

# Ideas para un nuevo siglo. Una aproximación al marxismo político de Manuel Sacristán

**Salvador López Arnal**

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

Manuel Sacristán Luzón

*¿Con qué propósito hacemos la crítica del capitalismo? La hacemos con intención práctica, porque debemos transformar el mundo si queremos que siga habiendo mundo. La historia no ha llegado a su fin. Hay alternativas.*

Elmar Altvater (2006), "Significado y propósito de la crítica del capitalismo".

*Así pues, la tarea es ardua. Se trata de recuperar la memoria de una fase histórica -la URSS y el socialismo-: una memoria que sigue siendo positiva, sobre todo en la mente de quienes sacaron beneficios, por ejemplo, los estratos ahora reducidos al hambre de la nueva Rusia mafio-capitalista. Los cuales, empero, no tienen voz, y todavía menos voz historiográfica. Su voz es tapada por el fragor de una publicística historiográfica que da con todo desparpajo la imagen más tenebrosa de imperio del mal.*

Luciano Canfora (2004), "El nuevo anticomunismo de la nueva derecha post-antifascista europea"

## 1. Del decir y del hacer: marxismo, política y coherencia.

Manuel Sacristán Luzón nació en Madrid en 1925, ciudad en la que transcurrió la mayor parte de su infancia. Tras el estallido de la incivil guerra española, su familia marchó a Valencia, saliendo de España poco después. Vivieron unos pocos meses en la ciudad de Rivatrigoso, en la Liguria italiana, trasladándose posteriormente a Niza (Francia), donde permanecieron hasta 1939 (Capella, 2005; Castellet, 2006; Sempere, 1987). Acabada la guerra, la familia Sacristán regresó a España y se instaló en Barcelona, ciudad en la que el joven Sacristán prosiguió sus estudios de Bachillerato, afiliándose, como tantos otros jóvenes de la época, y probablemente por influencia y consejo familiar, en la Organización Juvenil de la Falange (OJE), una de las fuerzas políticas que había apoyado activamente el sangriento golpe militar del general africanista Francisco Franco.

Sacristán cursó estudios universitarios de Filosofía y Derecho, rompiendo su vinculación con Falange cuando estudiaba segundo curso de Derecho (López Arnal y De la Fuente, 1996: 339-363): saber de las torturas a las que fueron sometidos unos estudiantes catalanistas opuestos al uniformismo represor del franquismo, fue decisivo en su determinación rupturista, que, por otra parte, no fue fácil ni carente de riesgos: según testimonios presenciales de la época (Francesc Vicens), la pistola de un jerarca falangista estaba cargada con una bala que llevaba impreso el nombre de Sacristán.

Finalizados sus estudios universitarios, y después de haber participado como redactor en dos revistas barcelonesas de aquella época (*Qvadrante* y *Laye*), junto a escritores, filósofos y poetas tan decisivos en la cultura barcelonesa, catalana y española como Juan-Carlos García Borrón, Josep M<sup>a</sup> Castellet, Jaume Ferran, Gabriel y Joan Ferrater, Juan Goytisolo o Jaime Gil de Biedma, Sacristán partió a estudiar lógica y filosofía de la ciencia, y a perfeccionar su alemán, a Westfalia, al Instituto de Lógica Matemática y Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Münster, entonces dirigido por Heinrich Scholz, uno de los pocos maestros que Sacristán tuvo y al que nunca olvidó: poco después de su vuelta a España, Scholz falleció; Sacristán le dedicó un hermoso artículo que lleva por título: "Lógica y filosofía de la lógica en la obra de Heinrich Scholz" (Sacristán, 1984:56-89), en el que, en línea consistente con su propia concepción del filosofar y del papel público del filósofo, apuntaba:

" (...) Obra viva y obra escrita se integran en esta admirable figura. Scholz empezó su carrera intelectual en el terreno de la Teología. Interesado a poco por temas filosóficos generales, su personalidad docente se afirma ya dentro de la Filosofía (profesor de Filosofía en Münster desde 1928); cuando, por último, se dedica especialmente a la lógica formal, Scholz no deja

nunca de ser un filósofo, asumiendo además la responsabilidad moral que él consideraba aneja a ese título; y ello a veces hasta extremos arriesgados como en las líneas antepuestas en 1941a *Metaphysik als strenge Wissenschaft* [La metafísica como ciencia rigurosa], en un momento en que al recrudecerse, como consecuencia de la guerra, la tiranía a que se hallaba sometido su país, hasta los científicos de más viva sensibilidad moral renunciaban a todo intento de oposición.”

La estancia en Alemania fue decisiva en su trayectoria política e intelectual (Fernández Buey, 1995: 7-22). No sólo por la importante formación científica y analítica que adquirió, sino por su acercamiento a la tradición marxista y por su vinculación al Partido Comunista de España (PCE). El papel del lógico italiano Ettore Casari, estudiante de posgrado como él en Münster y militante del Partido Comunista Italiano (Vicente Romano; López Arnal y De la Fuente, 1995: 324-338), fue crucial en ambos aspectos.

De regreso a España, Sacristán presentó una tesis doctoral sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, reconocida como uno de los mejores ensayos escritos en español sobre la filosofía del ex-rector de Friburgo (Lledó 2006). El enfoque de su estudio es básico para entender muchas de las posiciones y preocupaciones políticas y filosóficas centrales del Sacristán maduro (Sacristán, 1995: 24-27):

”El presente estudio tiene su principal motivo en la creencia de que la ocupación con las ideas gnoseológicas del pensamiento antirracionalista es el primer deber de la razón en su consideración de esa filosofía; y tiene como objeto el estudio de las ideas gnoseológicas del filósofo más importante desde un punto de vista cultural, y acaso también más “profundo” del antirracionalismo contemporáneo: *Martin Heidegger*. Su motivo y su objeto permitirían acaso cifrar la tarea de este estudio en la contestación a la siguiente pregunta: *¿qué puede aprender el pensamiento racional de las ideas gnoseológicas de Heidegger?*”

Desde el inicio de su militancia en el PSUC-PCE, Sacristán fue decisivo en la reintroducción en España de la tradición marxista: de él fue la edición, presentación y traducción -con el título de *Revolución en España*- de los primeros escritos de Marx y Engels publicados en España después de la guerra civil; él fue autor de uno de los textos más decisivos (y aún hoy recordados) en la formación de numerosos estudiantes e intelectuales españoles de la época: su prólogo de 1964 al *Anti-Dühring* de Engels que él mismo tradujo; él fue durante años el mejor conocedor y divulgador de la obra y vida de Gramsci en España y su *Antología* de 1969, editada primeramente en México, fue también decisiva para el conocimiento de la obra del revolucionario sardo en el ámbito latinoamericano; en fin, después de su expulsión de la universidad barcelonesa en 1965 al no renovársele por motivos políticos su contrato laboral, Sacristán se ganó la vida durante más de diez años como traductor y de él son las traducciones de ensayos tan decisivos en el pensamiento marxista como *El joven Hegel* y *Historia y consciencia de clase* de Lukács, *El Capital* (libros I y II, y la mitad del libro tercero) de Marx, el *Anti-Dühring* de Engels, el *Karl Marx* de Karl Korsch, *La estructura lógica de El Capital de Marx* de Jindrich Zeleny, amén de textos de otras tradiciones y temáticas como *El Banquete* de Platón, la *Historia del análisis económico* de Schumpeter, *La investigación científica* de Mario Bunge, *Los métodos de la lógica* de W. O. Quine o la prosa completa de Heinrich Heine. En total, fueron más de cien las obras que Sacristán tradujo.

Sacristán se consideró a sí mismo un trabajador intelectual, alguien que aspira a servir a ciudadanos anónimos de las clases más desfavorecidas. En reconocida línea gramsciana, su filosofar fue una filosofía de la práctica, una filosofía empeñada en cambiar el mundo en sentido socialista-revolucionario. De ahí su neto compromiso militante: entre 1956 y 1969, fue dirigente del PSUC y del PCE, colaborando de forma usual en revistas como *Nuestras ideas*, *Nous Horizons* y *Realidad*; fue uno de los impulsores del Primer Congreso de Cultura Catalana; le fue denegada la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia por sus posiciones antifranquistas-comunistas; se manifestó en solidaridad con los mineros asturianos en huelga y organizó una concentración para protestar por el asesinato del dirigente comunista español Julián Grimau en 1963; pudo hacer carrera académica en otros países (Alemania) y renunció a esa posibilidad por creer que su principal deber político era permanecer en la lucha antifranquista; fue el principal redactor del *Manifiesto* que se leyó en la asamblea constituyente del Sindicato Democrático de los

Estudiantes de la Universidad de Barcelona en 1966; intervino activamente en la Asamblea de Montserrat contra los consejos de guerra de Burgos en 1970; formó parte de un grupo de educadores en las tareas de alfabetización de trabajadores inmigrantes en L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona); contribuyó a impulsar el movimiento de profesores no-numerarios y las Comisiones Obreras de la Enseñanza entre 1972 y 1977; en fin, Sacristán siguió militando en el Partido hasta aproximadamente 1978. Fueron las posiciones políticas que el PCE fue tomando durante la transición política española -pactos con sectores reformistas del franquismo, vindicación del eurocomunismo, los pactos económicos de la Moncloa- las que le fueron alejando de su organización, con la que sin embargo siguió participando en numerosas actividades.

Su vinculación con el movimiento comunista español prosiguió: Sacristán contribuyó decisivamente, junto con su compañera Giulia Adinolfi y algunos de sus discípulos más próximos, a la publicación de las revistas marxistas *Materiales* y *mientras tanto*, y estuvo activamente vinculado a los entonces llamados "nuevos movimientos sociales": al ecologismo político, al feminismo socialista, al movimiento antinuclear, al pacifismo antimilitarista contrario a la guerra nuclear limitada y preventiva, al importante movimiento ciudadano de oposición a la permanencia de España en la OTAN, etc (precisamente, uno de los breves artículos que publicó sobre el tema otánico es, mi opinión, paradigma de lo que debe ser un ensayo de intervención política informado, con prognosis certeras, no lineal, no alejado de la complejidad, con adecuada comprensión de la idea de propaganda y con argumentación cuidada y documentada: "La OTAN hacia dentro" (Sacristán 1987: 166-168). Su participación en organizaciones como el CANC (Comité Antinuclear de Catalunya) fue decisiva en la reorientación y revisión de algunas de las tesis clásicas sobre política científica de la izquierda española.

En el caso de Sacristán, resulta destacable también su vinculación con los pueblos iberoamericanos y con el exilio español: un hermano de su padre, militante del PSOE, tuvo que exiliarse a México y fue siempre para él modelo de militante honesto y entregado; Sacristán reseñó en *Laye* diversos textos de José Gaos; aprendió de joven náhuatl; se interesó y escribió sobre Gerónimo y las culturas amerindias; participó en el congreso de Guanajuato de 1981; impartió clases de postgrado en la UNAM durante 1982 y 1983; fue amigo a lo largo del tiempo de Adolfo Sánchez Vázquez; se casó en segundas nupcias con la profesora mexicana M<sup>a</sup> Angeles Lizón, hija también del exilio, y, en fin, su huella, aunque limitada, ha sido muy importante en intelectuales como Ignacio Perrotini, Mónica Guitián o Gabriel Vargas Lozano.

Poco después del asesinato de Ernesto Ché Guevara, Sacristán publicó un hermoso y sentido texto en la revista teórica del PSUC, *Nous Horitzons* ("En memoria de Ernesto "Che" Guevara", nº 16, 1er trim, 1969, p. 39) que se iniciaba con unos versos de Maiakovski: "Como si para siempre/ te llevases contigo (...)/ tu huella de héroe/ luminosa de sangre/ (...) Pero esto/de golpe da vida a las "quimeras"/ y muestra/ la médula y la carne/ del comunismo", y que decía así:

"No ha de importar mucho el cobarde sadismo complacido con el que la reacción de todo el mundo ha absorbido los detalles macabros del disimulo, tal vez voluntariamente zafio, del asesinato de Ernesto Guevara. Posiblemente importa sólo como experiencia para las más jóvenes generaciones comunistas de Europa Occidental que no hayan tenido todavía una prueba sentida del odio de clase reaccionario. Pero esta experiencia ha sido hecha, larga y constantemente, en España, desde la plaza de toros de Badajoz hasta Julián Grimau.

Importa saber que el nombre de Guevara ya no se borrará de las historias, porque la historia futura será de aquello por lo que él ha muerto. Esto importa para los que continúen viviendo y luchando. Para él importó llegar hasta el final con coherencia. Los mismos periodistas reaccionarios han tributado, sin quererlo, un decisivo homenaje al héroe revolucionario, al hacer referencia, entre los motivos para no creer en su muerte, en sus falsas palabras derrotistas que le atribuyó la estulticia de los vendidos al imperialismo.

En la montaña, en la calle o en la fábrica, sirviendo una misma finalidad en condiciones diversas, los hombres que en este momento reconocen a Guevara entre sus muertos pisan toda la tierra, igualmente, según las palabras de Maiakovski, "en Rusia, entre las nieves", que "en los delirios de la Patagonia". Todos estos hombres llamarán también "Guevara", de ahora en adelante, al fantasma de tantos nombres que recorre el mundo y al que un poeta nuestro, en nombre de todos, llamó: Camarada."

El marxismo no fue nunca para Sacristán una mera ideología política progresista, ni la verdadera ciencia de la historia, ni el paradigma teórico insuperable de una época, ni un filosofar omnisciente que dicta leyes al trabajo científico, sino ante todo, y en contraposición con muchas de las aproximaciones dominantes en el marxismo europeo de los años sesenta y setenta, una tradición de política revolucionaria, abierta a otros desarrollos y a otras posiciones normativas. Algunas de sus formulaciones más conseguidas son significativas de su posición en este ámbito:

1. Para Sacristán, términos como “marxismo”, “comunismo”, “socialismo”, “anarquismo” abarcaban cada uno de ellos formulaciones con tantos matices diferentes que, en su opinión, aludían más a tradiciones de pensamiento que a fijados (y fijos) cuerpos de doctrina. De hecho, él creía que la situación de crisis de estructuras teóricas supuestamente rígidas podía ayudar a remontarse a la fuente común de la que habían salido todas esas tradiciones y que, por otra parte, las reiteradas y en ocasiones publicísticas afirmaciones y sentencias sobre la crisis del marxismo no deberían ser ocasión para la desesperación. Como él mismo observó atinadamente, todo pensamiento decente, marxista o no, debe estar en permanente crisis.

2. El marxismo era para él un intento de formular conscientemente los supuestos y consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunistas, y dado que podían cambiar, y cambiaban de hecho, los datos de ese esfuerzo, sus supuestos y sus implicaciones fácticas, creía Sacristán que tenían que cambiar también sus supuestos e implicaciones teóricas: su horizonte intelectual de cada época. De hecho, esa fue una de las tareas centrales del último Sacristán: una reorientación del movimiento y las tesis del comunismo acordes con cuestiones tan decisivas como las urgencias ecológicas, la crisis del sistema patriarcal o la irrupción del armamento nuclear.

En síntesis, el marxismo fue para Sacristán un intento de vertebrar racionalmente, con el mayor conocimiento del que fuéramos capaces y con el mejor análisis científico posible, un movimiento emancipatorio; por ello, como el mismo Marx señaló, Sacristán pensaba que no se debía ser marxista, que “lo único que tiene interés es decidir si se mueve uno, o no, dentro de una tradición que intenta avanzar, por la cresta, entre el valle del deseo y el de la realidad, en busca de un mar en el que ambos confluyan”.

En este punto, en esta consideración del marxismo como tradición política revolucionaria, no como mera filosofía teórica, no hay rupturas radicales en su obra ni en su hacer sino matices o tonos diferenciados. Así, uno de sus primeros escritos marxistas de 1960, “Jesuitas y dialéctica” (Sacristán 2006b), finalizaba con la siguiente consideración:

“Marxismo y dialéctica real -incluyendo para el filósofo ese último y decisivo punto de su reinsertión revolucionaria (es decir: dialéctico-cualitativa) en el mundo- son inseparables. Lo que quiere decir [...] que un filósofo marxista sólo puede ser un militante comunista, porque no hay marxismo de mera erudición”.

Sacristán falleció en agosto de 1985, cuando apenas medio año antes había sido nombrado no sin mezquindades académicas catedrático extraordinario de Universidad. Una de sus últimas cartas, dirigida al entonces preso político Félix Novales Gorbea y escrita poco días antes de su fallecimiento, resume muy bien su talante, sus preocupaciones, su crítico realismo político, su mirada sobre algunos comportamientos políticos en la izquierda de aquellos años y su solidaridad no meramente verbal:

“Apreciado amigo,

Me parece que, a pesar de las diferencias, ninguna historia de errores, irrealismos y sectarismos es excepcional en la izquierda española. El que esté libre de todas esas cosas, que tire la primera piedra. Estoy seguro de que no habrá pedrea.

Si tú eres un extraño producto de los 70, otros lo somos de los 40 y te puedo asegurar que no fuimos mucho más realistas. Pero sin que con eso quiera justificar la falta de sentido de la realidad, creo que de las dos cosas tristes con las que empiezas tu carta -la falta de realismo de los unos y el enlodado de los otros- es más triste la segunda que la primera. Y tiene menos arreglo: porque se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente (Por cierto, que, a propósito de eso, no me parece

afortunada tu frase “reconciliarse con la realidad”: yo creo que basta con reconocerla: no hay por qué reconciliarse con tres millones de parados aquí y ocho millones de hambrientos en en Sahel, por ejemplo. Pero yo sé que no piensas que haya que reconciliarse con eso).

Sobre la cuestión del estudio de la historia, repito lo que ya te escribí. a principios de septiembre podré hablar con Fontana, que estará aquí, y comentaremos el asunto. No tienes que temer en absoluto que, porque esté preso, no te vaya a decir lo que piensa. Fontana es un viejo militante, ahora sin partido, como están los partidarios de izquierda con los que él tuvo y tiene trato, pero no se despistará al respecto.

Tu mención del problema bibliográfico en la cárcel me sugiere un modo de elemental solidaridad fácil: te podemos mandar libros, revistas o fotocopias (por correo aparte) algún número de la revista que saca el colectivo en que yo estoy. Pero es muy posible que otras cosas te interesen más: dílo.

Por último, si pasas a trabajar en filosofía, ahí te puedo ser útil, porque es mi campo (propriadamente, filosofía de la ciencia, y lógica, que tal vez no sea lo que te interese. Pero, en fin, de algo puede servir).

Con amistad,  
Manuel Sacristán Luzón

Veinte años más tarde, ¿tienen los escritos de Sacristán algún interés para nuestro ahora, para nuestros problemas y discusiones, para nuestros objetivos, más allá de la importancia histórica que pudieron tener para la formación de militantes y estudiantes universitarios de aquellos años o para la introducción de autores y temáticos en España y en ámbitos geográficos hermanados? ¿Qué Sacristán se leerá, si se lee, en este siglo XXI? Las siguientes consideraciones intentan dar una respuesta justificada y positiva a estos interrogantes, y señalan a título de ejemplo tres temas de interés que nos parecen centrales para seguir cultivando el legado y los senderos abiertos por un autor tan poliédrico como fue Manuel Sacristán que nunca dejó, por su parte, de cultivar con respeto pero creativamente, y sin hagiografía ni papanatismo, la obra de los clásicos de la que fue su principal tradición filosófica y política:

## 2. Leer a los clásicos con ojos indagadores.

Es innecesario recordar que la tradición marxista ha sido y sigue siendo una tradición política y filosófica que se ha visto asediada desde sus inicios por críticas interesadas que no siempre han esgrimido razones atendibles y que, en una parte considerable de éstas, el enfrentamiento político -la lucha de clases en el ámbito de teórico, si se prefiere-, ha prevalecido por encima cualquier otro tipo de consideración o reconocimiento. La (casi) general desconsideración de la Academia por obras y aportaciones de autores nada marginales de la tradición es neto indicio de ello, el nuevo anticomunismo de la derecha post-antifascista europea es otro elemento destacado. De ahí las certeras palabras de Luciano Canfora: “Yo creo que el historiador del futuro, si es honrado, no podrá dejar de tomar en cuenta el hecho de que comunismo y revolución colonial a escala planetaria son un único fenómeno gigantesco y positivo que puso en crisis, durante el siglo XX, “el mundo de ayer”. Y ya eso sólo bastaría para tumbar los esquemas hoy dominantes” ([www.sinpermiso.info](http://www.sinpermiso.info))

La lucha política ininterrumpida, las urgencias del momento, la comprensible necesidad de defensa y autoafirmación, la ratificación de los valores y finalidades del movimiento, la usual ausencia de condiciones para el trabajo sosegado y paciente, la necesidad de educación, divulgación y democratización del saber, las batallas perdidas, los tentáculos insospechados pero reales de la reacción también en el ámbito de la cultura o, desde luego, el inmenso poder de unos adversarios con escasos escrúpulos, sin duda pueden explicar que el cultivo creativo de la propia tradición, en determinados períodos y ámbitos, no siempre haya transitado por senderos razonables. La escasa predisposición al enriquecimiento propio por la influencia de otras tradiciones políticas, artísticas o filosóficas, o la forma excesivamente mimética y ritual con la que la tradición ha leído y desarrollado las aportaciones de sus clásicos, serían, entre otras, algunas de las deficiencias que se quieren señalar. En ocasiones, en excesivas ocasiones, ensayos, antologías, textos de intervención se convirtieron en un litúrgico rosario de citas, no siempre bien traídas y regularmente traducidas, desplegadas no tanto para ilustrar determinadas tesis o conjeturas o como aforismos para la reflexión, sino como golpes argumentativos con los que

vaciar o vencer (sin convencer) a la posición adversaria. Están aún en nuestras mentes los voluminosos manuales en los que prevalecía la cita del clásico expuesta y presentada como definitivo e indiscutible argumento de autoridad: después del paso seleccionado de Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Korsch o Lukács nadie tosía y, desde luego, nadie se atrevía a proseguir el debate: Bogdánov estaba equivocado en asuntos filosóficos no porque estuviera realmente equivocado sino porque Lenin en tal pasaje de tal ensayo había dicho, no siempre con buenas razones, que estaba equivocado.

Sacristán, desde sus primeros escritos, tuvo una visión muy distinta de lo que era el cultivo de los clásicos, de la forma en que una tradición política revolucionaria, con reconocida arista filosófica como era el marxismo, debía cultivar las aportaciones de sus grandes autores. Algunas de sus ideas no sólo no han perdido vigencia sino que seguramente son condición necesaria para que en una tradición con finalidades de transformación reine la investigación, el esfuerzo y la honestidad en el debate intelectual. Expondré algunos de sus argumentos y reflexiones centrales.

En 1964 (Sacristán 1983: 24-51), con ocasión de su prólogo a la traducción castellana del *Anti-Dühring*, texto del que Ovejero Lucas comentó con acierto que había enseñado “a varias generaciones de marxistas mucho más acerca de lo que significaba ser marxista que la marabunta editorial de unos años más tarde”, Sacristán señalaba que un clásico -y citada, como ejemplo, al matemático griego Euclides- no era, para los hombres que cultivaban su ciencia, más que una fuente de inspiración que definía, “con mayor o menor claridad, las motivaciones básicas de su pensamiento”. Sin embargo, los clásicos del movimiento obrero habían señalado, además de unas motivaciones intelectuales, los fundamentos del movimiento, sus objetivos más generales; por ello, los clásicos del marxismo eran ante todo clásicos de una concepción del mundo (concepto que Sacristán matizó críticamente en posteriores escritos), no de una teoría científico-positiva determinada, lo que originaba una relación de adhesión militante entre ellos y el movimiento. Ello ocasionaba de forma “bastante natural que la perezosa tendencia a no ser crítico, a no preocuparse más que de la propia seguridad moral, práctica” se impusiera frecuentemente en la lectura de estos clásicos, con un riesgo de alto voltaje en el horizonte que no había que perder nunca de vista: el peligro de consagrar cualquier estado histórico de la teoría “con la misma intangibilidad que tienen para un movimiento político-social los objetivos programáticos que lo definen”. Si a ello se le sumaba que la lucha contra el marxismo, mezclaba la crítica de desarrollos teóricos caducados con la neta alteración de sus objetivos, se comprende, señalaba Sacristán, “por qué una lectura perezosa y dogmática de los clásicos del marxismo ha tenido hasta ahora la partida fácil. Y la partida fácil se convirtió en partida ganada por la simultánea coincidencia de las necesidades de divulgación -siempre simplificadora- con el estrecho aparato montado por Jdhanov y Stalin para la organización de la cultura marxista”.

Años más tarde, Sacristán escribió una reseña sobre *Lenin*, un ensayo escrito por Roger Garaudy en su etapa marxista, que había sido publicado en Francia en 1967, en la serie “filósofos” de PUF, una colección destinada al uso didáctico en el bachillerato y en la iniciación universitaria. Sacristán publicó su trabajo en *Nous Horizons* (nº 17, 1969, pp. 53-54), la revista teórica del PSUC editada íntegramente en catalán en circunstancias nada fáciles, de la que llegó a ser director entre 1967 y 1971. Señalaba en su escrito Sacristán que, a pesar de la brevedad, el texto merecía atención por provenir de un escritor marxista entonces tan sincero y leído como Garaudy, y apuntaba la idea de que la gravedad de los problemas con los que se enfrentaba entonces el movimiento comunista revelaban con claridad la inutilidad de la literatura marxista inauténtica, es decir, la de “tantos tratados y manuales con todos los problemas del mundo resueltos”. Por ello, la lectura de escritores marxistas que verdaderamente pensaran, nos gustara o no lo que pensaran, era “recomendable incluso como ejercicio político”. Como el filósofo Louis Althusser, Garaudy podía haber sucumbido en otros momentos a la “línea imperativa”, es decir, a la idea partidista según la cual la filosofía marxista no podía elegir sino entre el comentario y el silencio, “una convicción iluminada o bien obligada y al mutismo del malestar. Pero hay mudos y mudos, y Garaudy, como su contrincante Althusser, pertenecía ya entonces a la clase de mudos que podían hablar porque saben pensar”.

El escrito sobre Lenin tenía, en opinión de Sacristán, dos rasgos que convenía destacar: Garaudy no mostraba en su trabajo el excesivo respeto por las definiciones tradicionales que era frecuente en la literatura francesa, incluso en la marxista, y, por otra parte, Sacristán destacaba la manera de construir los aspectos del pensamiento de Lenin que Garaudy ofrecía en su estudio,

acentuando sobre todo la insistencia de Lenin en la importancia del factor subjetivo en la historia y sus enérgicas tomas de posición antidogmáticas y antisectarias en diversos textos leninistas. Las setenta páginas del ensayo dejaban muy claro que Garaudy lo había escrito con el fin de librar una batalla en dos frentes: subrayando la importancia del factor subjetivo en el pensamiento de Lenin (contra el derechismo de tipo tradicional) y mostrando que Lenin quería pensar siempre de manera antidogmática y antisectaria (contra el infantilismo o izquierdismo). Ambas cosas le servían, además, “contra el burocratismo y el estatalismo de la degeneración socialista, la cual presenta al mismo tiempo el mecanicismo y la razón de Estado y un sectarismo hipócritamente dogmático que disfraza de teoría, desde los tiempos de Zdanov, lo que es mera implicación del poder o de la lucha por éste en tal o cual intriga momentánea”.

Y, en opinión de Sacristán, aquí se planteaba la cuestión: no parecía que la mejor manera de oponerse al derechismo y al nuevo izquierdismo, al igual a que a la degeneración del poder socialista, “sea continuar utilizando los clásicos del movimiento socialista convirtiéndolos en instrumentos de la disputa. Parece claro que Garaudy tiene razón en su triple polémica, pero parece dudoso que esta razón vaya a triunfar *substancialmente* con los mismos procedimientos que ha llevado al derechismo “filológico” de la vieja social-democracia (hecha de citas a pie de página de algunos elementos de *El Capital*), al infantilismo (hecho de citas a pie de página del *¿Qué hacer?*, etc) y a la degeneración burocrática revestida con todas las citas, sean de donde sean, que vayan bien para expulsar a alguien, justificar tal ley o proclamar tal sentencia”. De ahí que Sacristán concluyera algo que fue decisivo en su práctica como teórico y filólogo marxista y como divulgador y formador: era, es, necesario de una vez dejar vivir a los clásicos, y no se ha de enseñar a citarlos sino a leerlos.

Igualmente, entrevistado en 1977 (López Arnal y De la Fuente, 1996: 87-96) con ocasión de una conferencia que impartió en la Universidad de Barcelona sobre Antonio Gramsci, Sacristán señaló una característica para él central de Gramsci y, en general, de la obra de cualquier autor que consideremos clásico de una tradición política o filosófica: “Gramsci es un clásico, o sea, un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre. Y por todos”. Nadie tenía derecho a meterse la obra de un autor clásico en el depósito de su coche para consumo propio y exclusivo (dicho sea de paso, reconocía Sacristán que a los comunistas italianos no se les podía reprochar nada en este punto: habían sido los primeros en señalar que Gramsci no era su propiedad privada).

Aún más, en la que fue una de sus conferencias más reconocidas -“El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” (1983: 317-367)-, Sacristán apuntó una reflexión que sintetiza su aproximación a los grandes pensadores: si de verdad se despojaba uno de todo respeto reverencial por ellos (“sin dar en la mezquindad de dejar de admirarlos y de aprender de ellos, y sin olvidar la advertencia de Eugenio D’Ors según la cual todo lo que no es tradición es plagio”), las interpretaciones que hacían de Marx en aquellos años autores como Althusser o Lucio Colletti coincidían en basarse en la idea de un corte completo entre el Marx maduro y su formación filosófica anterior, que fue principalmente hegeliana, y daban involuntariamente un ejemplo de los escollos que amenazan a la navegación marxista: “sus anteriores interpretaciones confundían de hecho lo que es historia de las ideas, estudio filológico (por decirlo subrayadamente) con lo que es cultivar libremente la tradición de un clásico. Una cosa es estudiar y explicar el pensamiento de Marx; otra hacer marxismo hoy”. Muchas de las cosas que enseñaron Althusser y Colletti se estudiaban mejor como pensamiento de tradición marxista, pero propio que como pensamiento del propio Marx. Esta confusión entre el tratamiento filológico de un clásico y la continuación productiva de su legado es frecuente en las tradiciones en cabeza de las cuales hay un clásico que lo es no sólo en el sentido de paradigma de pensamiento teórico -en particular, científico- sino también en el de inspirador moral, práctico o poético. De hecho, como Fernández Buey ha señalado, en la obra de Sacristán hay unos cuantos rasgos permanentes: una tensión constante entre tradición y modernidad, cierto optimismo histórico-racionalista que en su caso emanaba de convicciones morales profundas y la aspiración a un nuevo clasicismo, a *dar calor de hoy a la llama de siempre*.

Sacristán realizó, pues, prácticamente lo que fue su aspiración declarada, no sólo teórica: enseñó a varias generaciones de estudiantes y de militantes a leer sin anteojeras ni prejuicios a algunos de los grandes de la filosofía contemporánea, como Heidegger, Weil, Bertrand Russell, Popper o Quine, pero también a Gramsci, Engels, Korsch, Lenin o al propio Marx. En uno de sus

textos más reconocidos: “El filosofar de Lenin” (Sacristán, 1983: 133-175), ya en 1970, apuntaba lo que fue norma esencial en su trabajo: “El desprecio de la diferencia o el matiz filosóficos es el defecto más característico del filosofar de Lenin. Baste con recordar las expeditivas identificaciones del pensamiento de Mach con el de Berkeley, o del de Bogdánov con el de Mach, en *Materialismo y empiriocriticismo...* La consecuencia más grave del vicio de desprecio del matiz filosófico es la falsedad de la argumentación, que se puede producir por verbalismo misoneísta o por provinciana ignorancia de las peculiaridades de ámbitos filosóficos o culturales diferentes de aquel en que vive o se ha formado el escritor”.

### 3. Propuestas para una política socialista de la ciencia: nuevas miradas al ideario comunista.

Al finalizar su tesis doctoral sobre la gnoseología de Heidegger, Sacristán escribió un artículo inicialmente publicado en el suplemento de 1957-1958 de la Enciclopedia Espasa. En este trabajo -“La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”-, se proponía trazar un cuadro, “necesariamente esquemático, de la filosofía en la última postguerra” (Sacristán 1984: 90). Además de unas entonces inusuales páginas dedicadas a la filosofía en el Extremo Oriente, y de las obligadas referencias a las principales escuelas filosóficas tradicionales y a los “últimos filósofos clásicos”, Sacristán centraba su atención en las tres grandes tendencias filosóficas de la postguerra: el existencialismo, el neopositivismo y las filosofías de “intención científica y sistemática”. Y, entre estas últimas, destacaba el movimiento racionalista, la obra de Teilhard de Chardin y el marxismo, del que resaltaba tres grandes personalidades: Mao, Antonio Gramsci y John Desmond Bernal. Apuntaba Sacristán en su apretada exposición de la obra de este “científico positivo de relieve, que ha desempeñado importantes funciones técnicas en la administración inglesa” (Ibídem: 182) que tanto la crítica de la “fobosofía” positivista como los estudios de historia de la ciencia y de las ideas, “confluían en el programa de humanismo racional del filósofo inglés” (Ibídem: 185), humanismo que partía de la consideración crítica de la supervivencia de esquemas mentales periclitados en la interpretación de la vida y sociedades humanas.

Sin duda, esta última consideración fue norma permanente en Sacristán. Su breve reconocimiento de la figura de John D. Bernal es también muestra de su permanente interés por la obra de científicos comprometidos, de autores que no sólo realizaron grandes aportaciones a su disciplina, y a la historia de la misma, sino que reflexionaron con honestidad y acierto sobre los urgentes temas relacionados con el papel social de la tecnociencia contemporánea. Pretendo aquí dar sucinta cuenta de las principales tesis de Sacristán en el ámbito de la política de la ciencia, asunto éste que sin duda consideró prioritario en los últimos años de su vida y al que, desde luego, no era ajeno el autor de *Science in History*.

El núcleo central de la posición de Sacristán en este campo de la política de la ciencia, campo no muy transitado ni abonado en el marxismo hispánico de aquellos años, así como en el de las consecuencias para la reflexión sobre los puntos nodales del ideario comunista, puede formularse en las diez tesis siguientes:

#### 1ª tesis : Prioridad del enfoque ontológico.

Para Sacristán, el filosofar metacientífico había discurrido básicamente por dos vías diferenciadas si bien no siempre excluyentes (MSL 2005b: 55.81): la primera se había centrado en la relación entre ciencia y cultura, entre el conocer científico y la comprensión global del mundo y de la vida. A este tipo de consideraciones, Sacristán las enmarcaba con el rótulo de “planteamiento o problemática epistemológica”. Existía, sin embargo, otra línea de reflexión, cuyos antecedentes podrían situarse en el idealismo alemán, o incluso en Leibniz, que proponía considerar la relación entre la ciencia y la reflexión metacientífica, en términos mucho más ontológicos. Heidegger era un representante destacado de esta segunda línea.

Consideraba Sacristán que el primer planteamiento era una línea que filosóficamente siempre estaría viva por la propia definición y autoconciencia del pensar científico, que se sabe, o debería saberse, inseguro, revisable y limitado. Sin embargo, suponiendo y admitiendo que estas cuestiones fueran inextinguibles, Sacristán creía que tenían una importancia secundaria, y que debían perder peso respecto a los temas enmarcables en la metaciencia ontológica, dada la potencial peligrosidad de muchas líneas de investigación de la tecnociencia actual.

#### 2ª tesis: Paralogismo de las concepciones neorrománticas.



Los peligros de la creciente y grave desorganización de la relación entre la especie humana y la naturaleza, fuertemente mediada por saberes y haceres científico-tecnológicos, habían facilitado un renacimiento de concepciones que Sacristán agrupaba bajo la denominación de “filosofías románticas de la ciencia” (MSL 1984: 453-455). Se refería a las corrientes emparentadas con el segundo Heidegger y con la literatura “contracultural” de los años sesenta y posteriores. Aun apreciando las emociones que subyacían en la crítica de estas corrientes y aun reconociendo el valor de algunos de sus análisis y descripciones, Sacristán rechazaba su menosprecio casi generalizado por el conocimiento operativo e instrumental, y sostenía a un tiempo que no representaban una línea adecuada para salir del espeso bosque en el que nos encontrábamos inmersos, entre otras razones, por el peligro de “impostura intelectual” que en ocasiones les afectaba: disertaban y sentenciaban sobre el conocimiento positivo hablando de asuntos que no eran, en absoluto, la práctica científica realmente existente.

Además, estas concepciones estaban afectadas por un notable paralogismo que dañaba su comprensión de la situación: confundían los planos de la bondad o maldad práctica con los de la corrección o incorrección epistemológica. Pero era, es precisamente la peligrosidad práctica de la tecnociencia contemporánea la que está directamente relacionada con su bondad epistemológica. La maldad social, si se quiere, de la bomba atómica es netamente dependiente de la calidad gnoseológica del saber físico que le subyace; si los físicos atómicos fueran unos simples ideólogos obnubilados que no fueran capaces de pensar, no estaríamos hoy preocupados por asuntos como los de la energía atómica o el de las armas nucleares. Más aún, en el supuesto no admitido de que existiera un saber gnoseológicamente superior al conocimiento positivo, como algunas de estas corrientes parecían defender, el peligro no sólo no se disolvería sino que se incrementaría. Recordando la versión kantiana del mito del Génesis acerca del árbol de la ciencia, Sacristán insistía en que era precisamente el buen conocimiento el que era peligroso moral, prácticamente, y, con toda probabilidad, tanto más amenazador cuanto mejor fuera epistémicamente. Las concepciones criticadas caían en las peligrosas aguas de la falacia naturalista: si la bondad teórica no lleva forzosamente implícita ninguna bondad práctica, la maldad moral no lleva adherida inexorablemente la invalidez teórica.

#### 3ª tesis: Contra el progresismo irrestricto.

Fue en una conferencia impartida en la escuela de Ingenieros de Barcelona (MSL 2006c), cuando Sacristán empezó a referirse a la crisis que, en su opinión, acechaba tanto a la filosofía clásica de la ciencia como a las políticas científicas de carácter meramente progresista o desarrollista, defendidas por entonces con aquiescencia casi unánime. Esta situación de perplejidad creciente afectaba directamente al corazón del progresismo clásico, a la fe progresista de que toda acumulación científica y todo avance tecnológico eran buenos en sí mismos.

No había duda de que esta situación era netamente dependiente del carácter operacionalista de la ciencia moderna, del estrecho hermanamiento, cuando no identificación, entre la aventura de la ciencia y la empresa de la técnica. Pero Sacristán nunca sostuvo que fuera razonable una solución en negro que defendiera, sin más matices, una desvinculación de ambas y una consideración del ideal científico con mirada estrictamente contemplativa y separado drásticamente del ámbito tecnológico. Y no sólo, aunque también, por lo que esta renuncia pudiera tener de irreal, sino porque, en su mirada, la práctica tecnológica era una parte imprescindible del avance científico ya que esa práctica era la que daba, en última instancia, intimidad al conocer. Lo expresaba así en una de sus notas de lectura de 1979 que pueden consultarse hoy en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán: “La intención es buena y fundada: es la tendencia a restaurar la contemplación y preservar el ser, la naturaleza. *Pero hay que saber que no puede uno ponerse a contemplar por debajo de la fuerza de sus ojos, y que el arte de acariciar no puede basarse sino en la misma técnica que posibilita la tiranía de violar y destruir*”.

#### 4ª tesis: La necesaria rectificación de las concepciones emancipatorias.

Las principales corrientes del marxismo han pensado la ciencia moderna como neto factor de emancipación. El esquema clásico de la idea de revolución emancipatoria en esta tradición era presentado por Sacristán (2006c) en los términos siguientes: se partía de la hipótesis inductiva, de base histórica, de que situaciones de contraposición entre el crecimiento de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que obstaculizaban ese crecimiento, junto con factores no fácilmente delimitables, constituían las condiciones de posibilidad de cualquier transformación,

de lo que se infería, por lo que respecta a la política de la ciencia, un progresismo sin matices ni controles: la ciencia era una fuerza productiva y toda política sensata de la ciencia, de orientación progresista y de izquierdas, tenía que consistir única y exclusivamente en su promoción: cuanto más, mejor. De ahí una receta de la mayor simplicidad: había que asignar a la tecnociencia la mayor cantidad posible de recursos, no había ni debía haber más limitación que la de los recursos existentes.

El esquema anterior, en su opinión, era por de pronto inactual. Difícilmente un autor de la segunda mitad del XIX, como fue Marx, podía imaginarse la productividad del trabajo alcanzada a finales del XX. De lo que infería Sacristán, que la situación no permitía otorgar una fe incondicional a la manera tradicional de presentar este esquema de transformación social, mas teniendo en cuenta que el mismo Marx ya había considerado que en la época de la gran industria toda fuerza productiva era, al mismo tiempo, una fuerza destructiva.

La principal rectificación que los múltiples condicionamientos ecológicos suponían para el pensamiento revolucionario, en sus diferentes vertientes marxistas o libertarias, consistía (Sacristán 1987: 9-17; Sacristán 2005: 73-81) en el abandono de todo milenarismo, de toda consideración de la revolución social como plenitud de los tiempos, ansiado momento a partir del cual obrarían, al fin, las buenas y objetivas leyes del Ser, deformadas hasta ese instante por las pecaminosas e injustas sociedades clasistas. No hay ni habrá paraíso terrenal, no hay sociedad humana pensable en la que se disuelvan o superen *todas* las contraposiciones sociales y naturales. No habrá Juicio Final, aunque desde luego haya sociedades más o menos alejadas de la idea de sociedad buena. No hay duda de la valoración que a Sacristán le merecía la característica central del modo de producción y del modelo civilizatorio capitalista: "Mientras que los elementos del sistema son potencialmente de una gran racionalidad, su regulador, el mercado, presenta rasgos esenciales de irracionalidad. No sólo en su fase heroica, en el siglo XIX: en esa época su irracionalidad reside sobre todo en su imprevisibilidad incluso a plazo breve. El mercado de los tiempos heroicos del capitalismo se comporta con la a-razionalidad de la naturaleza: sólo funciona a fuerza de hecatombes. El mercado del bizantino capitalismo contemporáneo o monopolista revela su irracionalidad en lo que podría llamarse el "voluntarismo del mercado" o más corrientemente, "publicidad". Poderes caprichosos gobiernan ese mercado y a través de él, el cerebro de los hombres, influidos hasta en su modo de sentir y percibir por lo que se decide en las oficinas publicitarias de las grandes potencias del mercado, sin atender a más racionalidad que la maximización del beneficio privado".

#### 5ª tesis: Primacía del valor igualdad y control social de la investigación.

La política científica propuesta por Sacristán no tenía vocación de eternidad ni presuponía ni podía presuponer duración previa alguna y, en su opinión, debía estar sometida a revisión permanente. Se partía en ella de una primacía del valor igualdad sobre cualquier otro valor social, lo cual, obviamente, no implicaba anulación ni menosprecio alguno de otros valores, e implicaba, como decíamos, la necesidad de revisión de concepciones mayoritariamente aceptadas en las varias tradiciones emancipatorias.

El asunto afectaba indudablemente a la libertad de investigación, pero no forzosamente más que las actuales restricciones. Admitiendo una corrección a la elección sin límites del científico investigador, valor que en la tecnociencia contemporánea era más una formulación de deseos que una realidad alcanzada (Rubbia 1989: 17-19), sostenía Sacristán que ese límite debía ser instrumentado de la forma más liberal y libertaria posible. Era probable que estas restricciones no fueran muy distintas de las realmente existentes, concretadas en una falta o en una disminución en la asignación de recursos a determinadas líneas de investigación o, por el contrario, primando ciertos programas en detrimento de otros, pero presentaban una diferencia esencial: Sacristán defendía que estas limitaciones, fueran sólo económicas o distributivas, o incluso político-culturales, para ser tolerables y admisibles ética y políticamente, tendrían que estar controladas por la propia colectividad, con presencia del mismo científico afectado o del colectivo investigador al que perteneciese.

#### 6ª: Por una dialecticidad temperada.

Hay, sin duda, en su propuesta una politización del concepto de práctica pero no -y esto es punto decisivo- con la finalidad de primar o potenciar determinados programas de investigación por supuestas coincidencias ideológicas o político-filosóficas (el caso Lysenko enseña), sino en el sentido de orientar la investigación a determinadas áreas por sus probables

aplicaciones prácticas, sociales, comunitarias, convirtiendo la salud laboral o la conservación del medio, por ejemplo, en tareas prioritarias de esta búsqueda sin término, pero no forzosamente sin finalidad, que es la ciencia.

El principio orientador general de esta política de la ciencia de inspiración socialista para esta federación de comunidades, como gustaba decir a Sacristán en sus últimos años, exigía una rectificación de los modos de pensar hegelianos clásicos de algunas tradiciones marxistas. Defendía pues, Sacristán, una dialecticidad que tuviera como primera virtud práctica el principio aristotélico de la medida, fruto de la convicción de que las contraposiciones sociales eran de tal calibre que ya no podían considerarse resolubles al modo clásico hegeliano, por agudización del conflicto, sino mediante la postulación y creación de un marco en el que pudieran dirimirse sin catástrofe.

No había pues que pensar en una solución en blanco y negro por el simple juego de supuestos factores objetivos, vía simplemente irrealizable o recusable sin más: recusable si se trababa de continuar y apostar por el simple desarrollismo económico-tecnológico, dado que eso llevaría a la Humanidad al desastre; irrealizable, además de no deseable éticamente, si se optara, sin más, por el negro de la simple prohibición de la investigación: “En un mundo en el que nos aseguraran cierta garantía contra desmanes de las fuerzas productivas, pero a cambio de una prohibición de la investigación de lo desconocido, probablemente todos nos sublevaríamos, o por lo menos todos los filósofos que merecieran el nombre” (Sacristán 2005: 70).

#### 7ª tesis: Preeminencia de la educación de la ciudadanía.

Justificado este principio general, que él mismo denominaba defensa de una “ética revolucionaria de la cordura”, Sacristán concretaba su propuesta programática de política de la ciencia en los siguientes puntos:

Había que admitir la preeminencia de la educación de la ciudadanía sobre la investigación durante un cierto largo período de tiempo de imposible concreción, cuya variabilidad dependería de las circunstancias sociales, históricas y culturales de las diferentes poblaciones. Esta primacía educacional estaba orientada a evitar malas reacciones, por ineducación de las colectividades, a las consecuencias que la línea defendida de política de la ciencia iba a conllevar inexorablemente. Entre ellas, una importante reducción del consumo, amén de una adecuada y mucho más justa redistribución del mismo. En todo caso, esta reducción no debía entenderse como simple anulación estoica de las necesidades. Inspirándose en el viejo Marx y en coincidencia con algunas tesis de Paul Lafargue, Sacristán consideraba que las necesidades que siente un individuo son índice de su maduración, de su progreso vital, y que por ello cabía distinguir entre necesidades básicas y las de otro alcance.

Del punto anterior se colegía un corolario: la acentuación de la función educativa, formativa, de la enseñanza superior. Las facultades universitarias, todas ellas, deberían convertirse en centros donde, básicamente, se educase en los valores de una nueva sociedad. Esta medida significaría una menor “producción” de profesionales y un incremento en la producción de “hombres cultos”, retomando la expresión de Ortega. Con ello, infería Sacristán, se produciría también un descenso del consumo, a través de la posible disminución de la productividad de bienes, por lo menos en una primera fase.

#### 8ª tesis: Primacía de la investigación básica sobre la aplicada.

Sacristán proponía además una línea de asignación de recursos que primase la investigación básica respecto a la aplicada, en oposición a las políticas científicas seguidas por la mayoría de gobiernos (no sólo occidentales) y, en algunos casos, reclamadas por importantes y poderosos colectivos de la sociedad civil. La justificación era, básicamente, la misma que la del punto anterior: repercusión negativa inmediata en el consumo y en la producción industrial de cierto tipo de bienes. De ahí la conveniencia de apoyar, en el trabajo de los colectivos científicos, los aspectos contemplativos respecto de los instrumentales, sin que ello implique, como decíamos, una vuelta imposible a la concepción contemplativa de la actividad científica, por lo demás siempre recordada por Sacristán con cierta nostalgia. Se trataría, por ejemplo, de contratar a muchos más físicos teóricos que a ingenieros físicos. Las razones, las mismas: reducción del producto final consumible.

También había que sostener la investigación de conocimiento directo descriptivo, no teórico. Para él, disciplinas menospreciadas en las universidades contemporáneas, como la Geografía o la Botánica descriptivas, eran buen saber para la época que se acercaba. Más aún:

no sólo eran buen saber sino que, en algunos casos, podían ser mejor saber que el conocimiento teórico en su vertiente operativa. Había que disminuir igualmente los recursos dedicados a tecnología pesada y otorgar preeminencia a la inversión en tecnologías ligeras, más intensivas en fuerza de trabajo y menos en capital, más limpias ecológicamente y más soportables por el medio. Investigación tecnológica que, por sus menores costes, en el sentido económico tradicional y en sentido social, estaría justificada aunque su ámbito de aplicación fuera más reducido que el de las tecnologías pesadas.

El objetivo central perseguido por esta última propuesta no sería tanto la disminución del producto final sino el aumento del tiempo colectivo de trabajo que evitara el creciente paro estructural, con sus secuelas sociales y culturales, aumento del tiempo de trabajo que, con toda seguridad, quedaría paliado si se eliminara la producción nociva y la enorme producción inútil existente, y, en la concepción por él defendida si antes se hubiera dado la condición previa y básica de toda su propuesta: la sustitución de los antiguos poderes por otros de motivación igualitaria que intentaran, esta vez en serio, la superación de la vieja división social del trabajo.

#### 9ª tesis: Actuación equilibrada y discriminada en el llamado Tercer Mundo.

Sacristán se refirió sucintamente a la problemática de las poblaciones del Tercer Mundo. Era obvio, por ejemplo, que el tema del control demográfico había que tratarlo caso por caso. Parecía innegable su necesidad en el caso de países como China o India, pero era monstruosa la política maltusiana seguida por poderes y agencias norteamericanas entre la población amerindia en los años setenta del pasado siglo. Tampoco defendía Sacristán que fuera necesaria una reducción del consumo per capita en estas empobrecidas sociedades. No había duda: tenía que aumentar pero no tal como lo estaba haciendo, dado que en muchos de estos países la actuación de las multinacionales era simple y llanamente criminal.

No había, pues, que intervenir con recetas preconcebidas pero tampoco pensando y defendiendo que determinadas industrias, rechazadas en las sociedades avanzadas, eran en cambio convenientes para aquellos países. No, tampoco allí la contaminación, el peligro atómico o muchas de las actividades de alto riesgo relacionadas con la biotecnología o con las industrias químicas podían ser admitidas. De hecho, como no se cansó de denunciar, ésta era y es la tendencia de muchas empresas del Norte “civilizado”.

#### 10ª tesis: Por una racionalidad completa

Contraponiéndose matizadamente a posiciones como las defendidas por autores como Jesús Mosterín (Sacristán 2006a), Sacristán no aceptaba la tesis de que fueran los técnicos quienes tuvieran el poder de decisión exclusivo sobre los denominados “problemas técnicos”. Defender esa posibilidad era ignorar que también ellos, y los científicos, son grupos humanos con intereses particulares, predispuestos a reaccionar frecuentemente según sus propios intereses. Era ingenuo pensar que el ciudadano-técnico va a decidir siempre según los intereses generales de la comunidad. Esta posición no tenía en cuenta que los problemas sobre la técnica no son técnicos sino políticos, en el sentido general de forma de organización de la convivencia social. De ahí que los versos de Hölderlin reiteradamente citados por Sacristán (“De donde nace el peligro / nace la salvación también”), fueran interpretados por él en el sentido de que la actual situación de crisis, la contradictoriedad en la que nos encontramos inmersos, sólo puede disolverse o superarse a partir del uso de más razón, pero de razón compleja y con diversos registros, no de una razón meramente tecnocrática o estrechamente científicista.

En su propuesta de racionalidad completa, incluía el control democrático, social, sobre el desarrollo la ciencia. Si se construyera una fracción que arrojara la tasa de dominio de la ciudadanía sobre la ciencia en muchas sociedades capitalistas, su valor sería irrisorio. Pero, en cambio, no siempre había sido así ni estábamos condenados a que siguiera siendo así. En otras culturas, en la antigua civilización china por ejemplo, se habría obtenido seguramente una buena proporción, entre otras cosas, justo era reconocerlo, porque el denominador, la potencia científica de esa cultura, era bajo y era intenso el poder social sobre la ciencia. En la actualidad incrementar esa fracción ya no iba a ser posible reduciendo el denominador, disminuyendo la fuerza de los saberes tecno-científicos; la única solución razonable pasa por aumentar el numerador, la fuerza de la ciudadanía, el poder social sobre la ciencia. De ahí, la importancia de la función educativa y del primado de la asignación de recursos a este ámbito en la propuesta programática por él defendida, sin negar que esa tarea no es un camino fácil dada la creciente complejidad y especialización de los saberes científicos contemporáneos, y aunque posiblemente

no haya ningún tipo de control externo que pueda suplir el autocontrol de científicos y tecnólogos conscientes de su responsabilidad moral y social.

Como los sentidos que Escoto Erígena atribuía a las palabras de la Escritura, estas consideraciones pueden estirarse ilimitadamente -o, como diría más cautamente Borges, podemos biyectarlas con los tornasoles del plumaje del pavo real-, pero, como casi todos los decálogos que se precien, permiten síntesis unitarias. Las palabras finales que René Char escribió en su dedicatoria de *Pobreza y privilegio*, y que yo dio en traducción de Jorge Riechmann, pueden ejercer esta delicada función: “No nos está permitido enloquecer en una época demente, aunque nos pueda quemar vivos un fuego cuyo igual somos”.

#### 4. Nuevos avatares de la dialéctica.

En *Guantanamera*, aquella inolvidable película cubana, un ex-estudiante de Sociología que se gana la vida conduciendo camiones por la presionada isla caribeña le explica titubeante a su ex-profesora de Econometría los conflictos emocionales en los que se halla inmerso. Ella comprende, comprende muy bien, y le recuerda con tacto la inevitable dialecticidad de los sentimientos humanos. El rendido conductor atiende sin habla a la explicación y, con envidiable cadencia de enamorado, le responde: “¡Ah, sí, la dialéctica! Claro, claro. Se me había olvidado, profesora”.

El espectador sonrío y acepta el guiño del malogrado Tomás Gutiérrez Alea. La dialéctica ha dado para mucho: para diez cosidos, cien barridos, para mil manuales, para inalcanzables desvaríos teóricos, para sesudas reflexiones filosóficas e incluso, esta vez sí, para una hermosa declaración de amor. Si, como observaba Aristóteles, el Ser se dice de muchas maneras, no son menores en número ni menos sustantivas en supuesta profundidad teórica las usuales acepciones de este término. Acaso ahora que la noción está en franca decadencia sea justo recordar que durante años, con indudable exceso temático y con admitida torpeza estilística, todo era o debía ser tema dialéctico y, además, resuelto dialécticamente: las luchas de clases, la larga marcha progresista de la historia, los conceptos matemáticos, las contraposiciones sociales, las polaridades morales, las inconsistencias teóricas, las discusiones familiares, los conflictos amorosos y un largo etcétera no vacío. Incluso el mundo, todo él como unidad, era en sí mismo estricta e inevitablemente dialéctico (Estos extravíos no deberían ser obstáculo alguno para reconocer que la misma civilización capitalista ha instaurado de forma permanente el conflicto (dialéctico o no) en puesto destacado no sólo de las relaciones sociales interhumanas, interétnicas e interestatales, sino creciente y peligrosamente en la misma vinculación de la especie toda y la naturaleza. Angel González lo apuntó de forma irónica y certera en sus “Glosas a Heráclito”: “Los más dialécticos, los multimillonarios:/nunca se bañan con el mismo / traje de baño”).

No sólo fue el exceso o la inmodestia temática. Algunas incomprendiones básicas penetraron prontamente en el ámbito de la dialéctica marxiana. Acaso fuera por llevar a las espaldas la voluminosa mochila filosófica de una tradición demasiado repleta de teorías leninistas del reflejo y de concepciones poco matizadas sobre las vinculaciones entre ontología y epistemología, pero es necesario admitir que incluso informados marxistas como George Novack (1976: 55) defendieron en los años sesenta arriesgadas tesis sobre las relaciones entre dialéctica y lógica. Las leyes de la lógica formal, se decía, proscriben la contradicción, situándose en franca oposición con la realidad de la evolución universal: si la ley “formalista” de identidad afirma que nada cambia, la dialéctica, por el contrario, asegura que todo está en constante devenir. Materialismo versus idealismo. ¿Cuál de esas proposiciones opuestas era falsa y cuál verdadera? ¿A cuál deberíamos adherirnos y cuál deberíamos descartar? Esas eran, se señalaba, las preguntas que los materialistas dialécticos formulaban en voz alta y clara a los formalistas empedernidos. Eran las decisivas cuestiones “que la lógica formal no se anima a oír ni a considerar porque expone el vacío de sus pretensiones y señala el fin de su reinado de dos mil años sobre el pensamiento humano”.

Pero, ciertamente, no todo fluye o no todo lo hace perceptiblemente. En publicaciones recientes se siguen afirmando tesis del mismo tenor y casi con la misma música que las defendidas por Novack en los años sesenta. Así. Alan Woods y Ted Grant (1995: 82-83) siguieron sosteniendo en los años noventa, sin cambio aparente alguno, que la realidad estaba en contraposición abierta con las denominadas “leyes” de la lógica formal, disciplina que, en su

opinión, era “la expresión más absoluta de pensamiento dogmático que nunca se haya concebido, una especie de *rigor mortis mental*”. ¿Por qué este diagnóstico nada amable de Woods y Grant? Porque la naturaleza vive, respira, y resiste tozudamente el acoso del pensamiento formal: “A” no es igual a “A”, las partículas subatómicas son y no son a un tiempo, los procesos lineales, terminan siempre en caos, el todo es mayor que la suma de sus partes, la cantidad se transforma inexorablemente en cualidad, la propia evolución no es un proceso gradual sino que está interrumpida por saltos y catástrofes imprevisibles. Es así y no de otro modo se concluye: “¡Qué le vamos a hacer!. Los hechos son los hechos”, y estos hablan, gritan incluso, por sí mismos a favor de un enfoque dialéctico anti-formalista. Si los dialécticos son amigos críticos de lo real, logicistas y formalistas se mueven, como peces en agua pura, entre alejadas y trascendentes formas platónicas jupiterinas.

Empero, no todo ha sido error ni desvarío en la viña marxista. A pesar de sus influencias y simpatías hegelianas, Della Volpe fue sensible a los desarrollos de la lógica formal, y lo mismo puede afirmarse sin error de Ludovico. Geymonat, P. S. Popov, A. Zinoviev, Lucio L. Radice, J. Zeleny o del físico Robert Havemann de quien Sacristán tradujo *Dialéctica sin dogma* y para quien la dialéctica no podía entenderse más que en su concreción: si se desligaba de ella y la transformábamos en puro formalismo abstracto, se reducía “inmediatamente a un pálido esquema, cristaliza rígidamente en un sistema que, encima, se presenta con la pretensión de ser lo más general, lo más importante y lo más profundo que conoce la humanidad. *Pero separada de la realidad no es más que un arbitrario disputar bajo la forma de contradicciones fantásticas, abstrusas y absurdas*” (Havemann 1971: 210-211). En este caso, pues, la rigidez, en opinión de Havemann, residía no en los teoremas o fundamentos lógico-formales sino en los nudos y aristas de fantasiosos proyectos dialécticos. Se era capaz de ver críticamente la paja en el ojo ajeno pero de reconocer también un inmenso pajar en el propio.

Desde una mirada que aspire a la ecuanimidad, habría que reconocer igualmente que casi ninguna tradición, ni siquiera las más exquisitas analíticamente, ha permanecido libre de pecado. Así, presentaciones de la lógica borrosa mantienen en este punto aires familiares con las formulaciones anteriores. Bart Kosko, uno de los pioneros de esta lógica no clásica, ha sostenido que los avances médicos no han facilitado aún la delimitación de la vida y la no vida al nacer y al morir; que tampoco hemos podido hallar la línea divisoria exacta del espacio y la atmósfera, aun cuando describiésemos a esta última molécula a molécula; o que, en la misma línea, los mapas detallados de la Tierra o de Marte no nos dicen con exactitud dónde acaban las colinas y dónde empiezan las montañas. A pesar de ello, sostiene, gran parte de la ciencia acepta un mundo de blancos y negros que nunca cambia. No hay afirmación admitida que no sea o verdadera o falsa. Los programas ejecutables de los ordenadores, con sus ristras inacabables de ceros y unos, son un emblema de este mundo en blanco y negro, y de su injusto triunfo sobre lo que Kosko considera la verdadera mente científica. De ahí que el lógico difuso se mantenga abiertamente contrario a lo que ha sido aceptado en la filosofía y en la ciencia tradicionales: la lógica binaria de Aristóteles que, en su opinión, se reduce a una sola ley: o A o no-A, o eso o aquello. “El cielo o es azul o no lo es. No puede ser a la vez azul y no azul. No puede ser A y no A. La “ley” de Aristóteles estableció qué era lo filosóficamente correcto durante más de dos mil años” (Kosko 1995: 19).

Transitando por sendero no antagónico, uno de los grandes economistas-matemáticos del pasado siglo, Nicholas Georgescu-Roegen, ha defendido, a propósito de lo que él mismo ha denominado “conceptos dialécticos”, que en un determinado momento histórico una nación podía ser la la vez una democracia y una no-democracia, de igual manera que había una edad en la que un humano era al mismo tiempo joven y viejo. De lo que colegía que a esta categoría de nociones *no* era posible aplicar la ley fundamental de la lógica clásica, el principio de no contradicción: B no podía ser a la vez, en el mismo momento y desde la misma perspectiva, A y no-A. Por el contrario, afirmaba el autor de *La ley de la entropía y el proceso económico*, “tenemos que aceptar que, *al menos en algunos casos*, sucede que B es al tiempo A y no-A”. Dado que este último principio era, en su opinión, una de las piedras angulares de la dialéctica hegeliana, Georgescu-Roegen proponía que llamáramos dialécticas a todas las nociones que pudieran transgredir el principio de no contradicción. Entre ellas, como se señaló, el mismo concepto de democracia.

No fue nunca ésta la perspectiva ni la posición de Sacristán. Como Jon Elster, el autor de *Introducción a la lógica y al análisis formal* nunca vio oposición alguna entre la lógica formal, clásica o no, y la dialéctica. También, como Elster, Sacristán creía que la dialéctica no ofrecía un método operacional que pudiera aplicarse con buenos o regulares resultados dentro de límites definidos, o que de y con ella pudieran extraerse “leyes sustantivas del desarrollo histórico con predicciones precisas para casos concretos” (Elster 1991: 39). Empero, de estas consideraciones compartidas, Sacristán no extraía una condena sin paliativos y sin restos de la finalidad dialéctica. Tampoco en esto andaba muy alejado de la posición del autor de *Uvas amargas*: sin duda no hay “ley” de la negación de la negación, en ningún sentido claro o difuso de la noción de ley, pero esa noción, sostenía Elster, “tiene un cierto valor al dirigir nuestra atención a problemas que de otro modo podríamos haber soslayado” (Ibid, 38). Sacristán no hubiera puesto objeciones a esta afirmación. De hecho, explícita y reiteradamente así lo indicó en su prólogo de 1964 al *Anti-Dühring* engelsiano. Pero no sólo entonces.

En su presentación de 1983 a la traducción catalana de *El Capital* (Sacristán 2004: 360-364), recordaba Sacristán el experimento mental propuesto por Lukács en *Historia y consciencia de clase*: suponiendo que todas las afirmaciones particulares del legado de Marx hubieran sido falsadas o vaciadas por la misma evolución social, qué era entonces lo que permanecería aún vivo de la tradición marxista se preguntaba Lukács. El filósofo húngaro no aceptó la nada como respuesta: si todas las tesis sustantivas del marxismo hubieran sido orilladas por el desarrollo de las sociedades humanas, por el hallazgo de alguna inconsistencia teórica o por algún tipo de falsación, seguiría vigente el estilo de pensamiento de Marx, englobante, dinámico e histórico, estilo que el autor húngaro denominaba “método dialéctico”. Admitiendo que la idea lukácsiana le resultaba sugestiva, Sacristán añadía un importante matiz: el programa, que no método dialéctico de Marx, englobaba diversas ciencias sociales, no se oponía por principio a la matematización en estos ámbitos, permanecía atento a los desarrollos de las disciplinas naturales próximas o no tan cercanas, se totalizaba en la historia, e incluía un núcleo de teoría en sentido estricto, falsable y revisable, que se encontraba básica, aunque no únicamente, en *El Capital*.

Sin duda, el programa marxiano era ya en aquellos lejanos años de finales del XIX totalmente inabarcable por un hombre solo, lo que podía explicar, añadía Sacristán, los sufrimientos psíquicos y físicos de Marx, al mismo tiempo que daba su estilo de época a una empresa intelectual que hoy, como ha apuntado entre otros J. Berger, consideraríamos más bien empeño propio de un colectivo científico-artístico interdisciplinar y no tarea de un investigador en solitario. Quedaba en todo caso como idea imperecedera, concluía Sacristán, la consideración de que todo programa de transformación social debía incluir saber real, conocimiento positivo, a pesar de su carácter criticable, revisable y perecedero.

Así, pues, el uso del concepto no siempre fue riguroso y el término ha pasado, en poco más de dos décadas, de ser una palabra ampliamente usada en círculos académicos y políticos, e incluso en revistas y publicaciones de carácter general, a estar casi en desuso, fruto del aluvión de críticas recibidas. Alguna consecuencia de estas críticas -básicamente: la oscuridad y asignificatividad del término; su pretenciosidad y osadía; la falta de informaciones esenciales sobre temáticas próximas o supuestamente afines-, ha sido recordada con ironía amarga por Javier Muguerza (1987: 103): “Cuandoquiera que en un pasaje aparezca esa palabra, tachémosla sin contemplaciones; sí, después de tacharla, entendemos el pasaje, eso demostrará que la palabra era absolutamente innecesaria; y si, por el contrario, el pasaje no se entiende, consolémonos pensando que la presencia de la susodicha palabra no lo habría hecho más inteligible”.

¿Qué puede colegirse entonces del conjunto (casi aléptico) de críticas vertidas por autores tan diversos como Popper, Bunge, Elster o Colletti? ¿Puede y debe ser arrojada la aspiración dialéctica al cubo de las aspiraciones cognoscitivas imposibles por utópicas, oscuras e inconsistentes? Como señalé, Sacristán no defendió nunca una conclusión de este tipo: aceptó, desde muy antiguo, la veracidad de muchas de estas consideraciones críticas, pero, en cambio, consideró que era posible una interpretación que salvara el concepto y le diera un significado preciso e interesante.

\_\_\_\_ Para Sacristán, la dialéctica no era desde luego otra forma de hacer lógica ni era, por tanto, una alternativa a la lógica formal clásica o a alguna de las lógicas alternativas desarrolladas a lo largo del siglo XX. Y no lo era porque la lógica formal tiene que ver con la estructura y corrección de nuestros argumentos, con la precisión de la noción de consecuencia lógica o del

“seguirse de”, y no es éste el objetivo de la motivación dialéctica. Más aún, como no podía ser de otro modo, toda construcción dialéctica es lógica, en el mismo sentido en que toda teoría física, económica o filosófica, lo es. Es una obviedad que todo discurso, si aspira a la corrección y a la inteligibilidad, aunque niegue la preponderancia de la razón o de la lógica por “dogmática y trasnochada”, explícita o implícitamente, sigue las leyes lógicas fundamentales.

Tampoco la dialéctica era ningún “método especial”, con garantía de éxito, si entendíamos por método, como había que entender, una serie normada de operaciones, de manipulaciones “atómicas” que toda persona competente en una determinada disciplina, teórica o práctica, podía realizar de la misma manera, obteniendo resultados idénticos si partía de los mismos datos y presupuestos. Podía hablarse así -los ejemplos son del propio Sacristán- del método de los mínimos cuadrados, del método de la inferencia natural en Gentzen y Quine, o, en un plano empírico, del método de las cámaras de plomo para la obtención del ácido sulfúrico, pero no, en cambio, de “método dialéctico”. En este sentido preciso y aceptado de la noción, la dialéctica no era ni podía ser un método. Aquí, apuntaba, se había tropezado con las palabras y la caída había producido heridas: cuando a finales del siglo XX se usaban nociones así, se estaba aludiendo a conceptos que se habían formalizado con precisión en la epistemología contemporánea; cuando un filósofo del XIX, como Marx, usaba la expresión estaba pensando más bien en una forma de pensamiento, en un estilo intelectual, en una manera general de pensar. Si en lugar de entender así el uso de la palabra, buscamos procedimientos normados y unívocamente determinados, entonces, en su opinión, tropezamos “con las vaciedades científicas de la cantidad y la cualidad, la negación de la negación, el campanudo descubrimiento del Mediterráneo, de que todo se mueve, etc.”

Había que aceptar, pues, que en este punto había habido confusión en la tradición y que no era sólo Engels el malo y el feo de esta película. El extravío tenía su explicación: cuando el propio Marx le encargó a su amigo que hiciera una reseña de *Contribución a la crítica de la Economía política*, Engels, analizando los distintos materiales metodológicos existentes en aquella época, pensó probablemente que no había nada que fuera adecuado para articular el proyecto intelectual (económico-sociológico-histórico) de Marx. En la lectura engelsiana, Marx se había visto obligado a usar, invirtiendo su sentido original, “el menos malo” de los materiales metodológicos existentes: la dialéctica hegeliana. El propio Marx, años después, exaltó su propio método al compararlo con “el rudimentario método inglés” de Darwin: “El libro de Darwin es muy importante y me conviene como fundamento científico-natural de la lucha de clases histórica. *El precio que hay que pagar, naturalmente, es la grosera manera inglesa de desarrollo*” (Carta a Lassalle, 16/I/1861).

¿Tenían entonces algún sentido las denominadas “leyes” dialécticas del paso de la cantidad a la cualidad o de la negación de la negación? Sí, si se entendían de manera radicalmente distinta: la “ley” de la doble negación no era en absoluto equiparable a la ley de la gravitación universal o a la de la conservación de la energía. Pero Sacristán señaló reiteradamente que esas ideas pertenecían a un género intelectual que sería negativo perder. Eran “metáforas metafísicas” del tipo “todo cambio consiste en el paso de la potencia a acto” o, por poner otro ejemplo por él muy querido, la afirmación aristotélica del *De anima* de que “el alma es, en cierto sentido, todas las cosas”. De ningún modo era éste un saber rechazable, se trataba de un pensamiento semipoético con el que los filósofos habían podido describir la experiencia cotidiana pre-científica, metáforas que ordenaban experiencia vital. Las “leyes” adscritas al “método dialéctico” serían una de las últimas grandes metáforas metafísicas que habían contribuido a estructurar la experiencia de sectores de la humanidad, pero no eran ni podían presentarse como ideas científicas: no eran ideas exactas, pero tampoco eran, inexorablemente, ideas inútiles.

Tampoco para Sacristán la dialéctica fue nunca ciencia alternativa alguna. No era la ciencia del Ser, ni del Universo, ni del todo, ni la ciencia felizmente hallada de la Historia, ni tampoco el saber científico garantizado de las totalidades concretas. Pero de ello no debería inferirse que las relaciones entre dialéctica y conocimiento científico, en la lectura de Sacristán, fueran de oposición o de negación mutuas. Precisamente, lo que en su opinión distinguía la empresa dialéctica en Occidente de idéntica aspiración en las tradiciones orientales era la incorporación en aquélla, para la consecución de objetivos totalizadores, de los saberes científico-positivos.



De hecho, Sacristán sostenía también la presencia de la dialéctica en el propio quehacer científico. ¿A qué blanco apuntaba con esta tesis? Seguramente, a la existencia no siempre dominante ni aceptada de “señales dialécticas” en reflexiones de miembros de la comunidad científica. Murray Gell-Mann coordinó a un colectivo de científicos que investigaban sobre ámbitos, aparentemente muy alejados entre sí, como la mecánica cuántica, el sistema inmunológico del ser humano, la evolución de los lenguajes y, desde un punto de vista general, la economía como sistema complejo adaptativo. En *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, anunciaba que el propósito del volumen era, precisamente, presentar su propia visión sobre una síntesis que estaba emergiendo en los límites de la investigación acerca de la naturaleza del mundo que nos rodea, el estudio de lo simple y lo complejo, investigación que estaba empezando a reunir, *con una nueva perspectiva* apuntaba Gell-Mann, material procedente de muy diversos campos de las ciencias físicas, biológicas y del comportamiento, e incluso de las artes y humanidades: “El enfoque que conlleva facilita el descubrimiento de conexiones, en ocasiones entre hechos o ideas que a simple vista parecen muy alejados entre sí. Más aún, está empezando a dar respuesta a algunas de las preguntas que muchos de nosotros, científicos o no, continuamos haciéndonos sobre el verdadero significado de lo simple y lo complejo”. Síntesis, pues, de saberes no sólo científicos sino también artísticos y humanísticos, en neta consistencia con la aspiración dialéctica.

Presentada como ontología fundamental, tampoco la dialéctica estaba libre de críticas. Las conocidas formulaciones sobre el carácter dinámico de todo ser, la negación de la negación como motor de los cambios y la ley de la cantidad y la cualidad ofrecían numerosos puntos débiles. Bunge resumió del modo siguiente sus principales críticas: 1) sus principios, tal como se formulaban en la literatura existente hasta la fecha, eran ambiguos e imprecisos. 2) Cuando se los formulaba con precisión, tres o cuatro de los cinco principios de la dialéctica, en los que Bunge sintetizaba la propuesta, perdían su aparente universalidad: arrancaban con “algún” antes que con “todo”. 3) Cuando se los formulaba de manera más débil, quedaban tan afectados que se acercaban a simples perogrulladas del tipo “algunos entes del Universo cambian”. 4) Aceptando que se los formulara con claridad y con alcance limitado, los principios dialécticos no podían ser base suficiente para una teoría general del cambio. Finalizaba Bunge su crítica explicitando los dos principios que seguía considerando válidos: 1) toda cosa concreta es cambiante y 2) a lo largo de todo proceso emergen nuevas propiedades, pero añadía que estos principios eran compartidos por todas las teorías procesuales, no eran estrictamente “principios dialécticos”. Así, la ontología por él defendida no era dialéctica sino dinamicista, o, si se prefería, conservaba lo que aún vivía y desechaba lo ya superado de la vieja dialéctica. Además, el enfoque dialéctico se caracterizaba por la búsqueda de polaridades y por la exageración de la importancia de los conflictos tanto en la naturaleza, como en la sociedad o en el mismo pensamiento, a expensas de la cooperación y de cualquier otro posible mecanismo de cambio. Pero, en opinión del autor de *La investigación científica*, la anterior concepción era típica de una etapa primitiva del pensamiento. La ciencia no consistía en la búsqueda de polaridades sino que pretendía encontrar pautas objetivas, leyes científicas, que en muy pocas ocasiones son polares y, cuando el conflicto es real, es tal su complejidad que desborda, generalmente, ese estrecho marco.

Mas allá de la pertinencia en todos sus extremos de las críticas bungiánas, no había duda para Sacristán de la corrección de algunas de sus afirmaciones. Pero, de hecho, estas críticas no refutan la visión de la dialéctica que él defendió, posición alejada de toda concepción ontológica general fijada con deseos de eterna permanencia inalterada.

Como no podía ser de otro modo, tratándose de una noción con tanta tradición filosófica detrás, son diversos los significados del término que pueden hallarse en la obra de Sacristán, pero no hay inconsistencia entre ellos y acaso pueda verse un interesante hilo conductor que los enlaza y que, en mi opinión, tiene que ver directamente con lo que fue una divisa vital e intelectual de Sacristán por él mismo anunciada en su conocida reflexión metafilosófica de 1968 (Sacristán 1984: 362): “[...] Hace ya más de treinta años que un científico y filósofo inglés, procedente de dos de esas tradiciones críticas [marxismo y filosofía analítica] J. D. Bernal describió con pocas palabras lo que imponen de derecho a una cultura universitaria sin trampas premeditadas los resultados de esos doscientos años de crítica. Modernizando su formulación puede hoy decirse: hay que aprender a vivir intelectual y moralmente sin una imagen o “concepción” redonda y

completa del “mundo”, o del “ser”, o del “Ser”. O del “Ser” tachado”. La aspiración dialéctica podía ayudar a realizar este empeño con los instrumentos disponibles más adecuados y aspirando alcanzar las mejores construcciones.

En el conjunto de la obra de Sacristán, hay usos de dialéctica que no tienen especial relevancia filosófica. Pueden ser traducidos, sin pérdida de significatividad, por filosofar marxista, por concepción fluyente de la realidad o de la verdad o, en ocasiones, por interrelación conflictiva, no cooperativa, entre partes o elementos de un determinado sistema. En algunos usos, con innegable arista irónica, “dialécticos” remite directamente a grupos de filósofos hegelianos o hegelizados. En *Jesuitas y dialéctica* (Sacristán 2006b), los usos del término encajarían dentro de las dos primeras posibilidades. Cuando Sacristán comenta el ensayo de Bochenski sobre el materialismo dialéctico usa el término como sinónimo de filosofía marxista. En otros fragmentos, dispersos a lo largo de su obra, pueden hallarse usos que quedarían subsumidos en esta acepción.

Pero hay, empero, ya en estos primeros textos, breves pasos que van en la línea de su visión más propia, más singular. Cuando Sacristán señala, en el citado artículo, que hay oscilación en el marxismo pero no entre positivismo y antipositivismo, sino entre conocimiento positivo de la experiencia científica y de la práctica social y la generalización de esa experiencia, para insertarla nuevamente en la experiencia científica y en la práctica social - y, por tanto, con posibilidad de ser corregida o falsada-, en vez de trasformarla en una verdad supraempírica, inmutable y metafísica, y que este oscilar recibe el nombre de “pensar dialéctico”, esta anunciando, con el término “dialéctica”, una aspiración epistémica, compartible o no, pero en todo caso con plena dotación de sentido.

Más allá de estos primeros atisbos, los usos singulares del concepto por Sacristán pueden ser agrupados básicamente en tres apartados: 1) la dialéctica entendida como un determinado estilo de pensamiento ; 2) la dialéctica pensada como un objetivo gnoseológico consistente en buscar totalidades, entre los dispersos y variados resultados del hacer científico, sin olvidar resultados de las ciencias sociales ni aproximaciones artísticas o filosóficas generales, uniendo, pues, en la tarea las dos o tres culturas usualmente distanciadas; 3) la dialéctica vista como aspiración al conocimiento de singularidades, objetivo éste normalmente desechado por el conocimiento científico tradicional. El posible hilo conductor de esta clasificación recorrería el siguiente trazado: la dialéctica sería una forma general de pensar que intentaría construir síntesis de conocimientos o aproximaciones parciales, de carácter científico-artístico-filosófico, sin menospreciar conocimientos empírico-prácticos de tradiciones culturales no institucionalizadas, que permitieran una aprehensión creativa, documentada, no redondeada ni inmutable de singularidades, de totalidades concretas, con el blanco no ocultado de probables intervenciones en determinadas prácticas sociales. No es, pues, siempre la dialéctica una aspiración estrictamente gnoseológica: la XI tesis sobre Feuerbach, su misma noción del filosofar, la importancia otorgada a la razón pública y la comprensión del marxismo, siempre presente en Sacristán, como tradición política transformadora planean cerca y a lo largo y ancho de su concepción.

¿De dónde esta aproximación a la dialéctica tan opuesta en su época a los vientos dominantes del frente oriental o del occidente cercano, fueran estos de alguna cansina ortodoxia o de admiradas y reconocidas heterodoxias? Antoni Domènech ha sugerido la siguiente explicación: 1) La dialéctica del marxismo procede de la línea Kant-Hegel; en esta tradición es entendida como una facultad especial que rebasa la parcialidad y abstracción del entendimiento, de la razón analítica o instrumental si se quiere. La facultad humana capaz de superar la rigidez del entendimiento es la Razón propiamente dicha, que podrá aprehender la realidad fluidamente, no como un todo integrado y abstracto sino en su concreción. 2) Sacristán habló reiteradamente de “totalidades concretas” -ya desde su prólogo al *Anti-Dühring*- pero se negó a aceptar esa forma de entender la dialéctica, dependiente de una facultad especial. 3) Sugiere Domènech que una de las claves para entender la inspiración de Sacristán pasa por no olvidar que su formación filosófica básica tiene un pie en la fenomenología y otro en la tradición analítica. ¿Qué pasado común tienen, filosóficamente hablando, ambas tradiciones? Brentano, quien se presentó a sí mismo como restaurador de la prudencia y sensatez aristotélica frente a los excesos de los varios sistemas idealistas modernos. 4) Por otra parte, prosigue Domènech, Sacristán solía presentar su noción de dialéctica en contraposición no con la concepción kantiana de la imposibilidad de

conocer la cosa en sí -donde se situaría la línea hegeliana- sino enfrentada a la idea aristotélica de que el conocimiento es siempre saber de lo universal. Domènech recordaba una imputación de Sacristán a la gnoseología del Estagirita: el sesgo patricio de la reflexión de Aristóteles se hace patente en la exclusión de la práctica (poiética) como fuente de conocimiento. Pero es esa práctica precisamente la que “nos obliga a un conjunto de operaciones cognitivas de ajuste flexible, de representación global y de concreción que proporcionan un tipo de conocimiento que está vedado a la, por lo demás imprescindible, *theoria*” (López Arnal y De la Fuente 1996: 449).

Como se señaló, Sacristán rechazó siempre la consideración de la dialéctica como método. Aunque la dialéctica no sea un procedimiento o camino rígido, normado y bien definido que permita llegar a la verdad o al hallazgo de soluciones, sí puede ser, en cambio, una forma, un estilo no normativizado de pensar, útil para obtener algún eslabón de conocimiento o para encarar adecuadamente determinadas situaciones e interpretaciones. ¿Cuál sería la característica básica de este estilo de pensamiento al que adjetivamos de dialéctico? ¿Qué papel juega en el proceso de elaboración, comprensión e interpretación de nuestras teorías? G. Holton (1982: 19-42) ha mostrado la complejidad de los factores que intervienen del proceso del alumbramiento de nuevas teorías científicas. ¿Cómo transcurre la práctica científica en el contexto de descubrimiento? ¿Mediante qué procesos mentales los científicos llegan a adquirir o a conjeturar una nueva explicación? Sería interesante, señala, pillarlos por sorpresa y ver su imaginación en marcha, dado que, normalmente, los aspectos más subjetivos de la investigación han estado siempre excluidas de la práctica científica y de las consideraciones de muchos historiadores, por no hablar del menosprecio general de la mayoría de epistemólogos estrictos. Señala Holton que nos deberíamos situar en ese contexto, tratando de comprender el momento del alumbramiento del concepto, de la hipótesis científica. El mismo Einstein, nos recuerda, urgía a los historiadores a que concentrasen sus esfuerzos en comprender cómo los científicos pensaban y luchaban con sus problemas. Pues bien, acaso sea en este punto, señalado por Holton, donde podemos situar la acepción de la dialéctica como estilo de pensamiento, como forma de pensar sistemas u objetos de conocimiento mirándoles por delante y por detrás, en positivo y dándole la vuelta al calcetín, por así decir, mirando siempre las dos o más caras posibles de toda situación. La idea valdría no sólo para el trabajo del investigador científico sino para la reflexión del filósofo.

Así, un investigador social puede saber que la circulación del capital internacional en los inicios de los años 90 era veinte veces mayor que la circulación de capital transnacional a principios de los setenta y deducir, a partir de este hecho y de datos y consideraciones complementarias, que ello ha redundado positivamente en el comercio mundial, en el consumo de los ciudadanos y en su propio bienestar. Pero puede intentar, también, dar la vuelta a esa afirmación, penetrar en ella y ver que la composición interna de ese capital ha sido, a lo largo de esos veinte años, radicalmente distinta: si a principios de los setenta el 90% de las transacciones estaban relacionadas con el comercio o con la inversión a largo plazo, ambas, aceptemos, generadoras de riqueza, en los años noventa, por el contrario, la situación se había invertido por completo: el 90% de estas transacciones de capital internacional eran estrictamente especulativas y sólo el 10% restante respondía a asuntos de comercio y de inversión a largo plazo. De ahí que las previsiones y predicciones anteriores puedan quedar alteradas por esta nueva “mirada dialéctica” de la situación, por este mirar en negativo, volviendo de revés, el brillante panorama. Es este estilo de pensamiento el que le permitiría al científico social ahondar en los datos y ver los varios aspectos presentes, algunos de ellos conflictivos y ocultados, en el análisis comparativo que está realizando.

Una reflexión similar puede encontrarse en las páginas que Elster dedicó a la dialéctica en su *Introducción*. Recuerda aquí Elster dos frases de un contemporáneo de Hegel, William Blake: “No hay progreso sin contrarios” y “Nunca se sabe lo que es suficiente a menos que se conozca lo que es más que suficiente”. La forma de decir del mismo Hegel es algo distinta -tesis, antítesis y síntesis, o posición, negación de la posición y negación de la negación- pero, probablemente, se están defendiendo las mismas ideas sobre el cambio y la estructura del proceso. Es cierto, señala Elster, que muchos de los procesos “dialécticos” puestos como ejemplos de estas triadas hegelianas son controvertidos, pero otros casos no lo eran tanto: si consideramos el desarrollo de las ingenuas creencias religiosas infantiles, a través de etapas de duda y vacilación, hasta las creencias reflexivas del adulto, es plausible pensar que el paso directo, sin eslabones, de una etapa de ingenuidad a una etapa de madurez reflexiva, sea imposible, e incluso que no hay

retorno posible de esta etapa a la primera, en coincidencia con las características de la síntesis -o de la negación de la negación- de los sistemas hegelianos. En todo caso, como el mismo Elster señala y Sacristán hubiera compartido, no hay aquí ningún modelo universal .

En la segunda acepción del término, pueden distinguirse tres usos relacionados. El primero, destacado por el propio Sacristán, tiene que ver con lo que en la teoría general de sistemas se ha presentado como estudio de conjuntos de elementos que, además de interactuar con el medio ambiente, están a su vez constituidos por partes ligadas entre sí por interacciones fuertes en absoluto despreciables: un sistema es algo más que la suma de sus partes. El segundo uso de la noción está relacionado con la integración de diversas disciplinas científicas. Estaríamos aquí ante objetivos de investigación que no quedarían totalmente subsumidos dentro de una única especialidad académica (sin menosprecio alguno, claro está, de las divisiones clásicas). Finalmente, en su tercer uso, dialéctica remitiría a las cosmovisiones o concepciones del mundo.

El enfoque interdisciplinar, totalizador, coincidiría con lo señalado ya en 1972 por D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers y W. W. Behrens. El ser humano, sostenían los autores, se enfrenta cada vez con mayor frecuencia con una serie de problemas interrelacionados, como el deterioro del medio ambiente o la incontrolable expansión urbana, que ellos agrupaban bajo la denominación de “la problemática”. Las interrelaciones entre los diversos componentes son tales que parece imposible, e improcedente gnoseológicamente, separar de la maraña de “la problemática” algunas de las cuestiones para tratarla aisladamente. De tal modo que, afirman, nuestros métodos habituales de análisis, “nuestros enfoques, nuestras políticas y estructuras gubernamentales fracasan cuando se enfrentan a situaciones tan complejas”. Esta visión integradora tiene incluso precedentes insospechados; por ejemplo, entre miembros del positivista Círculo de Viena. Estaba, pues, Sacristán en este punto en buena compañía.

Sacristán trató el tema de las cosmovisiones en varios de sus trabajos. Así, en el prólogo al *Anti-Dühring*. Una concepción del mundo, señalaba, no es un saber idéntico al de una ciencia positiva. Se puede caracterizar como una “serie de *principios* que dan razón de la *conducta* de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito”. Estos principios o creencias pueden ser inconscientes en el individuo que obra, estando, sin embargo, explicitados parcial o totalmente en la cultura de la sociedad en la que éste individuo vive. Las cosmovisiones o concepciones del mundo constan de dos partes interrelacionadas: la contemplativa o teórica y la práctica o sistema de juicios de valor. De la consideración teórica de que “el hombre es una naturaleza herida”, el ejemplo es del propio Sacristán, se pasa “de forma bastante natural” a la regla práctica que postula someterse a la autoridad. La existencia de una forma explícita de determinada cosmovisión no permite, sin más añadidos, averiguar “cuál es la concepción del mundo realmente activa en esa sociedad”. Detrás de la cosmovisión subyacente a los Derechos del Hombre ha habido históricamente, en diversas realidades sociales, otras creencias efectivas, menos legitimadas y mucho menos universales.

¿Existía entonces alguna relación, y de qué tipo, entre estas cosmovisiones y las ciencias positivas? Limitándose a los aspectos de contenido teórico, Sacristán señalaba: 1) Las concepciones del mundo, en la tradición greco-romana, presentaban unas puntas muy conscientes de credo religioso o de sistema filosófico, forma esta última muy característica de la mayoría de ellas hasta el siglo XIX. De hecho, la filosofía sistemática surgió en oposición a las creencias y cosmovisiones religiosas. 2) Esta filosofía vio cómo le eran arrebatados, uno tras otro, sus campos de reflexión por las ciencias positivas, y ha pretendido salvar su sustantividad “en un repertorio de supuestas verdades superiores a las de toda ciencia”. Más aún, en algunos casos -Hegel, Platón- esta filosofía, que nunca ha pecado por modestia, ha tenido como pretensión dar de sí, por puro razonamiento teórico, el mismo contenido de las ciencias positivas. 3) Como en el caso de los credos religiosos, las concepciones del mundo de inspiración filosófica en sentido sistemático quieren “ser un saber, conocimiento real del mundo, con la misma positividad que el de la ciencia”. Para Sacristán, el fracaso de estos intentos es obvio a partir del siglo XIX, por la definitiva y consciente constitución del conocimiento científico en la Edad Moderna. Este tipo de saber presenta dos características definitorias ausentes en las cosmovisiones: a) la intersubjetividad: todas las personas adecuadamente preparadas lo entienden del mismo modo o muy similar, b) su capacidad predictiva, aunque sea a costa de una tremenda “artificialidad” de sus construcciones e instrumentos teóricos. De lo que infiere que,

dado que las afirmaciones de la vieja filosofía sistemática, de los viejos dogmas religiosos y de las concepciones del mundo tradicionales carecen de estos rasgos, y como estas notas, intersubjetividad, capacidad predictiva, del conocimiento positivo dan a los seres humanos “una seguridad y rendimiento considerables”, el conocimiento que los posee desplaza, en cuanto a conocimiento de las cosas del mundo, al pensamiento especulativo de la filosofía tradicional, pensamiento más vago, menos operativo, muchos menos controlable. Las dificultades señaladas son, por otra parte, insalvables dado que toda concepción del mundo contiene afirmaciones no resolubles por los métodos decisorios del conocimiento positivo: la existencia e inexistencia de Dios, la finitud o infinitud del Universo, o el sentido o la falta de sentido de estas mismas afirmaciones. Estos enunciados, señala Sacristán, nunca podrán ser objeto de demostración ni de prueba empírica.

Empero, el conocimiento positivo no podía fundamentar enteramente pero sí abonar una determinada concepción del mundo más que otra. Sin duda, una cosa es abonar, hacer plausible si se quiere, y otra, muy distinta, probar en sentido positivo. La aceptación de la teoría darwiniana de la evolución no parece abonar una interpretación literal de la creencia cristiana de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. ¿Prueba su falsedad? No, simplemente la hace poco plausible. Las concepciones del mundo, que tomen la ciencia como cuerpo básico de conocimiento real, se encuentran, a la vez, por delante y por detrás de la investigación positiva: por detrás, intentando construir la cosmovisión de acuerdo con los resultados de la investigación positiva; por delante, inspirando o motivando la investigación positiva misma. Si la concepción que inspirase la investigación psicológica fuera antropológicamente dualista, cómo explicar entonces el interés de la psicología por cuestiones de orden fisiológico. ¿No presupone ese interés otra forma de concebir las relaciones entre mente y cuerpo? De lo anterior, infería Sacristán una sugerente crítica al intento de “pureza científica” que puede presidir, y de hecho preside, algunas comunidades de investigadores: si los científicos se mecen en la impura ilusión de actuar de forma independiente de toda cosmovisión, corren entonces el riesgo de someterse, inconscientemente si se quiere, a la concepción del mundo vigente en la sociedad en que ellos viven, porque no hay comunidad humana sin cosmovisiones y no hay científico que pueda vivir totalmente ajeno a su entorno socio-cultural.

Algo más tarde, en su comentario sobre *El asalto a la razón* (1983: 51), Sacristán apuntó una convincente rectificación terminológica: tiene que existir, señalaba, una ajustada mediación entre la consciencia de la realidad tal como ésta se presenta a la luz del conocimiento de cada época, la consciencia del juicio valorativo que nos merezca esa realidad “y una consciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo) teóricas”. Si la expresión ha arraigado, podíamos seguir llamando a la consciencia de esa mediación “concepción del mundo”, pero acaso, proseguía, fuera conveniente “terminar incluso en el léxico con el lastre especulativo romántico”. Siguiendo la forma de decir de algunos historiadores de la ciencia, Sacristán propondrá otros términos menos ambiciosos: visión previa, hipótesis generales, etc.

No hay, empero, renuncia de la finalidad: el ideal dialéctico, en esta acepción del término que se está discutiendo, no es contradictorio con la aspiración a una cosmovisión -o hipótesis general, visión previa o paradigma, si se prefiere- que recomponga, en la medida de sus fuerzas teóricas, las piezas del mosaico aportadas por el conocimiento positivo -u otros saberes pre-teóricos y artísticos-, sabedores de que esa recomposición no es definitiva, ni está ni puede estar absolutamente justificada, ni goza del atributo de la certeza ni el de la exactitud sin tacha, sino que, por el contrario, es revisable e imperfecta y su sino sería, más bien, el de un hacerse y rehacerse permanentemente. Penélope teje sobre el viaje interminable de un Ulises activo.

Sin olvidar riesgos. En este hacer creativo podemos dar no ya sólo saltos en el mortal vacío sino desplazarnos en arriesgados viajes. El mismo Sacristán los señaló. Comentando *Ecodynamics. A New Theory of Societal Evolution* de Boulding (Sacristán 1984: 432-452) observaba que intentando esbozar “un esquema del universo entero, y particularmente de la tenue parte del mundo que constituye el medio temporal y espacial de la especie humana”, se usaban metáforas de alto riesgo cognoscitivo como la de sostener que el automóvil es tan especie como el caballo, o que los artefactos humanos entran en relaciones ecológicas entre ellos y con artefactos biológicos, por no recordar el marco ecológico general que permite hablar de “poblaciones de palabras” o “de la energía como poblaciones de ergios”. No hay duda, pues,

de los riesgos especulativos, presentes incluso en tradiciones tan poco sistemáticas como la analítica, sobre todo si concebimos estas cosmovisiones *more geometrico* o si les otorgamos el atributo de la eternidad. Vistas, por el contrario, como aspiración no realizable en todos sus nodos, como “Idea de la Razón” en sentido kantiano, pueden desempeñar un papel positivo en el desarrollo del saber y, especialmente, constituir una ayuda decisiva para la que seguramente es una cuestión a la que seguimos estando obligados: intentar saber a qué atenernos.

Finalmente, en opinión de Sacristán, el rechazo de la afirmación clásica de la epistemología tradicional de que no había ciencia sino de lo universal, de que el individuo no era ni podía ser objeto de tratamiento científico, tenía ya un motivo en la noción de *explicatio* de Spinoza. De hecho, recordaba Sacristán, el término hegeliano *Entwicklung* tenía la motivación de traducir el término latino del filósofo autor de la *Ética*. Además, y especialmente, era piedra de toque en la filosofía de Leibniz: la tesis leibziana de la existencia de una *noción completa* de substancia singular era, en opinión de Sacristán, “la expresión más cargada de este tipo de teoría del conocimiento que vive de la pasión por la inteligibilidad de lo singular concreto”.

Este programa gnoseológico del conocimiento de los singulares irrumpió destacadamente en el campo de las ciencias sociales. Sacristán narra así su historia: la lucha contra la Revolución francesa, contra su tendencia codificadora y su visión universalista e igualitaria del derecho fue lo que motivó la primera disputa del método en ciencias sociales en el área del derecho: frente al racionalismo ilustrado, neto antirracionalismo; frente al universalismo, particularismo; frente al igualitarismo, jerarquización. Todo ello podía ser englobado, desde el punto de vista de la historia cultural europea, en lo que solemos llamar “romanticismo”. Para él, el romanticismo había sido una corriente cultural con dos alas: una, de tipo revolucionario exaltado, y otra sumamente reaccionaria en sentido estricto, es decir, de reacción contra la Revolución Francesa y contra la Ilustración y apuesta por una vuelta a los valores medievales. En los dos grandes países de la reacción antinapoleónica -Prusia y Gran Bretaña-, el romanticismo fue casi siempre, con muy pequeñas excepciones -Heine, en Alemania, o Shelley, en Gran Bretaña- posición extrema de derecha, romanticismo conscientemente medievalizante. Pero era en esos dos países, y en el ámbito romántico, donde había nacido: a ella se podía atribuir con justicia el mérito de haber suscitado “la disputa del método”.

Así, pues, el tercer uso de dialéctica remitía al rechazo de la afirmación clásica en la epistemología tradicional de que no había ciencia sino de lo universal, de que el individuo no era ni puede ser objeto de tratamiento científico. En sus clases de metodología de las ciencias de 1984-1985 daba Sacristán el siguiente ejemplo: si realmente uno lo que se proponía era conocer íntima, intuitiva, estéticamente, un determinado objeto como un viejo péndulo que conservábamos en casa de nuestra abuela, sin duda no se podía satisfacer nuestra curiosidad meramente en base a las leyes físicas del péndulo, entre otras cosas porque esas leyes no servían para todo péndulo, y además no representaban a ninguno de ellos en particular: no existe péndulo alguno que tenga toda la masa concentrada en un único punto, como postula el modelo ideal. Pues bien, para toda la escuela histórica por un lado, y para Marx en paralelo con ella, ocurría, en opinión de Sacristán, que el objeto de conocimiento era muy similar al péndulo de la casa de nuestro familiar: su interés es el conocimiento individualizado de ciertos momentos históricos, con la diferencia, en el caso del Marx maduro, que éste tenía perfectamente asumido que para su investigación necesita la economía clásica y también ciencias como las matemáticas y el conocimiento positivo de disciplinas naturales que, de forma limitadora, operan en el subsuelo de la investigación económica. A diferencia de la escuela histórica, Marx tenía asimilada la necesidad metodológica del trabajo teórico puro pero su finalidad epistémica era afín: la comprensión de presentes históricos o de momentos concretos y definidos de nuestro pasado histórico. En el caso de la obra principal de Marx, en el caso de *El Capital*, la comprensión del capitalismo.

Según lo anterior, dialéctico sería un adjetivo aplicable a un producto intelectual caracterizable por varios rasgos, principalmente su globalidad y su totalidad, el carácter endógeno de la explicación, que implica, en mayor o menor medida, un punto de vista histórico dado que no existen objetos sociales atemporales. Podremos decir entonces que una teoría será más o menos dialéctica en la medida en que sea más o menos englobante, más o menos autoexplicable, y más o menos histórica.

Para la construcción de estos productos históricos, englobantes, endógenos, para la aprehensión dialéctica y revisable de estas singularidades, un estilo intelectual atento a los

conflictos o contraposiciones ocultas, que no olvide las propiedades emergentes de los sistemas, que una rigurosamente los saberes positivos dispersos y que no renuncie a cosmovisiones documentadas, en un excelente plan de trabajo -si se prefiere, un magnífico programa de investigación-, “un *Studium generale* y hasta un vivir general para todos los días de la semana” (Sacristán 1985a: 49). Por ello, la dialéctica no sólo es una aspiración teórica sino una razonable finalidad para la práctica humana. Brecht lo expresó así:

Con paso firme se pasea hoy la injusticia  
Los opresores se disponen a dominar otros diez mil años más  
La violencia garantiza: “Todo seguirá igual.”  
No se oye otra voz que la de los dominadores  
y en el mercado grita la explotación: “Ahora es cuando empiezo”  
Y entre los oprimidos, muchos dicen ahora:  
”Jamás se logrará lo que queremos”.

Quien aún esté vivo no diga “jamás”.  
Lo firme no es firme  
Todo no seguirá igual  
Cuando hayan hablado los que dominan,  
hablarán los dominados  
¿Quién puede atreverse a decir “jamás”?  
¿De quién depende que siga la opresión? De nosotros.  
¿De quién que se acabe? De nosotros también  
¡Que se levante aquel que está abatido!  
¡Aquel que está perdido, que combata!  
¿Quién podrá contener al que conoce su condición?  
Pues los vencidos de hoy son los vencedores de mañana  
y el jamás se convierte en hoy mismo.

Sea así, pues, para las mujeres y los hombres futuros; o, como mínimo, para su fracción amable.

## Referencias bibliográficas

Barret, S.M.,ed. (1975), *Gerónimo. Historia de su vida*, Barcelona, Grijalbo. Traducido y anotado por Manuel Sacristán.

Bunge, Mario (1981), *Materialismo y ciencia*. Barcelona, Ariel.

Capella, Juan-Ramón (2005): *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid, Trotta.

Castellet, Josep M<sup>a</sup> (2006): "Manuel Sacristán, jove". En: Juncosa, X: *Integral Sacristán, op. cit.*

Ceballos, Álvaro (2006), "La formación literaria de Manuel Sacristán". *Ibíd.*

Domènech, Antoni (2005), "Recuerdo de Manuel Sacristán, veinte años después". *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 67-69.

Domingo Curto, A. (1999): "La biblioteca de juventud de Manuel Sacristán". En: *30 años después. Acerca del opúsculo de M. Sacristán "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores"*. Barcelona, Ediciones Universitarias de Barcelona, pp. 43-51.

Elster, Jon (1991), *Una introducción a Karl Marx*. Madrid, Siglo XXI.

Fernández Buey, F. (1989), "El clasicismo de Manuel Sacristán". *Un Ángel más*, nº 5, pp. 57-66.

- (1995): "Presentación": Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger, op. cit.*

García Borrón, J-C (1987): "La posición filosófica de M. Sacristán, desde sus años de formación", *mientras tanto*, nº 30-31, pp. 41-56.

Harich, Wolfgang (1975), *¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma*, Barcelona, Materiales (traducción de Gustau Muñoz; presentación Manuel Sacristán).

Havemann, Robert (1995), *Dialéctica sin dogma*. Barcelona, Ediciones Ariel.

Holton, Gerad (1982), *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*. Madrid, Alianza Universidad.

Juncosa, Xavier (2006): *Integral Sacristán*. Barcelona, Montesinos (en prensa).

López Arnal, S. y de la Fuente, P. (1996): *Acerca de M. Sacristán*, Barcelona, Destino.

Lledó, Emilio (2006). Escritos de presentación de "Sacristán filósofo": Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, Barcelona, Montesinos (en prensa).

Muguerza, Javier (1987): "Manuel Sacristán en el recuerdo", *mientras tanto* nº 30-31, pp. 101-107.

Novack, George (1976), *Introducción a la lógica dialéctica*. Bogotá, Editorial Pluma.

Perrotini, Ignacio (2005): "Manuel Sacristán, su impronta en México". *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 67-69.

Rubbia, Carlo (1989), *El dilema nuclear*, Crítica, Barcelona.

- Sacristán, Manuel (1983): *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona, Icaria.



- (1984), *Papeles de filosofía*. Barcelona, Icaria.
  - (1985a), *Intervenciones políticas*. Barcelona, Icaria.
  - (1985b), *Lecturas*. Barcelona, Icaria
  - (1987), *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona, Icaria (ed. Juan-Ramón Capella).
  - (1995), *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, Crítica.
  - (2003). *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, Barcelona, El Viejo Topo. Edición de Salvador López Arnal (presentación de Jorge Riechmann; epílogo de Enric Tello).
  - (2004), *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Barcelona, El Viejo Topo. Edición de Salvador López Arnal
  - (2005), *Seis conferencias. Sobre tradición marxista y los nuevos problemas*. Barcelona, El Viejo Topo. Presentación de F. Fernández Buey; epílogo: M. Monereo. Edición de Salvador López Arnal
  - (2006a). *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid, Trotta (en prensa). Edición de Albert Domingo Curto.
  - (2006b), *Sobre dialéctica*. Barcelona, Montesinos (en prensa). Presentación: Miguel Candel, epílogo: Félix Ovejero. Edición de Salvador López Arnal
  - (2006c), *Escritos de sociología y política de la ciencia*. Barcelona, El Viejo Topo (en prensa). Presentación de Guillermo Lusa y epílogo de Joan Benach y Carles Muntaner. Edición de Salvador López Arnal
- Sempere, Joaquim (1976): "Notes personals sobre Manuel Sacristán i la seva labor socràtica", *Nous Horitzons*, nº 32, pp. 57-60.
- Tello, Enric (2003). "Leer Manuel Sacristán en el crisol de un nuevo comienzo". Epílogo de: Sacristán, Manuel: *M.A.R.X. , op. cit.*
- (2005): "¿Fue Sacristán el primer marxista ecológico post-estalinista?". *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 75-77.
- Vega, Luis (2005): "El lugar de Sacristán en los estudios de lógica en España". En: López Arnal, S y otros (eds), *Donde no habita el olvido*. Barcelona, Montesinos, pp. 19-49.
- Woods, Alan y Grant, Ted (1995), *Razón y Revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*. Madrid, Fundación Federico Engels.