-189)

«La práctica es la *consumación* del conocimiento: su *consumación*, no sólo su aplicación y su verificación» (Sacristán, 1983: 168-169)

«el principio de la práctica como *consumación* [cursiva de Sacristán] del conocer al entender *cualquier enunciado general* como instrumento es el principio de la abolición-superación (*Aufhebung*) de cualquier filosofar entendido como posición de filosofemas, de proposiciones materiales filosóficas [...] la vuelta a la práctica [desde el conocer] *no es sólo aplicación del conocimiento, sino también ella misma consumación dialéctica del conocimiento*» (Sacristán 1983: 173, 174)

No queda claro que haya relación de la práctica con la ciencia, en el sentido fuerte de tal término, puesto que el conocimiento del que parte la práctica son esas «*noticias varias*» y «*enunciados generales*». Ambas expresiones elegidas por Sacristán remiten, por su sentido, a un saber de la realidad, que no es elaboración científica, tomado como el elemento a partir del cual reflexionar. La práctica obedece a otra racionalidad, la propia que se abre en el proceso del hacer, cuyo generarse es, a su vez, generador de realidad nueva, de saber hacer nuevo, de nueva experiencia y de la comprensión, o saber nuevo, singular, sobre si el hacer es adecuado al propósito propuesto, todos ellos, singulares, históricos. Y hace plausibles determinados objetivos y no otros.

El novum de ese filosofar de Lenin, según nos explica Sacristán, es la comprensión de que la práctica política es el fundamento de cuyo hacer, además de surgir realidad social nueva, incognoscible a priori, surge *comprensión* intelectual nueva, experiencial, ajustada, de la realidad y orientación adecuada de la política. *Comprende*, desde el estar en ella misma, la historicidad cambiante de cada momento de la sociedad, y la necesidad de intervenir en el mismo modificándolo en el sentido deseado. Cómo se denomine a estas nuevas «ideas gnoseológicas», no basadas en el conocimiento de leyes, por tanto, no científicas, sino basadas en la experiencia del hacer, no está explicitado. Sí es cierto que, en un momento dado, a propósito de la dialéctica –no

respecto de ese modelo de práctica–, Sacristán siente la necesidad de salir al paso –de argumentarse para sí mismo, no para lector marxista, que no podíamos entender el asunto– y declarar que la dialéctica así entendida, no es «irracionalista».

Pero Lenin no logra comprender la historicidad antropológica humana, orgánica de cada praxis histórica. La Praxis que no sólo genera saber hacer, sino que transforma y crea las capacidades y facultades intelectuales, las necesidades, las expectativas, el sentido del vivir, el desiderátum de las subjetividades, etc., la antropología, en una palabra, que son, a su vez, devinientes, históricos, concretos, lo mismo que el propio filosofar y la experiencia práxica, de la cual es saber segundo.

En consecuencia, cómo se constituya el sujeto revolucionario, si es mediante la educación aportada por un colectivo teórico exterior a un ente social preexistente, o por el contrario, surge de la propia praxis. Y en qué manera varíe el filosofar, basado en la experiencia práxica, al variar ésta, y modificarse así, la antropología del sujeto filosofante: eso es algo que a Lenin no se le alcanza. La capacidad filosófica de Lenin no permite que su filosofía se dé alcance a sí misma y se auto reflexione y comprenda como producto de la historicidad de la antropología humana, como filosofar histórico cambiante. Permítaseme la insistencia, para que se comprenda que el cambio del filosofar no es consecuencia de un «relativismo» posmoderno, sino de la historicidad ontológica de la antropología humana, como consecuencia de la de su praxis. Lenin no posee la competencia técnica de la auto reflexión sobre lo que es la filosofía, o sea, sobre la génesis y el constante devenir del pensamiento que él ha llegado a comprender que es el que le permite reflexionar sobre su propia experiencia práctica, política. El filosofar «tético» –Sacristán–, esto es, filosofar que elabora afirmaciones de manera categórica, sin consciencia de las hipótesis que las subyacen, y sobre las que se sustentan, no puede ir más allá de considerar, desde el sano sentido común de un honesto luchador que pone por delante el hacer, la propia experiencia práxica.

Y sin embargo, Sacristán sí ha avanzado opinión clara, expresada de

manera fulgurante, que va mucho más allá y da cuenta de las respuestas filosóficas técnicas que exige esa posición de principios de la práctica en su devenir, como consecuencia de nueva antropología y nuevo filosofar en proceso de cambio, ambos históricos. Lo hace, extrañamente –en realidad, cautelosamente, precavidamente– en la nota a pie de página, número 23, del primero de los dos ensayos sobre Lenin. Lo deja caer, como de pasada, y aparentemente, al discutir con Althusser sobre la interpretación que éste hace de lo que es la filosofía de Lenin. Lo que se dirime en este paso es cómo surge la filosofía. De entrada, Sacristán parece recurrir a Antonio Labriola y a la filosofía de la práctica de éste y de Antonio Gramsci:

«(...) se trata de saber en qué consiste la nueva práctica [de la filosofía marxista], (...) para esa pregunta, los marxistas de la «prassi» tenían precisamente una respuesta de interés: el filosofar del marxismo es el filosofar de la práctica marxista (*en genitivo subjetivo, no objetivo: de la práctica, no sobre la práctica* [*de y sobre* destacados en el texto por Sacristán]) práctica que se caracteriza (...) por ser un modo de “liberarse de la filosofía sustantiva” como decía Labriola» (Sacristán, 1983: 158-159)

La formulación es fulgurante. En el filosofar «tético» o espontáneo, de Lenin, quien filosofa se piensa a sí mismo como un sujeto, «observatorio» intelectual y generador de praxis y de filosofar, que es fijo, está «fuera del tiempo», cuya aseidad no se discute, enfrentado a un objeto distinto de sí mismo, que sí es histórico, al que el sujeto modifica mediante su acción, la cual es elaborada desde la consciencia exterior al objeto, consciencia inalterada o natural, cuya aseidad fija tampoco se discute. El proyecto propuesto para hacer, el fin, surge de la mente del sujeto que reflexiona frente a la realidad, mediante un saber, si bien, y esto es el gran salto de Lenin, ese saber es subsumido e instrumentado por la actividad, que es la que genera, o desde la que se genera, el conocimiento pleno. Pero estamos ante la escisión, no superada, de Sujeto y Objeto. Contrariamente al «Nautilus» del capitán Nemo, es un sujeto «Inmovilis in movile».

Por el contrario, la formulación alternativa «genitivo subjetivo»,

resulta muy especialmente afortunada. Se recoge en ella que es el sujeto intersubjetivo –organizado: hay sujeto cuando hay organización práctica autocreadora, en este caso, de praxis revolucionaria–, en constante devenir, el que genera la actividad y el saber hacer y, a la par, inherentemente, su propia antropología subjetiva. Esa actividad en proceso produce experiencia de su hacer, a esa antropología subjetiva en transformación, a su vez generada por la actividad. Y desde esta experiencia, la subjetividad en devenir, genera como saber segundo, inherente, inmediato, de la experiencia, el saber de sí mismo que es el filosofar. Los cuatro, praxis, antropología, experiencia y filosofar, son históricos, en proceso constante de devenir y transformarse. Esa nueva antropología, producto histórico del hacer, lleva, inherente a sí misma, nuevas capacidades y facultades intelectuales y morales; nuevas necesidades, nuevas expectativas y un nuevo Bonum, todos ellos históricos, devinientes y en proceso histórico de cambio, como es lo propio de un ser que es historicidad.

En resumen, esa subjetividad concreta deviniente, se auto reflexiona filosofando sobre su experiencia concreta, deviniente, desde una filosofía concreta inherente, en devenir también, o Filosofar –«en fuga irrevocable huye la hora»– cuya reflexión es «genitivo subjetivo», no es un observador gnoseológico fijo y externo al proceso observado. Menos aún, un observador externo –genitivo objetivo– dotado de instrumentos teóricos de observación y estudio. Esa subjetividad que filosofa es la histórica, deviniente, antropología que va generándose a cada instante, como consecuencia de la actividad, con sus emergentes capacidades y facultades, necesidades, expectativas e imaginaciones.

Sólo el filosofar «genitivo» subjetivo, filosofar interno e inherente a la experiencia subjetiva generada por el hacer inmediato, todos en proceso de generación y devenir de sí mismos: sólo ese filosofar y su capacidad de pensar la acción en su emerger, puede estar a tiempo de dirigir la nueva acción inmediata, y de ir elaborando objetivos y fines a lograr que estén a la altura de sus propias capacidades devinientes: las mediaciones se generan sobre la marcha, como le escribe Sacristán a Daniel Lacalle (Sacristán, 1978: 143, 144).

El trabajo intelectual de Sacristán sobre la noción filosófica de praxis de Lenin no es un trabajo «ingenuo», apologético. Sino muy conscientemente orientado por preocupaciones políticas. Y se puede percibir que Sacristán sabe, porque lo conoce, que esa otra noción de práctica desarrollada por «los italianos» va mucho más allá de la sensata pero limitada noción de Lenin. La formidable erudición filosófica de Manuel Sacristán siempre le evitará caer en la hagiografía ortodoxa según la cual Antonio Gramsci era «el Lenin de occidente».

Cuál es la procedencia de esta frase cuasi aforística, «genitivo subjetivo», elegida cuidadosamente por Sacristán, para explicar la Filosofía de la «prattica». Existen dos escritos de Martin Heidegger, citados por Sacristán, en su tesis doctoral, que elaboran esta fórmula: *Carta sobre el humanismo*, de 1947, e *Identidad y diferencia*, de 1957. La *Carta sobre el humanismo*, precisamente, es una reflexión sobre la actividad. Sacristán, en una de sus últimas conferencias, explica que este ensayo de Heidegger es un intento de diálogo por parte de Heidegger con el marxismo, tras la Guerra Mundial. Su primera frase es: «Estamos muy lejos de pensar la *esencia del actuar* de modo suficientemente decisivo» (Heidegger, 2016: 15). A continuación, en la página siguiente encontramos:

«El pensar *no se convierte en acción* porque *salga de él un efecto* [contra la duplicidad o transitividad de la acción desde el Sujeto al Objeto exterior] o porque pueda ser utilizado [la acción como ingeniería técnica sobre el objeto]. *El pensar sólo actúa en la medida que piensa*. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre [el pensar cotidiano, sin ringorranos epistemológicos, es el que de veras guía las manos y produce el mundo humano] (...) Pensar es l'engagement par l'Être pour l'Être [pensar es el compromiso como intervención activa, el «empeño», por parte del ser humano para autoproducir el ser humano]. No sé si lingüísticamente es posible [en francés] decir estas dos cosas («par» y «pour») [«por» y «para»] en una sola, concretamente de la manera siguiente: *penser c'est l'engagement de l'Être* [pensar es el compromiso del Ser, en el sentido de que es lo

inherente al ser que lo hace generarse]. Aquí *la forma del genitivo*, «*de l'...*» pretende expresar al mismo tiempo que el genitivo es subjetivo y objetivo [el ser subjetivo se compromete en la producción, mediante su hacer, del Ser, que es tanto la producción de sí mismo o su propia subjetividad como del mundo]. Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica» (Heidegger, 2016: 16)

Diez años después, escribe Martin Heidegger:

«y entonces se mostrará que *ser* [cursiva de Heidegger] significa siempre y en todas partes. El ser *de lo ente* [cursiva de Heidegger], expresión en la que *el genitivo debe ser pensado como genitivus obiectivus*. *Lo ente* significa siempre y en todas partes, lo ente del ser, expresión en la que el genitivo debe ser pensado como *genitivus subiectivus*. A decir verdad, hablamos con ciertas reservas de un genitivo dirigido hacia el objeto y el sujeto, pues la denominación sujeto-objeto ya nació por su parte a raíz de una calificación del ser» (Heidegger, 1990: 133, 135)

«Ente», participio de presente, es término elaborado por la parte existencialista de la Segunda Escolástica que rechazaba que el ser humano poseyera una esencia fija, y afirmaba por el contrario que era producto de sí mismo, elaboración de sí desde su «existencia» sin esencia: es lo que está siendo ahora, como los amantes son los que se están amando ahora. Si alguien trata de saber qué ser (fijo) tiene ese ente, está reflexionándolo «desde fuera», y como un objeto fijo de estudio. Genitivo Objetivo –*mesa del comedor*–. Lo ente del ser, trata de aprehender «desde dentro» cuál es el estadio concreto, en devenir que constituye en un determinado momento a ese sujeto en interno e imparable proceso de cambio –*Mesa de madera*: ejemplo malejo porque la mesa no se piensa a sí misma buscando saber lo que ella es en su deviniente aseidad, ni la madera es un estadio en devenir–. Las ideas aquí presentadas por parte de Heidegger se encuentran ya explicitadas desde el capítulo segundo de su obra *Ser y tiempo*. Para explicar el fundamento de esta procesualidad, Heidegger elabora una extraordinaria «analítica existencial» sobre «la *cotidianeidad* del Dasein» y sobre su «circunmundaneidad», que hace época. Lo que hemos transpuesto al marxismo como «Vida Cotidiana».

Respecto del genitivo subjetivo: si en el escrito de 1958, Sacristán presentaba la «filosofía de la práctica» como una respuesta alternativa a la respuesta dada, ante las mismas preguntas, por la «analítica trascendental», referencia a la obra de Heidegger, aquí por el contrario, Sacristán «identi-fica» la misma respuesta de ambas, «filosofía de la práctica» y «analítica trascendental», no en lo que hace a su valoración sobre la técnica; sí sobre la praxeología desde los microfundamentos del vivir.

Antonio Labriola y Antonio Gramsci no la elaboran a partir de Heidegger, a quien no conocían, sino a partir de Hegel, que formula la noción de autoidentidad sujeto objeto, como consecuencia de la historicidad ontológica del ser intersubjetivo, social, a la par de otras muchas ideas siempre sobre la base de la historicidad ontológica del ser humano, y que se puede cifrar en el aforismo que se encuentra en el «Prólogo» de *Fenomenología del Espíritu. Saber de la experiencia de la consciencia*: «lo verdadero es el devenir de sí mismo» (Hegel, 2010: 73). Ese «de sí mismo» es genitivo subjetivo: el ser humano deviene el «sí mismo» concreto, histórico, antropológico que él es, al generarse a sí mismo mediante la praxis en obra, desde la que genera, a la par, la nueva antropología. Esta nueva antropología, desde las nuevas capacidades y necesidades, elabora experiencia concreta, emergente, y a partir de ella, su filosofar concreto emergente que responde a sus nuevas dudas y preguntas.

Sacristán sabe que lo que hay detrás de la concepción de Gramsci es el pensamiento de Hegel. Hacia 1968, en su manuscrito del libro inacabado, sobre Gramsci, *El orden y el tiempo*, Sacristán muestra conocer que el pensamiento de Antonio Gramsci, que Sacristán considera definido y completado, ya desde la época de su revista *L'Ordine Nuovo*, es ajeno a la tradición marxista, en todas sus variantes. Por eso genera recelos tanto en la izquierda como en la derecha. El propio Lenin podrá hacerse una idea aproximada de esa concepción, dice Sacristán, gracias al conocimiento adquirido por él «ayudado por su Hegel». Lo mismo que los más próximos compañeros turineses, que sí comprenden a Gramsci, y cuya historia particular, es decir su

formación hegeliana y neoidealista, coincide con la de Gramsci:

«la derecha y la izquierda socialdemócratas tradicionales – turatianos y serratianos–, al igual que las nacientes derecha e izquierda que un año después serán las de los partidos comunistas, *son inteligentes en su oposición a la lucha de los consejos*: por fuerza han de percibir, oscuramente al menos, en la formulación de esa política, la *presencia de un pensamiento que les es ajeno*. El orden nuevo nace en el seno de lo viejo, en las raíces de la vida social (...) [en consecuencia] La revolución no es la hora cero. (...) En vano se buscará en textos suyos [de Gramsci] acerca de Marx o el marxismo (...) esa integración de los «hechos económicos brutos» con la conciencia o «cultura» de la clase (...) la reflexión [filosófica] [corchete de Sacristán] sobre el orden y el tiempo de la historia (...) es, sin embargo, una formulación gramsciana tan personal, tan determinada por la «particular historia» del individuo Gramsci, que sólo pudo ser clara al principio para el *lejano* Lenin, que, sin duda *ayudado por su Hegel*, reconoció la orientación, y por los más próximos compañeros turineses, cuya historia particular coincidía en parte con la suya y que por eso podían recibir entonces de él, una aportación decisiva para su individualidad política y teórica.» (Sacristán, 1998: 130, 131)

Sin embargo, Sacristán ha preferido la definición de Martin Heidegger, muy clara por aforística. Hay constancia de las críticas que escribe Sacristán respecto de Heidegger. La tesis doctoral de Sacristán, de 1959, critica la obra de Heidegger debido a las «ideas gnoseológicas» de éste. También hay comentarios críticos anteriores, como por ejemplo en la reseña que escribe, en 1952 a propósito de la reedición, en alemán, del libro clásico de Herman Diels. Reseña en la que Sacristán critica las traducciones del griego, hechas por Heidegger. Sin embargo, es conveniente tener en cuenta también estas otras citas; la primera, de 1980:

«Cuando ya distanciados, se consideran los escasos incidentes políticos de la vida de Heidegger, se tiene la impresión de que este *pensador grande y profundo*, muy solitario y retraído, tuvo la desgracia de que sus pocas alusiones al acontecer cultural y político apareciesen

en sus obras como añadidos gratuitos difícilmente justificables. (...) Heidegger parece descubrir la necesidad de «dialogar» con el marxismo, en su Carta sobre el Humanismo (1947)» (Sacristán, 1984: 428)

En abril de 1985, dice Sacristán en una de sus postreras conferencias: «independientemente de que Heidegger sea quizá el filósofo más genial del siglo XX...» (Sacristán, 2005: 169).

Sobre el libro fundamental de Heidegger, *Ser y Tiempo*, criticado por Sacristán en lo que hace a su gnoseología, dice Sacristán en su conferencia de 1976, «De la filosofía de la ciencia, a la política de la ciencia»:

«Esa filosofía de la ciencia (...) está hablando de algo que no *es* [cursiva de Sacristán] la práctica científica real. Me refiero incluso a libros *tan valiosos*, tan bonitos de leer, *tan inolvidables*, como *Ser y Tiempo*, de Heidegger. *Muy valiosos en sí, hasta con calidad poética, con innegables calidades filosóficas*, pero absolutamente inútiles para enterarse de qué puede significar crisis, por ejemplo, de la lógica formal en el siglo XX, cosa a la que él se refiere desde un abismo de ignorancia» (Sacristán, 2022: 316, 317)

Por qué opta Sacristán por citar a Heidegger. Indudablemente, por respeto al autor bien conocido, en primer lugar. Heidegger es un autor sobre el que Sacristán escribe reiteradamente, ya desde 1952, como mínimo, y luego, tras su tesis doctoral de 1959, que es sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (Sacristán, 1995), Sacristán escribe presentaciones y resúmenes de su pensamiento, en 1958 y en 1968, como se puede ver leyendo los textos sobre filosofía, –o el titulado «Heidegger»–, contenidos en el volumen de textos *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II* de Ed. Icaria (1984).

Hemos podido comprobar que Sacristán nos expone, con prudentes discreciones, pero con claridad, que son erróneas las «ideas gnoseológicas», no sólo de Martin Heidegger, sino las de Engels y de Lenin, falsadas en un punto fundamental, su noción de ciencia es «premoderna». Posteriormente lo habrá escrito respecto de Marx, como ya hemos visto en cita, sin que ello implique renunciar a otras

partes de la obra de estos autores. Lo habrá expresado en múltiples ocasiones respecto de las «ideas gnoseológicas» de Georg Lukács, cuya *Estética*, por Sacristán traducida, él admira, sin embargo, y cuyo análisis sobre el capitalismo para la Vida Cotidiana asume por entero. En su prólogo sobre Gramsci de 1985, critica también el sesgo idealista de sus «ideas gnoseológicas», sin renunciar, como hemos visto, a la potencia de su filosofar praxeológico.

«Gramsci rechaza incluso la idea de la existencia del mundo externo independientemente del hombre, idea que considera “mitológica” o “religiosa”, un giro mental idealista, presente durante toda su vida (...) *Pero ninguna de estas servidumbres ideológicas de época ha conseguido reducir la importancia intelectual de Gramsci, ni su influencia. (...) Gramsci mismo ha dado la pista [de esta influencia] (...) “Un hombre político escribe de filosofía; es posible que su verdadera filosofía se tenga que buscar en sus escritos de política”*» (Sacristán, 1987: 200, 201)

Es, en mi opinión, la comprensión de que el desacuerdo con, y la crítica a, las ideas gnoseológicas de un filósofo, no anula el valor intrínseco de su filosofar, lo que le ha llevado a reconsiderar las obras de otros pensadores, tal Heidegger, cuyas gnoseologías desaprueba, como obras de saberes sustantivos valiosos.

A parte de esto, la razón central, no formulada explícitamente por Sacristán, pero que se conjetura del desplazamiento de su filosofar político, desde el conocimiento del objeto social, al desarrollo en proceso de las capacidades del sujeto práxico, está, sin duda, en que, para Sacristán, «ciencia positiva» no es denominación para ninguna otra, nueva, aparición de pensamiento mágico moderno. Si se descubre en la práctica política concreta, como consecuencia de las luchas que se están produciendo, en un lugar y un tiempo en devenir concretos, un «problema», y se exige que las ciencias, en el sentido que el término ciencia posee según filósofos epistemólogos, tales como Lakatos, Bunge o Nagel, no el pensamiento mágico, sean las que elaboren análisis, éstas deberán comenzar por construir un Programa de Investigación, que se basará, de entrada, en las diversas hipótesis heurísticas en polémica y de las que vayan apareciendo, y desde ahí,

comenzará una investigación propiamente dicha, cuyos resultados nunca alcanzarán a dar una respuesta «a tiempo». La ciencia es la tortuga y la imperiosidad de la acción política es Aquiles.

Conviene aquí decir algo sobre la propuesta de estudio dialéctico de la realidad concreta, admirablemente elaborado por Sacristán, que no debe ser confundida con las vaguedades de Marx sobre la dialéctica, quien, desde su «flojera epistemológica», usa la palabra «método» – crítica Sacristán– para definirla, contra lo que se considera método en la teoría de la ciencia, etc. El proceso compositivo de conocimiento – procedimiento dialéctico– propuesto por Sacristán debe tener como objeto de conocimiento totalidades concretas, «estudiables», que se hayan producido ya, al menos en muy buena medida, no que sean un «aún un contrafáctico»; que hayan poseído una «duración en el tiempo», ser «concretas» a otro nivel temporal; ser del tenor de: la totalidad civilizatoria del capitalismo de la plusvalía relativa; la Financiarización del capitalismo «actual»; el Imperio de los Austrias, etc. Realidades ya cuajadas, y por eso, detectables como objetos de conocimiento, «piezas de conocimiento ya fundamentadas», según la cita que sigue. Recordemos, además, y esto es lo fundamental, aquí y ahora, que Sacristán indica que la síntesis –no «análisis»– o compuesto, generado a partir de los diversos saberes de las ciencias, debe ser elaborado desde un pensamiento que es el sintetizador, que es exterior a las ciencias, y que se asemeja al pensamiento artístico. El arte se genera a partir de la experiencia del artista, interpretada por él mismo, y elabora un objeto antropomórfico, que interpela la experiencia inmediata, histórica, de quien lo recibe, el cual, a su vez, lo interpreta desde la misma.

«La elaboración de la dialéctica es algo que se añade a una **pieza de conocimiento ya fundamentada** [cursiva de Sacristán, la negrita es mía]. La elaboración dialéctica es una fundamentación o validación añadida a la «normal» (...) este método quiere presentar un contenido de tal modo (...) que cuente con una conexión sobreañadida, [que] tiene mucho que ver con el modo de trabajar del artista» (Sacristán, 1983: 336)

Escribe Lukács, sobre el arte, en una de las obras traducidas por

Sacristán, la *Estética*:

«la peculiaridad específica del reflejo antropomorfizador estético [el arte] tanto respecto de la realidad estéticamente reflejada en las obras de arte (...) cuanto respecto de las nuevas capacidades formadas en el hombre (...) se concentran en el *desarrollo de la autoconsciencia* (...) el reflejo antropomorfizador estético, por su naturaleza, no debe perder nunca el contacto inmediato con la apercepción sensible [experiencial] del mundo (...) [debe producir] una intensificación de la inmediatez sensible para poder ejecutar con éxito estético el proceso de generalización [de interpelar a la generalidad de las experiencias individuales generadas desde la Vida Cotidiana, y posibilitar así la proyección de éstas sobre el objeto artístico, y la elaboración de su hermenéutica interpretativa, receptora, vivencial, del mismo, desde su experiencia de vida: catarsis]» (Lukács, 1974: 257, 258)

Sea lo que fuere dicho pensamiento sintetizador, está claro que no es científico, y que resulta elemento *interpretativo* de los conocimientos elaborados por las ciencias, desde problemas experimentados por las subjetividades desde su existencia. Estamos ante un uso «hermenéutico», ante una práctica filosófica «hermenéutica», «interpretativa» –«cultural» dice Sacristán–, desde un «horizonte de sentido» aportado por la experiencia desde el Pensamiento Cotidiano, de esos conocimientos científicos.

Para concluir con el asunto del filosofar sobre la praxis. El filosofar de la Filosofía de la Praxis de Labriola y Gramsci se fundamenta sobre un vasto conocimiento de la tradición filosófica, lo que genera esos rendimientos frente a todo adanismo filosófico, incluido el de Lenin. Este vasto filosofar, y en general, toda la tradición filosófica clásica, escolástica y moderna, son excelentemente bien conocidos por Sacristán y por ello, Sacristán, a su vez, elabora un pensamiento político de la robustez del que estamos conociendo. Baste como ejemplo de su conocimiento, el deslumbrante «estado de la cuestión» «La Filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958», Complemento de la *Enciclopedia Espasa* de 1961 (Sacristán, 1984: 90-219). En este sentido, cabe aquí traer esta cita, de su gran

conferencia de abril de 1985, «Sobre Lukács», en que reconsidera drásticamente su pensamiento sobre el valor de la tradición filosófica, expresado en su ensayo de 1968, «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores». Dice en 1985: «el pensamiento marxista no debe anular la tradición [filosófica], *esto me parece una locura*. Pero de ahí a admitir que todo el legado tradicional es a priori bueno para el futuro tampoco me parece que se pueda admitir» (Sacristán, 2005: 167).

Filosofía de la práctica y Penetración de la Vida Cotidiana por el capitalismo productor de bienes de consumo para la Vida Cotidiana. Gramsci y Lukács. La gran síntesis.

El último periodo del pensamiento político de Sacristán aparece considerado, a menudo, como una buhonería en la que se amalgaman en yuxtaposición diversas nociones heterogéneas, novedosas, sobre todo, movimentistas. Es así como se ha solido interpretar la última evolución político intelectual de Manuel Sacristán Luzón, que además abandona el partido comunista. Rojo, verde, violeta, pacifismo, ecologismo, feminismo, clase obrera, la «pintoresca originalidad» –incomprendida– de su interés por los indios apaches, con la traducción y prologación de la obra de S.M. Barret, *Gerónimo, historia de su vida* (1975).

Desde fines de los años sesenta, en el núcleo de su filosofar praxeológico, filosofar que, como hemos visto, es técnicamente muy autoconsciente de sí mismo y su autogeneración, nada naïf, Sacristán sí integra, orgánicamente, nuevo pensamiento. El desarrollo orgánico no consiste en el rojo, el verde, el violeta. Sabemos que Sacristán declara haber leído con máxima atención política las *Conversaciones con Lukács*.

Georg Lukács había estudiado con detenimiento la Vida Cotidiana y el Pensamiento Cotidiano, ya, al menos, desde 1956. Y su *Estética* (Lukács,1974) dedica a explicitar su «analítica» de la Vida Cotidiana y, a continuación, a mostrar cómo se generan ciencia y arte desde el Pensamiento Cotidiano, las 245 primeras páginas de la obra. Vida Cotidiana es una noción inexistente en los estudios de los clásicos marxistas, que reducían esa colosal plétora de actividades humanas a la categoría economicista de «reproducción de la fuerza de trabajo», un encanijado y heterogéneo cajón de sastre intelectual. El asunto va de la mano de la reconstrucción, por parte de Lukács, de otra noción. La de Trabajo. Para Marx, en *El Capital*, trabajo es aquella actividad que produce un extraño fruto: valor y plusvalor. Lukács ha sustituido esa noción de trabajo por la de Hegel –y Aristóteles–, basada en el metabolismo con la naturaleza.

La noción de «reproducción de la fuerza de trabajo» es sustituida por Lukács, bajo la nueva denominación de Vida Cotidiana, por la «analítica existencial» de Heidegger. Noción que reelabora en discusión con Heidegger, y que le permite «teñir» –a modo del nitrato de plata que tiñó el tejido cerebral y permitió a Ramón y Cajal «ver» las neuronas–, percibir, el colosal entramado social cultural desde el que se genera capilarmente el vivir, microfundamento desde el que coparticipamos individualmente en la producción de la Civilización-Cultura, y comprender la deletérea penetración de la misma por el capitalismo para el consumo.

Como Sacristán destaca, la noción de Vida Cotidiana se convierte bajo el poder intelectual de Lukács en un instrumento deslumbrante para elaborar un análisis del capitalismo de nuestro presente, el del plusvalor relativo y de la producción industrial de bienes y servicios para el consumo en la Vida Cotidiana, con la consiguiente manipulación de la misma, la destrucción de las culturas materiales anteriores, autónomas del capitalismo, desde las que se producía el vivir cotidiano. Esto acarrea la creación de un mundo cuya cultura material de vida está atomizada y es generada a espaldas de las clases subalternas, tratadas como consumidores de productos y servicios. Una nueva cultura material cotidiana conlleva, inherentemente, la generación de nueva antropología y unas nuevas necesidades y expectativas de vida, subjetivas, orgánicas y dependientes del capitalismo. Identidad del sujeto y del objeto, sociales. El del viejo Lukács es un «análisis», o *comprensión* del mundo capitalista actual, a partir de la noción de Vida Cotidiana, que, a su vez, hace época. La ausencia de lucha contra el capitalismo no es consecuencia de «problemas gnoseológicos», por parte de los explotados, sea la enajenación, sea el fetichismo de la mercancía, sea la ausencia de consciencia exterior, sea la ignorancia. Es consecuencia de «problemas ontológicos», esto es, de cambios en la realidad de las clases subalternas, cuya antropología, cuya estructura de necesidades, cuyas capacidades y facultades y cuyo modo cotidiano de vida, aislado y consumista, ha sido trasformada y ahormada al capitalismo para el

consumo. El libro de Lukács, de 1923, *Historia y Consciencia de Clase* (Lukács, 1969 bis), frente a *Conversaciones con Lukács* (Lukács, 1969).

Sacristán integra orgánicamente en la praxeología gramsciana la propuesta de la lucha por la generación de nuevas formas culturales, materiales, de vida, y nueva antropología, en y desde el seno de ese tupido entramado de tejido social que la analítica de la Vida Cotidiana nos permite aprehender. Esto, la creación de nuevo vivir, a partir de los elementos culturales anteriores valiosos aún existentes, subsumidos en la nueva creación, pasa a ser el objetivo, a la par fundamental, inmediato, y además, perentorio, en el que se debe concentrar la actividad política de la filosofía de la práctica, según Lukács y Sacristán. Objetivo sin cuya previa consecución, sin cuya autonomía previa, no se puede producir una revolución. Objetivo en el que medio y fin están fusionados: son autoidénticos.

Sacristán explica que esta propuesta lukacsiana de lucha por la democratización sustantiva, no delegativa, de la Vida Cotidiana, desde sus microfundamentos, capilarmente y de manera inmediata, por parte de los subalternos, y su consiguiente elaboración de alternativas autónomas de vida, como condición indispensable y anterior a toda transformación social, integrada en la praxeología de la Filosofía de la Práctica gramsciana, y que él, a su vez, nos propone, es una síntesis ya elaborada por Lukács. Sería deuda directa que Lukács tiene con Antonio Gramsci, único marxista que sostuvo siempre, ya desde antes de su experiencia de Turín, la necesidad de organizar la autonomía cultural del sujeto, como condición de la revolución. Algo que ningún marxismo había sostenido antes, tampoco el de Lenin, tal como ya nos había aclarado Sacristán. No percibir este elemento dirimente fundamental entre la «prattica» de «los italianos» y el resto de la tradición marxista, Lenin incluido, es lo que lleva al error de denominar a Gramsci «el Lenin de occidente» y a ficcionar una ortodoxia continuista –siempre, la ortodoxia es una innovación– justificativa. Es el asunto de la Hegemonía:

«hasta estos años últimos de su vida [Lukács] nunca ha hecho asimilación de Gramsci, aquí [esta asimilación] está claro, porque

[Gramsci] es el marxista autor de la tesis de que la autonomía ideológica es anterior a la revolución, a cualquier movimiento revolucionario; el autor de esa tesis es Gramsci claramente, en todo el marxismo (...) [viene una extensa cita de Lukács, tomada de las *Conversaciones con Lukács*, y Sacristán comenta:] Este parece el Gramsci de los *Cuadernos de la cárcel* o incluso de *L'Ordine Nuovo* y es completamente nuevo en Lukács, pero claro se desprende, bien pensado de su teoría, *de su comprensión* del predominio de la plusvalía relativa y [de las] consecuencias respecto del ocio, y también del consumismo y de la manipulación a través del consumo» (Sacristán, 2005: 182)

Como vemos, Sacristán atribuye, seguramente con razón, la síntesis praxeológica a la que él ha llegado, a una previa síntesis ya elaborada por Georg Lukács. Escribo en cursiva una palabra del texto transcripción de la conferencia de Sacristán que interpreta el saber desde la hermenéutica; se «comprende» desde un «horizonte de sentido» vital, experiencial, no desde la ciencia, que es, por el contrario, desantropomorfizadora.

El proyecto político inherente a la filosofía de la praxis es, ya, una propuesta en la que la lucha por la autonomía no puede ser delegada. No son los políticos institucionales, ni los tribunos de los subalternos los que pueden operar la sustitución de las personas en el hacer, con el consiguiente ascendiente y control sobre las mismas. Una cultura autónoma del capitalismo exige participación constante, no delegativa, en la lucha por la autonomía del vivir, de todo individuo, en su propia Vida Cotidiana.

Consecuencia que Sacristán –y Lukács– concluyen de todas estas nuevas ideas, que Sacristán presenta y asume, tanto las que surgen del análisis sobre la destrucción de las culturas de vida autónomas por parte del capitalismo productor de consumo de masas, como las de los radicales cambios que hay que introducir en la concepción de la práctica política, es que hay que «comenzar de nuevo», o «volver a empezar» tanto en lo teórico como en lo político, y que por ello, los partidos políticos, no son funcionales. No lo es su modelo teórico,

explicativo, sobre el ser humano, cuya antropología es «natural», ni su ralo modelo analítico sobre las consecuencias civilizatorias que acarrea capitalismo –«reproducción» de la fuerza de trabajo–. Por ello, no son operativas sus maneras de organizar la política, que sirven para practicar ingeniería económica desde las instituciones políticas, y para actuar como representación en una sociedad de votantes, atomizada, que en la medida en que delega su escaso protagonismo se hace aún más impotente, pierde aún más la capacidad de controlar su vivir y su propio autodesarrollo antropológico, y la capacidad de conocer y conocerse en su nuevo hacer que la práctica generaba desde la experiencia del mismo hacer.

Tal como lo resume Sacristán, Lukács propone una drástica renovación teórica, una transformación en las maneras de hacer política y un abandono de los instrumentos tradicionales, el partido político en concreto. Lo que no implica caer en el adanismo anarquista, que rechaza la creación de formas de organización.:

«[todo lo que Lukács dice sobre los partidos] parece indicar que *ya creía que ni siquiera valía la pena hablar de los partidos (...)* De todo esto saca Lukács una terrible tesis, la tesis de que hemos de *volver a empezar (...)*. Yo sí creo que *habría que volver a empezar (...)* volver a hacer el trabajo de Marx. Esto es lo que está diciendo aquí Lukács, aunque no se atreva a decirlo tan claramente (...) tenemos que *dar el paso a una nueva teoría (...)* es claro que [Lukács] está claramente *en una tradición marxista*, pero sí que piensa que *hay que innovar mucho en teoría, en la base teórica*» (Sacristán 2005: 181-185)

Todo esto puede ser leído en la transcripción de una de sus extraordinarias, últimas, conferencias, la de 1983, «Tradición marxista y nuevos problemas», en la que, entre otras cosas, hace referencia a los nuevos movimientos. Tenemos conferencia y, además, pormenorizado guión de la misma, escrito por Sacristán. La conferencia está dividida en cinco partes, la última de las cuales, a la que Sacristán pretende dirigir como conclusión sus referencias a los nuevos movimientos, reza: «V. 1. *Denominador común* [para todos esos asuntos]: cambio de la vida cotidiana. 2. Que implica cambio del individuo» (Sacristán, 2005:

120). En la conclusión de la conferencia, Sacristán dice, lejos del racionalismo científico de 1961, a modo de resumen:

«Al final de este repaso tengo interés en indicar un *denominador común* de una razonable y *vital* respuesta socialista a los problemas nuevos y que tal vez pueda parecerles *un poco demasiado filosófica*, pero que en cambio me parece arraigada en la tradición marxista. Todos los problemas tienen un *denominador común* que es la *transformación de la vida cotidiana y de la consciencia de la vida cotidiana*» (Sacristán, 2005: 139)

Los movimientos nuevos y antiguos, analizados con pormenor en esta conferencia de 1983, de la que tomo esta cita, no interesan a Sacristán por sí mismos, o como fuerzas de reivindicación y protesta, algo que, de entrada, no se rechaza. Sino en tanto potenciales generadores de nuevas formas de vida, en lucha por la democratización sustantiva de la Vida Cotidiana, en tanto instancias inmediatas de transformación de la vida, instancias inmediatas de generación de autonomía cultural. En este sentido, y como ejemplo ilustrativo, el movimiento feminista es valioso en la medida en que apunte al cambio de vida, y rescate, para ser actualizados, generalizados y universalizados, los usos, las costumbres culturales tradicionalmente propios de las subculturas reproducidas por las mujeres, subculturas dadoras de vida, del cuidado, de la solidaridad, del amor, no en la medida en que pretenda que haya tantos CEOs capitalistas mujeres como hombres. De la misma manera, el movimiento obrero pasa a ser valioso, no en tanto movimiento de los explotados, pues estos pueden estar reclamando un modo de vida y consumo orgánico del capitalismo, sino en la medida que son los que potencialmente pueden producir el mundo material futuro, alternativo: dar vida. La de Sacristán no es una apología ingenua del movimentismo. Los movimientos son valiosos en la medida en que comprendan que su objetivo es la lucha por la transformación de la Vida Cotidiana heterónoma en Vida Cotidiana autónoma.

Queda claro que la Categoría de Vida Cotidiana que para Lukács designa, a la vez, el ámbito político antropológico desde el que hay que actuar capilarmente y al que hay que transformar, es a su vez, tomada

por Sacristán como la instancia de mediación y como el común denominador que debe ser propuesto a todos los movimientos de masas subalternos, tanto los antiguos como los emergentes.

El cambio de Vida Cotidiana exige la organización de la gente para la generación de comunidad religada que genere una nueva vida material en común, controlada democráticamente, y que dé sentido al vivir para quien la coparticipa. Sacristán se remite a una propuesta de Lukács mediante la que éste plantea la creación de una nueva religión-religación como condición indispensable sin la que no se genera nuevo mundo, nuevo vivir cotidiano, nuevo saber hacer de vida, generado en comunidad, condición que ya en sí misma es, a la vez, creación del mismo.

«Lukács piensa que el ocio va a producir una nueva religiosidad [en el sentido de creencias en el horóscopo, el esoterismo] y entonces, de acuerdo con una vieja idea suya, dice “religiosidad sólo quiere decir vinculación”, sólo quiere decir atadura colectiva, religación de unos con otros. También según ciertas interpretaciones, religación con Dios. Entonces, Lukács, muy valientemente, con mucho coraje teórico, insinúa que lo que hay que hacer es inventar una religiosidad antimística, una religiosidad del colectivo, no en el sentido de religión clásica sino en el sentido de vinculación emocional colectiva. Esto lo insinúa, lo dice con mucho cuidado, se da cuenta de que está diciendo una cosa sin precedentes en el marxismo, pero, en cambio, claramente, dice que en este punto hay que renovar la teoría socialista» (Sacristán, 2005: 179, 180)

En este contexto de la Vida Cotidiana, Sacristán extrae las consecuencias que entrañan la concepción del «genitivo subjetivo»: del sujeto que hace, se transforma a sí mismo con su hacer, transformando así, inherentemente, el mundo en que vive, y experiencia, o experimenta en su consciencia, desde dentro, ese proceso, que lo cambia también a sí mismo. Esto es, la particular concepción adoptada por él de la autoidentidad del sujeto y del objeto. Establece como la manera inmediata, imprescindible, de la práctica política, la necesidad de que cada individuo tome la iniciativa y cambie su manera de hacer

y vivir, mediante la que coparticipa en interacción con los demás en cada ámbito de la Vida Cotidiana. Para denominar esto Sacristán recurre a la palabra «conversión». Lo hace reiteradamente, en el final de su gran conferencia de 1983, «Tradición marxista y nuevos problemas» y en las respuestas al coloquio posterior. En esta conferencia de 1983, junto con la espléndida conferencia de 1985, «Lukács», cuyo registro emocional y lingüístico es íntimo, «premeditadamente, entre amigos», laico ágape eucarístico de despedida, resume Sacristán su pensamiento político último. Un legado.

«Al final de este repaso tengo interés en indicar un *denominador común* de una razonable y vital respuesta socialista a los problemas nuevos y que tal vez *pueda parecerles un poco demasiado filosófica y poco científica*. Todos estos problemas tienen un *denominador común*, que es la transformación de la vida cotidiana y de la consciencia de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador, tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba *una conversión* [cursiva de Sacristán, la negrita es mía]. (...) Luego, los cambios necesarios *requieren*, pues, una *conversión*, un cambio del individuo» (Sacristán, 2005: 139, 140)

Nuevamente: la autonomía cultural –reparemos en que Sacristán evita la palabra «Hegemonía», término, cervantinamente, «alto y sobajado», deteriorado, hasta lo grotesco, que sirve tanto para un barrido como para un fregado–, y la conversión en otro de cada individuo, no es el resultado de la revolución, sino una condición anterior e indispensable, para la misma. En la conferencia Sacristán hace referencia a la tradición religiosa de la conversión. A mi juicio, lo hace como manera de ejemplificar o ilustrar el término. Pocas líneas después se remite a los *Grundrisse* de Marx «para no alimentar la sospecha de que me he ido muy lejos del marxismo» (Sacristán, 2005: 140).

A mi juicio, Sacristán ha vuelto al acervo filosófico suyo, y a la particular opción explicativa de la idea de autoidentidad del sujeto y el objeto, en la que él se maneja, en la que se incluye esa noción, y a la que se ha referido en distintos periodos, la de Martin Heidegger. Paso a recordar sendos pasos de dos ensayos sobre Heidegger, de distintos años, en los que Sacristán destaca la aparición de esa noción. «Verdad, desvelación y ley» (1953) y «Filosofía» (1958). Los transcribo uno tras otro y sin comentarios.

«La libertad, esencia de la verdad (...) Tal es el tema de un escrito bellísimo de Heidegger: “La doctrina platónica de la verdad” (PLW) (...). Para ese fin se requiere la “periagogé hóles tes psychés” la “guía hacia la *con-versión del hombre todo en su esencia*” (PLW)» (Sacristán, 1984: 39, 41)

«Heidegger mismo concibe la modificación de su punto de vista no como un abandono de las posiciones, sino como una complementaria visión de las mismas por su “reverso”. No obstante, la palabra alemana utilizada por el filósofo significa, además de “reverso”, “*conversión*”» (Sacristán, 1984: 107)

Desde luego, Sacristán sí le reconoce a Heidegger la procedencia religiosa, católica, de su pensamiento. Por ejemplo, en el texto de 1980 «Martin Heidegger»:

«Incluso en la más reciente teología radical del protestantismo (...) se percibe el eco de la escatología del “segundo” Heidegger. Este hecho es algo sorprendente, porque en realidad, el trasfondo del filósofo es más católico que protestante» (Sacristán, 1984: 430)

Esta es mi opinión al respecto.

La elucidación de este y otros asuntos, el estudio de las influencias y autores a los que recurre Sacristán, está, en mi opinión, por hacer. Exigirá, a mi juicio, vencer prejuicios filosóficos, hacerse con el conocimiento de autores estudiados por Sacristán, y una filología filosófica técnicamente mejor que la mía. Queda aquí, en este apartado final, someramente explicitado, cuál es el pensamiento político último de Manuel Sacristán Luzón. Y con esto termino mi ponencia.

Referencias bibliográficas

Barrett, S.M (1975). *Gerónimo, historia de su vida*. Trad., prólogo y notas de Manuel Sacristán Luzón. Barcelona: Ed. Grijalbo.

Engels, Federico (1968). *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México: Ed Grijalbo S.A (nombre en español en el original).

Farrington, Benjamin (1986). *Ciencia griega*. Barcelona: Ed. Icaria.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Ed. Abada.

Heidegger, Martin (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Ed. Anthropós.

Heidegger, Martin (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heidegger, Martin (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Ed Trotta.

Heidegger, Martin (2016). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Ed. Alianza.

Köhnke, Claus-Christian (2011). *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. México: Fondo de Cultura Económica

Labriola, Antonio (1969). *Socialismo y filosofía*. Madrid: Ed. Alianza

López Arnal, Salvador (2012). *Entre clásicos. Manuel Sacristán-Gjorgy Lukács*. España: Ed. La Oveja Roja.

Lukács, Georg (1969). *Conversaciones con Lukács*. Madrid: Ed. Alianza.

Lukács, Georg (1969 bis) *Historia y consciencia de clase*. México: Ed. Grijalbo.

Lukács, Georg, (1974). *Estética. La peculiaridad de lo estético*. Barcelona: Ed. Grijalbo.

Sacristán, Manuel (1978). «Cinco cartas sobre marxismo, “eurocomunismo” y anarcosindicalismo. «Respuesta a D. Lacalle»». *Materiales. Revista de Crítica de la cultura*, marzo-abril 1978, nº8.

Sacristán, Manuel (1983). «La tarea de Engels en el Anti-Dühring». *A: Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I*. Barcelona: Ed. Icaria.

Pp, 24 a 53

Sacristán, Manuel (1984). «Gramsci, Antonio». A: *Papeles de Filosofía. Panfletos y Materiales II*. Barcelona: Ed. Icaria. Pp. 414 a 416

Sacristán, Manuel (1987). «Pacifismo, Ecología y política alternativa». Barcelona: Ed Icaria. Hay edición de Ed. El Viejo Topo, 2025

Sacristán, Manuel (1995). «Las ideas gnoseológicas de Heidegger». Barcelona: Ed. Crítica.

Sacristán, Manuel (1998). *El Orden y el Tiempo*. Madrid: Ed. Trotta.

Sacristán, Manuel (2004). *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*. Madrid: Ed. Los libros de la Catarata.

Sacristán, Manuel (2005). *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. España: Ed. El Viejo Topo.

Sacristán, Manuel (2009). *Sobre la dialéctica*. Barcelona: Ed. El Viejo Topo.

Sacristán, Manuel (2022). *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales (I)*. Vilassar de Dalt: Ed. Montesinos.

Sacristán, Manuel (2025). *Filosofía y metodología de las ciencias sociales (III, 1981 – 1982)*. Barcelona. Ed. Montesinos.

Vico, Giambattista (2002). *La antiquísima sabiduría de los italianos. Obras*. Barcelona: Ed. Anthropos.