
Carlos A. Prego*

*La contribución teórica
de MANUEL SACRISTÁN***

Introducción

El material tomado en cuenta para la elaboración de nuestro ensayo consta principalmente de 16 artículos (véase bibliografía al final) escritos a lo largo de los 19 años, entre abril de 1964 y mediados de 1983, más una entrevista. A excepción de dos artículos recientes y de la breve presentación del libro de Zeleny sobre la lógica de *El capital* que Sacristán tradujera, se encuentran todos reunidos en los dos primeros volúmenes (diez en el primero, *Sobre Marx y marxismo*, y tres en el segundo, *Papeles de filosofía*) de la serie de cuatro que la editorial Icaria proyectara dedicar a su obra (Barcelona, 1983 y 1984, respectivamente).¹ Primer peldaño obligado de nuestra reflexión es el título general de la recopilación: *Panfletos y materiales*. “Lo que en el movimiento obrero de tradición marxista se llama o se llamaba un material” —dirá en el

* Prof. adscrito al Centro de Estudios Básicos en Teoría Social de la FCPyS-UNAM.

** El presente trabajo recoge el texto de la conferencia pronunciada en el ciclo “Marxismo y filosofía: homenaje a Manuel Sacristán”, organizado por el Centro de Estudios Básicos en Teoría Social al cumplirse tres meses de la muerte del distinguido filósofo español, acaecida en Barcelona el 27 de agosto de 1985. Dicho Centro tuvo el honor de contarle entre sus miembros durante el año académico que permaneció en México como profesor visitante de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, entre octubre de 1982 y septiembre de 1983. En época muy reciente ha aparecido un valioso conjunto de trabajos acerca de los más diversos aspectos de su vida y obra, en un número monográfico de la revista que él fundara y dirigiera (ver bibliografía al final). Se remite muy especialmente a dicha publicación a todos aquellos interesados en profundizar en las facetas de su pensamiento y de su acción.

¹ Posteriormente aparecieron los dos volúmenes restantes: *Lecturas e intervenciones políticas* (1985), así como *Sobre ecologismo, pacifismo y política alternativa* (1987).

prólogo, fechado en México en enero de 1983— “es un escrito destinado a ser utilizado en el curso de una discusión determinada”. “Materiales son casi todos los artículos y cursillos y casi todas las conferencias en que he trabajado durante muchos años”. [1983-a, p. 7].²

La causa esencial que subyace en esta condición singular de su obra puede enunciarse sumariísimamente: miembro del comité central del Partido Comunista Español en la ilegalidad durante 15 años (1956-70), diez de ellos en el propio comité ejecutivo. La significación concreta de tal situación en la vida del autor surge con transparencia en su personal valoración retrospectiva, donde media ya la distancia del tiempo:

Algo que se pudiera escribir en uno o dos días fue mi fórmula literaria para aquel tipo de vida que yo hacía. . . Las dos únicas veces en que escribí largo tuve que suspender la actividad militante. Fue cuando redacté mi tesis doctoral y cuando escribí el manual de lógica. Las dos veces quedó claro que era imposible escribir un texto largo y llevar a cabo diariamente trabajo conspirativo. Y ganarme la vida, además. Creo que veo claramente las limitaciones de lo que he escrito, que siempre ha sido con urgencia. Conociendo mi situación, meditaba los asuntos muy detalladamente antes de sentarme a escribir, pero luego escribía todo de una sentada, por miedo de no poder acabar lo empezado si me interrumpía. . . Fue, al fin y al cabo, una solución que me permitió intervenir bastante, a pesar de lo difícil de mi situación, en la discusión teórica y política en España, legal e ilegalmente. [1984-c, pp. 98 y 99].

Y concluye con la determinación característica de su férrea voluntad: “cuando repaso la vida que he llevado, me parece que es natural que procediera así; y seguramente si tuviera que volver a empezar, lo haría del mismo modo” (*ibid.*, p. 99).

La importancia de tal contextualización para nuestra tarea no debiera reducirse en cuanto da razón para matizar su orientación al menos en dos sentidos: por un lado, para mostrar cómo se perfila la consistencia y complejidad internas de una obra que vista desde un ángulo formal pareciera revestir un aspecto predominantemente fragmentario y aun circunstancial; por otro, para encarar desde un comienzo la comprensión de cómo es el suyo, aun con toda la sutileza analítica que seamos capaces de reconocerle y que sin duda justifica, un marxismo racional pero no académico, un marxismo que reconoce su eje en la acción, en la política y que busca maximizar la comprensión racional de la misma, de cara a la realización de unos objetivos históricos explícitamente asumidos e irrenunciables.

² Todas las obras citadas de Manuel Sacristán están referidas al año en que fueron escritas. Para saber el título de la obra ver al final de este artículo la parte de *Obras citadas de M. Sacristán*.

Ciencia y concepción del mundo

Al entrar en materia creemos que es necesario partir de una idea más o menos clara de nuestro cometido. No buscaremos ingresar combativamente en la liza de las interpretaciones contemporáneas acerca de la naturaleza del marxismo o de su científicidad, aunque muchas de las ideas que aquí recuperemos pudieren efectivamente —como lo creemos— resultar fecundas para enriquecer y aun iluminar dicho debate; tampoco se trata de una labor estrictamente exegética. Lo que intentamos es recordar al maestro, a quien tuvimos el privilegio de contar entre nosotros, primero por unas semanas, allá a fines de 1981, y luego por todo un año en el periodo 1982-1983. Y lo queremos recordar ofreciendo una sencilla reconstrucción de su pensamiento en uno de los ámbitos centrales de su reflexión, que podríamos plantear —en forma tal vez un tanto azarosa— como el problema de la auto-conciencia teórica del marxismo. En qué medida se encuentra el punto bien representado por el título de nuestro ensayo es algo desde ya abierto a la discusión, si bien se trata de una distinción de larga —aunque nada unívoca— prosapia en el pensamiento moderno. El marxismo: ¿ciencia o filosofía? Pero habrá quizá que preguntarse todavía: ¿se tratará en verdad de una clasificación exhaustiva, una efectiva dicotomía? ¿No será menester introducir un *tertium quid*, sea ideología, concepción del mundo, o quizás programa político? Lo sugerido hasta aquí no constituye sino paráfrasis elemental de los términos en que viene planteado inicialmente el problema en la primera intervención teórica de Sacristán: el célebre prólogo al *Anti-Dühring*, de Engels, una pieza ya clásica en el marxismo español que aun hoy es frecuentemente citada como punto de referencia de muchas reflexiones y desarrollos. Estamos en los primeros meses de 1964, un año antes de que viera la luz el archi-polémico althusseriano *Lire le Capital*, y cinco antes también de *II marxismo e Hegel*, de Colletti, por definir algunos puntos centrales de referencia temporales en el desarrollo de una problemática que aunque heterogénea presenta puntos de confrontación de indudable importancia. Lo que encontramos en este texto es un conjunto de ideas que, si bien —como se verá— sujetas a modificación y articulación creciente, configuran una perspectiva global estable y duradera.

El primer elemento del cuadro que queremos destacar en esta esquemática presentación es una estimación de la distinción entre ciencia y filosofía desde un talante básicamente criticista. Ante todo, una noción muy general de ciencia:

Este es un conocimiento que se caracteriza formalmente por su intersubjetividad, y prácticamente por su capacidad de posibilitar previsiones exactas, aunque sea —cada vez más— a costa de construir y manejar conceptos sumamente artificiales . . .

Y como esos rasgos dan al hombre una seguridad y un rendimiento considerable, el conocimiento que los posee —el científico-positivo— va destronando, como conocimiento de las cosas del mundo, al pensamiento, mucho más vago y mucho menos operativo, de la filosofía sistemática tradicional [1964, pp. XI-XII; también en 1983-a, pp. 30-31].

Esta idea se completa con una conceptualización formal, metodológicamente constituida, a partir de un principio que es a su vez de una naturaleza metateórica.

La ciencia positiva realiza el principio del materialismo a través de una metodología analítico-reductiva. Su eliminación de factores irracionales en la explicación del mundo procede a través de una reducción analítica de las formaciones complejas y cualitativamente determinadas a factores menos complejos (en algún sentido a precisar en cada caso) y más homogéneos cualitativamente, con tendencia a una reducción tan extrema que el aspecto cualitativo pierda toda relevancia. [1964, p. XV; también en 1983-a, p. 35].

Y en relación al otro término de la distinción:

La filosofía sistemática, la filosofía como sistema, se vio arrebatar un campo temático tras otro por las ciencias positivas, y acabó por intentar salvar su sustantividad en un repertorio de supuestas verdades superiores a las de toda ciencia. En los casos más ambiciosos —los de Platón o Hegel, por ejemplo—, la filosofía sistemática presenta más o menos abiertamente la pretensión de dar de sí por razonamiento el contenido de las ciencias positivas. [1964, p. XI; también en 1983-a, pp. 29-30].

Por ello, y precisamente en nombre de aquel principio metateórico esencial subyacente al conocimiento científico —el materialismo—, es perentorio evitar cualquier “riesgo de una confusión de los niveles positivos y filosóficos” (*Ibid.*, p. XIV). Hay que consumir “la recusación de toda la filosofía sistemática: no hay conocimiento ‘aparte’, por encima del positivo. Recordando una célebre frase de Kant, tampoco para el marxismo hay filosofía, sino filosofar”. (*Idem.*, cf. su 1968-b, p. 357).

Por otra parte, un espacio significativo es reservado a la noción de “concepción del mundo”.

Una concepción del mundo no es un saber, no es conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva. Es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito. . .

. . . Contiene por lo común un conjunto de afirmaciones acerca de la naturaleza del mundo físico y de la vida, así como un código de estimaciones de la conducta. La parte contemplativa o teórica de la concepción del mundo está íntimamente relacionada con la parte práctica, con el código o sistema de juicios de valor, a través de cuestiones como la del sentido de la vida humana y de la muerte, la existencia o inexistencia de un principio ideal o espiritual que sea causa del mundo, etcétera [1964, p. X; también 1983-a, p.28]

Ahora bien, ¿qué relación existe entre filosofía y concepción del mundo? Por supuesto ninguna constituye por referencia al conocimiento positivo un verdadero saber. Pero lo más relevante es indagar nexos más orgánicos.

Por ahora, las concepciones del mundo suelen presentarse, “en las culturas de tradición greco-romana”, bajo formas características: por ejemplo, como “credo religioso-moral”, o una segunda, que es la que aquí nos interesa, la de “sistema filosófico”. Por otra parte, es interesante acotar aquí cómo, en un trabajo un poco posterior (“Al pie del Sinaí romántico”, 1967), se completará este nexo con uno muy preciso de sentido inverso: habrá una época en la historia de las ideas, la del romanticismo, donde será justamente uno de los rasgos característicos del pensamiento filosófico el constituirse bajo esta modalidad particular: “el filósofo romántico ha inventado la filosofía como ‘concepción del mundo’, como sucedáneo de la limitada y clara certeza científica, y de la infinita y oscura seguridad religiosa” (*Ibid.*, p. 342). Pero en tal afirmación va implicada, como es notorio, una acentuación crítica respecto a la noción que se aleja de la elaboración actual.

Retornando a nuestro punto diremos que la posición básica se afirma a partir de una clásica —aunque no unívoca proposición de la obra engelsiana: el nuevo materialismo “no es una filosofía, sino una simple concepción del mundo, que tiene que sostenerse y actuarse no en una sustantiva ciencia de la ciencia sino en las ciencias reales” (*Ibid.*, p. XIV). Sin que ello implique dejar de reconocer —prosigue Sacristán— que “la concepción del mundo contiene esencialmente afirmaciones sobre cuestiones (precisamente) *no* resolubles por los métodos decisorios del conocimiento positivo” (subrayado nuestro).

Pero otro rasgo no secundario a considerar será que se trate de “una concepción del mundo *explícita*” (subrayado nuestro), desde el momento en que esté movida, como es constitutivo del marxismo, “por la aspiración a terminar con la obnubilación de la conciencia, con la presencia en la conducta humana de factores no reconocidos o idealizados”. (*Ibid.*, XIII-XIV).

¿En qué consiste, pues, la concepción marxista? Poco habrá que añadir a la formulación de partida: “el primer principio de la concepción mar-

xista del mundo —el materialismo— es en sustancia el enunciado, a nivel filosófico explícito, del postulado imanentista: el mundo debe explicarse por sí mismo”. (*Ibid.*, p. XV).

El segundo elemento —“el principio de la dialéctica”— es el que aquí nos interesa más, por ser precisamente el que, a nivel *puntual* (y no ya en la organicidad de la visión de conjunto), representa mejor el momento de diferenciación respecto a las otras dos elaboraciones alternativas que se están procesando paralelamente y a las que ya hemos hecho referencia al comienzo (Althusser y Colletti).

Presentemos lacónicamente, para iluminar de una vez el terreno, la tesis central: “el campo o ámbito de relevancia del pensamiento dialéctico es precisamente el de las totalidades concretas. Hegel ha expresado en su lenguaje poético esta motivación al decir que la verdad es el todo” (*Ibid.*, p. XVII), y también a través de la idea paradójica del “universal concreto” (*Ibid.*, p. XXII).

De tal modo, el principio dialéctico “se inspira no tanto en el hacer científico-positivo cuanto en las limitaciones del mismo”. (*Ibid.*, p. XV), ya que con él

se pierde una parte de lo concreto: precisamente la parte decisiva para la individualización de los objetos. Esto es así no por alguna limitación accidental, sino por el presupuesto definidor de la metodología analítico-reductiva, que no responde más que al principio materialista de explicación de toda formación compleja, cualitativamente distinta, por unos mismo factores naturales más o menos homogéneos. [1964, p. XVI; también en 1983-a, p. 37].

En cambio,

la concepción del mundo tiene por fuerza que dar de sí una determinada comprensión de las totalidades concretas. Pues la práctica humana se enfrenta no sólo con la necesidad de penetrar analítico-reductivamente en la realidad, sino también con la de tratar y entender las concreciones reales, aquello que la ciencia positiva no puede recoger. [1964, p. XVII; también en 1983-a, p. 37].

En palabras de Lenin, “el alma del marxismo”, es decir, “el análisis concreto de la situación concreta”, pero donde — ¡cuidado!— “la palabra ‘análisis’ no tiene el mismo sentido que en la ciencia positiva” (*Idem.*).

“Con esto parece quedar claro cuál es el nivel o el universo de discurso en el cual tiene realmente sentido hablar de pensamiento o análisis dialéctico: es al nivel de la comprensión de las concreciones o totalidades”: las individualidades humanas, las particulares formaciones sociales, las coyunturas históricas. . .

Una tal *recuperación de lo concreto*, será labor propia de una dialéctica *materialista*, entonces, precisamente en la medida en que no pretenda

hacer intervenir más datos que los materialistas del análisis reductivo, sin concebir las cualidades que pierde el análisis reductivo como entidades que haya que añadir a los datos, sino como resultado nuevo de la estructuración de éstos en la formación individual o concreta, en los “todos naturales”. [1964, p. XVII; también en 1983-a, p. 37].

Vamos a dejar aquí de lado la subsiguiente crítica de la forma inconsistente que asume la dialéctica en el *Anti-Dühring*, basada medularmente en la incapacidad engelsiana para concebir el propio trabajo intelectual como práctica en lugar de construcciones estáticas; y pasaremos también por encima de las referencias críticas al positivismo, justo porque nos queda aún pendiente tarea de más peso. Nos quedaremos sólo, para acabar el texto, con su representación más condensada: “el marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunistas” (*Ibid.*, p. XXVI).

La ideología y el problema de la práctica

La confrontación crítica, en 1967, con el marxismo filosófico de G. Lukács permite a Manuel Sacristán profundizar algunas de las ideas ya planteadas, llegando a la elaboración de alguna noción nueva. Lo que da en llamar el “panideologismo” de Lukács (su obra de referencia aquí es *El asalto a la razón*) representa a sus ojos uno de los vicios más característicos de cierta aproximación filosófica al marxismo. Se trata de una priorización tal de las cuestiones y aspectos ideológicos que le conduce a un difuso estado de ánimo anti-cientificista, llegando a una verdadera hostilidad hacia enteros ámbitos de la investigación, como la semántica o la lógica misma, convertida en “ideología formalista”; en el extremo conceptual, se trata de rechazar como “ideología apologética. . . , toda disciplina teórica especializada que no incluye explícitamente una concepción del mundo”; pero, en este sentido, “apunta inconscientemente a la recusación de la teoría científica positiva como tal” (*Ibid.*, p. 22).³

En el prólogo al *Anti-Dühring* aparecía muy claramente enunciado,

³ A la vista del fuerte acento crítico que tiene todo este texto respecto a la filosofía lukacsiana, sería injusto de nuestra parte no dejar constancia del gran respeto con que Sacristán, pese a todo su distanciamiento, habló siempre del filósofo húngaro, ante todo por la enorme fuerza moral que le reconocía. Sirva de muestra el siguiente párrafo: “Lukács ha realizado más que el mismo Aristóteles la divisa de ser como arqueros que tienden a un blanco. Ha sido una vida planificada, y su moral la moral del plan”. (En su 1983-a, p. 230).

desde el comienzo, un rasgo constitutivo de toda concepción del mundo sobre el que habrá que volver precisamente ahora: su carácter polimorfo o heteróclito, en cuanto síntesis de un conjunto de afirmaciones sustantivas y un código de estimaciones o reglas de conducta. Esta era, por lo demás, su razón de ser pragmática: “dar cuenta” del comportamiento de un individuo o de un grupo dados. Ahora bien, el punto amerita sin duda una mayor reflexión, justamente porque esa heterogeneidad interna supone una articulación que corre siempre el riesgo de ser confundida y trastocada. Y es eso precisamente lo que sucede en esos “pseudo-sistemas de corte romántico” que constituyen la concepción del mundo *en el sentido tradicional de esa expresión*:

La concepción del mundo propiamente dicha, pseudoteoría mezclada con valoraciones y finalidades, cumple esa función mediadora con engañosa eficacia: su vaga naturaleza intelectual y su escaso rigor discursivo permiten transiciones, casi no sentidas por el sujeto, a través de las cuales van sumándose a los conocimientos positivos especulaciones valorativas que parecen conducir con necesidad lógica al programa, a la práctica. El único defecto de esa mediación es definitivo: consiste en que resulta científicamente insostenible y se hunde en cuanto que se le examina con los medios de la crítica epistemológica. [1967-c, p. 31; también en 1983-a, p. 111].

El punto tiene trascendencia indudable para el marxismo, pues no habrá pasado inadvertida su relación con un tópico medular: el problema de la fundamentación teórica de la práctica. La cuestión ya había aparecido en el texto de 1964, y explícitamente, a tenor de la tarea central de Engels en el *Anti-Dühring*: mostrar “cómo el fundamento del socialismo moderno no es la voluntad moralista, sino el conocimiento de la realidad” (p. IX). Y había sido allí abordada en su nivel más elemental: defendiendo intransigentemente la insostituibilidad del conocimiento científico y la necesidad de su optimización por parte de una concepción del mundo materialista. De lo que aquí se trata es de dar un paso más en la articulación de la propia posición: plantear el problema de la relación misma entre los elementos positivos y programáticos del discurso sintético. Pero esto supone ahora un cambio en el propio aparato conceptual, si es que en verdad se quiere ser consecuente con el reconocimiento de que

la conciencia crítica no puede ser albergada por la magnificencia sin cimientos de las “concepciones del mundo” estructuralmente románticas, de esos megalitos especulativos viciados por el paralogismo que no distingue entre el modo de validez de los conocimientos positivos y el de las estimaciones globales, entre la gran fuerza cohesiva de la teoría positiva y el arenoso barro que sólo ficticia-

mente uno los adobes de los grandes sistemas filosóficos. [1967-c, p. 30; también en 1983-a, p. 108].

Es en este punto donde aparece la innovación conceptual, pues de lo que se trata entonces es, sustancialmente, de evitar “la confusión de la noción de *programa* (propuesta crítica de objetivos y medios) con la de concepción del mundo (síntesis especulativa de incierta validez teórica con valoraciones pragmáticas no explícitas como tales)” (p. 31; subrayado nuestro).

Que el punto no es meramente, a los ojos de Sacristán, uno de refinamiento intelectual o filosófico, queda a la luz en vista del contenido de la crítica que por la misma época dirige a un pensamiento tan definidamente político como el de Gramsci, que pese a su indudable penetración “no pudo decidir nunca sino dentro del dilema ‘ideologismo —o— reformismo’”:

Gramsci no ve pues la posibilidad de que la mediación entre la fuerza social (la energía de la clase obrera) y la intervención revolucionaria sea de naturaleza científica, de la naturaleza del programa crítico; para él, la única mediación posible es una nueva ideología, la adopción por el marxismo de la forma cultural de las religiones y de los grandes sistemas de creencias, sintéticos y especulativos, de la tradición. [1967-b, p. 319; también en 1983-a, p. 80].

Retornando a nuestro punto previo, es en el enfrentamiento analítico con estos *deslizamientos* románticos donde se forjarán ciertos instrumentos críticos que aparecen profusamente a lo largo de su obra; entre éstos, pocos más presentes que el naturalismo, llamado a veces “lyssenkismo” (cf. el prólogo a A. Heller, p. 14, también en 1983-a, p. 258; o la entrevista, p. 115), y aun “falacia racionalista” (artículo sobre B. Russell, p. 172). Quizá una de las formas más didácticas de plantear las naturalistas confusiones de hechos y valores, componentes teóricos y programáticos, sea trayendo a colación, como lo hace Sacristán en el artículo que le dedica en 1968, aquel texto de Labriola (1899) que advierte contra el peligro de olvidar

que el socialismo no tiene fundamento real sino en las presentes condiciones de la sociedad capitalista, en lo que pueda *querer* y *hacer* el proletariado y el resto del pueblo dominado; el peligro, esto es, de que, por obra de los intelectuales, Marx se convierta en un mito, y que mientras ellos discurren de arriba a abajo y de abajo a arriba por toda la escala de la evolución, al final, en un congreso no muy remoto de compañeros, se ponga a votación el filosofema: el fundamento del socialismo se encuentra en las vibraciones del éter [1968-a, pp. 129-30; subrayado nuestro].

Sin embargo, en lo tocante a estas cuestiones de fundamentos entre juicios de realidad y de finalidad, existe asimismo lo que podríamos llamar un error simétrico del anterior, un *formalismo* caracterizable como de cuño neo-positivista y consistente en “confundir la noción de pensamiento científico, o incluso racional, con la de pensamiento teorizable en sentido fuerte, esto es, formalizable” (en el artículo dedicado a B. Russell, p. 162).

Si la falacia naturalista radicaba en dar alegremente por resuelta la relación de fundamentación entre conocimiento, valores y fines, el vicio formalista establece una censura insalvable entre tales elementos del discurso práctico racional al reconocer como única modalidad posible de argumentación la derivación estrictamente deductiva.

En sustancia da la impresión de que Russell, exclusivamente acostumbrado a la deductividad o teoría fuerte, o bien al análisis homogeneizador propio de la filosofía analítica —un análisis al que se podría llamar “horizontal”, sin desniveles en el universo del discurso—, no considera consecuentemente (pese a sus declaraciones) objeto de atención racional lo que pasa entre la “filosofía”, como dice, y la política, entre la ciencia y la práctica social. Hay en su pensamiento una reducción neopositivista de racionalidad a deductividad, una separación estricta de los varios planos reales aislados por abstracción. Esto pone a Russell muy lejos de su hostilizado marxismo, pues en la génesis de éste hay que situar ante todo la reflexión sobre esos intermundia que unen y separan las ciencias unas con y de otras y todas ellas con y de la práctica. [1970-a, pp. 172-73; también en 1983-a, p. 205].⁴

El conocimiento y el principio de la práctica

Casi nos aventuraríamos a afirmar que la comprensión del marxismo y su especificidad encuentra, para Sacristán, un cierto punto de *culminación* a través del pensamiento de Lenin.

En su ensayo escrito en ocasión del segundo centenario de su nacimiento, no se trata por cierto de ningún intento más o menos sofisticado de “disculpar” la rudeza del filosofar de Lenin, su abierto desprecio de la diferencia, ya que en filosofía “matiz es concepto” (p. 134); ni mucho menos de seguirlo en su crudo alegato anti-machista de 1908; por el contrario, el fino conocimiento que Sacristán posee de dicho período de la historia de las ideas justamente por su trascendencia para el desarrollo de la investigación y la comprensión meta-científica le llevaron a señalar

⁴ Sobre este aspecto, cfr. asimismo 1964, pp. XXV-XXVI; también en 1983-a, pp. 48-49.

desde el comienzo un equívoco de fondo, que es propiamente *de terreno* más aún que de posición: “la peculiaridad importante del ‘machismo’ no está en (el) terreno de la filosofía del conocimiento, sino en el de la teoría de la ciencia. . . Se trata de unas técnicas de análisis de los conceptos, del lenguaje de las teorías científicas. . . destinadas a poner de manifiesto la estructura y el funcionamiento interno de esos aparatos intelectuales. . . Esta problemática —insiste— no se refiere directamente al mundo. . . sino a ciertos *instrumentos* para el conocimiento del mundo” (pp. 137-38; subrayado nuestro).

La reflexión que aquí más nos interesa comienza con el pasaje de Lenin de la idea de *materialismo filosófico*, o materialismo a secas, basado en aquel abstractísimo concepto de materia, cuya “única propiedad” consiste en ser “realidad objetiva” (*Materialismo y empiriocriticismo*), a la noción muy determinada de “materialismo acabado”, que funda reflexiones de método tan exigentes como aquella célebre advertencia escrita en pleno fragor de 1917: “la sustitución de lo concreto por lo abstracto es uno de los pecados capitales, uno de los pecados más peligrosos que se pueden cometer en una revolución” (*A propósito de las consignas*). Dicha transición se verifica en un contexto muy definido: a la altura del encuentro de Lenin con Hegel, en el exilio (1914-15), tal como ha quedado registrado en sus famosos *Cuadernos filosóficos*.

Vemos resurgir aquí, en la reflexión de Sacristán, antiguas ideas esbozadas ya en su prólogo al *Anti-Dühring*: la dialéctica como captación de lo concreto.

El conocimiento de la totalidad concreta, de la integridad particular y singular de una situación, y no sólo su clasificación categorial, es de importancia decisiva para un revolucionario: su acción ha de ser coherente con el desarrollo histórico general, pero no se puede realizar sino en la concreta singularidad de una situación. La urgencia objetiva para el revolucionario de la elevación de la totalidad concreta a objeto más buscado del conocimiento explica el entusiasmo de Lenin al tropezar con la formulación filosófica del tema en los textos de Hegel. . . “¡Fórmula magnífica! ‘No solamente lo universal abstracto’, sino lo universal que encarna en sí la riqueza de lo particular, de lo singular (¡toda la riqueza de lo particular y de lo singular!). Très bien”. [1970-b, p. 162].

Resulta imprescindible decir enseguida que este “entusiasmo hegeliano” no significa en Lenin adhesión a variedad alguna de intuicionismo intelectual, pues este que podríamos llamar *principio de concreción* representa para él la aspiración, ideal o meta del conocimiento, “mientras que el principio instrumental, el principio de método en sentido estricto, [no es romántico sino] el de la abstracción y el análisis” (p. 164).

El hombre —dirá Lenin— no puede captar-reflejar-reproducir la naturaleza por entero en cuanto *todo*, en su “totalidad inmediata”; lo único que puede hacer es acercarse *eternamente* a ella, produciendo abstracciones, conceptos, leyes, un cuadro científico del universo (*idem.*).

Pero a este desarrollo le falta aún un completamiento sustancial, que podemos introducir aquí mediante recurso a una certera formulación de Labriola en torno a las *Tesis sobre Feuerbach*, retomada por Sacristán en su artículo de 1968, por la cual se presentaba al marxismo como un monismo (materialista) “corregido” por el principio de la praxis (1968-a, p. 131). Pues no otro es, junto al de la concreción, el segundo principio del “materialismo acabado” de Lenin.

Ahora bien, no se trata aquí de la práctica en cuanto criterio de *verificación* del conocimiento, sino de la reelaboración —aquí también— de la idea hegeliana de “actividad” acerca del bien, más allá de la verdad misma. Dice la paráfrasis leniniana: “la práctica es superior al conocimiento (teórico), pues tiene no sólo la dignidad de lo general, sino también la de lo real inmediato”. (*Ibid.*, p. 168).

La práctica es superior al conocimiento teórico (al sistema de abstracciones), pero es ella misma fase del conocimiento sin adjetivos, y precisamente la fase que lo consume en cada caso, en cada ejercicio de conocer: “El conocimiento teórico debe presentar el objeto en su necesidad, en sus relaciones universales. . . Pero el concepto humano no aferra ‘definitivamente’ esta verdad objetiva del conocimiento [. . .] sino cuando el concepto se hace ‘ser-para-sí’ en el sentido de la práctica” [Lenin]. La práctica es la consumación del conocimiento: su consumación, no sólo su aplicación y su verificación. [1970-b, p. 169].

Esta noción de materialismo acabado, que Sacristán no vacila en llamar “la principal aportación de Lenin al marxismo” (p. 171), representa una nueva práctica filosófica, “un filosofar que no consiste en sentar filosofemas sino en vivir una conducta mental hecha de esfuerzo de conocer y voluntad de transformar” (p. 175).

El lugar clave que ocupa el principio de la práctica en la noción marxista y leninista de conocimiento es una manifestación característica de materialismo dialéctico: su sentido es el de un “ateísmo” epistemológico que desenmascara el viejo prejuicio [de arcaica tradición esclavista] identificador de conocimiento y abstracción, conocimiento auténtico y conocimiento teórico (=abstracto). La noción presenta a veces en el texto de Lenin un aspecto ético, se presenta como decisión de valorar, como culminación y goce del

conocer la “cristalización” concreta que resulta de la combinación de las noticias abstractas por la mediación de la práctica, negando esa estimación a la contemplación de los primeros principios y motores. Un ethos de cismundaneidad impera en la concepción leniniana del conocimiento. [1970-b, p. 170].

Dialéctica y ciencia en Marx

Es inconsistente —afirma Sacristán, como quien piensa en gentes como Althusser y Colletti, aunque sin nombrarlos—

el intento de despojar a Marx de su herencia hegeliana para verle como científico. Desde luego que en su trabajo propio cada cultivador del legado de Marx puede hacer de su capa un sayo, y unos harán muy bien en practicar un marxismo cientificista (o en dejar de interesarse por Marx al darse cuenta de la importancia de la metafísica de tradición hegeliana en el conjunto de su obra madura), y otros harán con pleno derecho metafísica marxista. Pero Marx mismo, para el que quiera retratarlo y no hacer de él un supercientífico infalible, ha sido en realidad un original metafísico en el que se dio la circunstancia, nada frecuente, de ser el autor de su metafísica, de su visión general y explícita de la realidad. [1978, p. 94; también en 1983-a, pp. 364-65].

No puede considerarse ni aproximadamente completada una reflexión sobre el marxismo teórico de Sacristán, o, de un modo quizás más exacto, sobre la comprensión sacristaniana del marxismo, sin incluir su trabajo de 1978 acerca de la noción de ciencia en Marx (al que pertenece, como elemento conclusivo, la referencia precedente), que constituye el resultado de una exigente indagación filológica llevada adelante a la manera tan propia de su autor, a contracorriente, justamente en el momento en que la obra de Marx comenzara a ser abandonada por la “solicitud fantástica” de que fuera objeto en todo el periodo centrado en torno a 1968, dominado por un “estéril ideologismo” y “unos espejismos [cientificistas] particularmente engañosos” y que finalmente terminarían en “nueva moda anticomunista, también ella *article de Paris*, como el anterior marxismo tartarinesco” (pp. 61-63).

Podría decirse que todo el trabajo, o al menos su parte medular, gira en torno al papel de Hegel y la dialéctica en la obra de Marx. Lo que nos presenta Sacristán es una idea interpretativa central y un conjunto de consideraciones que iluminan su significación para la comprensión del pensamiento y la producción marxianas.

La idea básica consiste en que el llamado “método dialéctico” tiene que ver en Marx esencialmente con la noción de exposición entendida como “desarrollo” (*Entwicklung*), que sustituye en Hegel a la idea de fundamentación como deducción o como validación empírica.

El criterio de esta metodología hegeliana es considerar científica sólo la explicación por lo que se podría llamar la ley interna de desarrollo del objeto, entendida como algo que no se puede captar desde fuera. Una buena manera de imaginarse qué quiere decir eso, cuando uno no tiene gran interés por estudiar la filosofía hegeliana, es pensar en un símil orgánico, en el desarrollo de un cuerpo vivo, y hacerse cargo de que este ideal metodológico del desarrollo, de la idea de ciencia como desarrollo del objeto, consistiría en que el tratado científico reprodujera el desarrollo de aquel organismo desde el germen hasta la muerte, visto desde dentro, en vez de explicarlo por necesidades externas. [1978, p. 66; también en 1983-a, p. 324].

Esta metodología del desarrollo, que es muy consistente con el monismo idealista de Hegel (“si no hay más que una cosa de referencia en el mundo del conocimiento, también la explicación de esa cosa tiene que estar dentro de ella: no puede haber más argumentación explicativa de esa cosa que la exposición de su desarrollo”, *ibid.*), representa a la vez un elemento sumamente significativo y tal vez el más interesante de la metodología hegeliana: el deseo de conocimiento científico de lo concreto o individual, “formalmente excluido por la filosofía de la ciencia desde Aristóteles, según el principio, explícito en unas épocas y tácito en otras, de que ‘no hay ciencia de las cosas particulares’ ” (entrevista, 1983-c, p. 112). Por cierto que en esta propuesta Hegel no es un innovador absoluto, sino que se apoya en dos precursores significativos: Spinoza y Leibniz. Pero, volviendo a nuestra temática del desarrollo, ella conlleva consecuencias paradójicas para el sentido común, al menos el de nuestra época: pues, para Hegel, el conocimiento no parte “de concretos sensibles para llegar a leyes generales que versen sobre objetos abstractos; sino que, según [su] metódica del desarrollo, las cosas ocurren al revés, el conocimiento empieza con lo abstracto y asciende a lo concreto, porque lo que hace (si es conocimiento verdadero) es seguir el despliegue del objeto, su evolución hasta su concreción [y completitud] actual partiendo de la abstracta indeterminación [vaciedad] que es el principio” (p. 67). Si bien en Marx esta idea se ve transformada por la conocida metáfora de la inversión, a partir del desdoblamiento en un “concreto real” y un “concreto pensado”, la influencia hegeliana asume magnitud suficiente para que no se despierte en él “ningún interés por la génesis de los elementos abstractos iniciales del proceso de conocimiento, tratándolos así como si fueran ‘datos inmediatos de la conciencia’ ” (p. 69).

El lugar que ocupa esta idea de la *Entwicklung* o desarrollo en la construcción teórica marxiana es indagado en uno de los textos clave acerca de la dialéctica, el postfacio de 1873 al primer tomo de *El capital*, en donde la diversidad de pareceres con que ha sido recibida la primera edición de su *opus magnum* es articulada y elaborada por Marx en términos

de su conocida propuesta de distinción entre modo de investigación, que supone la asimilación y análisis interno del material, y modo de exposición. La idea de Sacristán es que es justamente este método de exposición o “elaboración” el que constituye el momento propiamente dialéctico, por el cual, mucho más allá de presentar simplemente los hechos y su vinculación interna, es decir, los datos y su teorización, pretende “representar adecuadamente el movimiento real” de tal modo que incluso “la vida del material se refleje idealmente”, hasta el punto de que “pueda parecer como si se estuviera ante una construcción a priori”.

El método dialéctico que describe Marx como método de su elaboración y presentación de los hechos y de la vinculación entre éstos es en substancia el método de desarrollo hegeliano, pero complicado por la introducción de los métodos científicos positivos en las fases de establecimiento de los datos y “vinculación” (teorización) positiva de los mismos. Esta metódica aspira a presentar los hechos —una vez establecidos ellos mismos y averiguada su interconexión— reflejando su “vida”. El símil organicista sugiere que este método que quiere presentar un contenido de tal modo que no sólo quede fundamentado empíricamente y no sólo se sostenga con consistencia teórica, sino que cuente, además, con otra conexión sobreañadida, tiene mucho que ver con el modo de trabajar del artista. [1978, p. 74; también en 1983-a, p. 336].

La tesis central de Sacristán sostiene, como corolario de tal análisis, “el carácter metodológicamente redundante de la presentación dialéctica: (ésta) es algo que se añade a una pieza de conocimiento [científicamente] ya fundamentada” (*Idem.*). Va de suyo que tal redundancia lo es sólo desde el punto de vista de la “ciencia normal”, y no para las intenciones del trabajo intelectual de Marx. Y la razón más importante de esto es que “la dialéctica establece con la realidad, con la práctica, una relación diferente de la que suele tener con ella la teoría científica”, y que podríamos llamar tecnología. Lo que haría posible la dialéctica es precisamente una relación política directa, “por la reconstrucción de la realidad como un todo sistemático individualizado, una reconstrucción que intenta hacer asible el complejo objeto de la actuación política” (*Ibid.* p. 75).

Pero existe un efecto colateral de la misma inspiración filosófica hegeliana y que ha sido destacado por todo tipo de analistas de la obra de Marx, y particularmente los economistas, de Schumpeter a Ronald Meek, y que forma lo que algunos han llamado el efecto de *integridad* de su discurso que contrasta fuertemente con la economía teórica académica.

La noción marxiana de sistema o teoría contiene, desde luego, la aspiración a un núcleo teórico en sentido científico positivo, for-

malizado o formalizable (lo cual justifica, en mi opinión, empresas como la de Morishima y opiniones como la de Godelier sobre la economía de Marx y la matemática); pero también le es esencial una visión histórica y práctica cuya unión con el núcleo teórico en sentido estricto origina un producto intelectual que no es completamente ciencia positiva aunque, al mismo tiempo, intenta no ser especulación. Se trata de una noción de sistema científico que procede de la epistemología hegeliana de la globalidad [1978, pp. 80-81; también en 1983-a, p. 345].

y que lo obliga constantemente

a desdibujar los límites del artefacto teórico implícitamente formal, al insertarlo en un horizonte social completo, inevitablemente más nebuloso. *Das Ganze* es más dilatado que el sistema teórico en sentido formal; *das Ganze* de Marx es más hegeliano que ricardiano, por eso no cabe satisfactoriamente en el marco de la teoría en sentido formal, y admite mucho mejor la categoría histórico-doctrinal para la que Schumpeter introdujo el término “visión”, menos comprometido con estructuras y formalidades, o también la categoría kuhniiana de “paradigma”. [1978, p. 79; también en 1983-a, p. 343].

La interpretación de la dialéctica que aquí hemos recapitulado puede contrastar con otras en cuanto al lugar relativamente secundario que en ella ocupa el problema y/o la noción de contradicción. Ello no significa, por supuesto, ausencia o ignorancia del punto. Lo que sí es visible es la cautela para evitar cualquier intento apresurado de encapsular toda la complejidad —y aun la equívocidad— de la construcción hegeliana y de su multiforme influencia sobre Marx bajo una sola fórmula tentadoramente simple. . .

El punto a propósito del cual estamos ensayando estos que quieren ser nuestros comentarios finales da ocasión a la vez de mostrar el filo crítico del arsenal conceptual de Sacristán.

Muchas veces, confusos desarrollos que parecen ambiciosamente “profundos” (ya se sabe que éste es el atributo de la “ciencia alemana”) se pueden reducir a elementales cuestiones de lógica. Un ejemplo destacado de ellos es la larga historia de la especificidad o determinación o sobredeterminación de la contradicción dialéctica, historia que ha consumido con poca utilidad el trabajo de gente tan valiosa como el mismo Engels, Lukács, Gramsci y Althusser. Ocurre que no existe en la dialéctica hegeliana ningún canon exacto y reproducible —ningún “truco aprendible”— para hallar cuál es la noción contradictoria de una noción dada, a diferencia de lo que

piensa la lógica común, en la que está claro que lo contradictorio de “Todo A es B”. [1978, p. 88; también en 1983-a, pp. 356-57].⁵

Y concluye Sacristán, después de fustigar este “camino verbalista, seguido por la mayoría de la tradición marxista”:

Esta metodología de las contraposiciones que “se toman” de uno u otro proceso o movimiento es una metodología nómada, inexacta, preteórica, con sólo un marco general filosófico no realizado positivamente. Hace de necesidad virtud, como siempre Hegel, pretendiendo que así capta la vida. No define. Cree que recompone mejor lo concreto de pensamiento no analizando lo concreto real . . . Es el realismo de la intuición, creer que la división parte y que la definición corta no los conceptos, sino las cosas mismas y que, por lo tanto, para no violentar las cosas no hay que definir ni dividir los conceptos. [1978, pp. 89-90 y 91; también en 1983-a, pp. 358 y 361].

Dejaremos aquí de lado, en nombre de la ya maltratada brevedad, otros varios elementos del cuadro, entre ellos la tercera noción de ciencia que, junto a la tradición normal de *science* y la hegeliana *Wissenschaft*, constituye asimismo fuente de inspiración relevante en el programa marxiano: la neo-hegeliana de la ciencia como *Kritik*.

Un rápido intento de balance arroja el paradójico resultado de que “precisamente el elemento más anticientífico de su formación —el hegelismo— es el que lleva a Marx a lo más científico de su obra”: el ideal del sistema, de la teoría en sentido fuerte.

Al término de este recorrido un tanto prolongado, no quisiera concluir esta reflexión sin evocar un pensamiento de Manuel que, atendiendo al momento en que es formulado —en el marco de aquel inicial trabajo de representación del *Anti-Dühring*—, puede ser tomado como un punto de referencia para evaluar la fidelidad de su trabajo con el programa trazado:

Por regla general, un clásico —por ejemplo, Euclides— no es, para los hombres que cultivan su misma ciencia, más que una fuente de inspiración que define, con mayor o menor claridad, las motivaciones básicas de su pensamiento. Pero los clásicos del movimiento obrero han definido, además de unas motivaciones intelectuales

⁵ ¡Cómo no hacer un alto aquí para evocar la considerable magnitud del tiempo y el esfuerzo que hubo de invertir Coletti, ya desde su *Marxismo y dialéctica* (1974), y aun antes, para llegar a concluir, en su reciente ensayo sobre la contradicción (1980), que entre la llamada relación de oposición real o contrariedad (A y B) y la negociación lógica (A y no-A), la contradicción dialéctica (hegeliana) representa un híbrido que, por poder desarrollarse en cualquier dirección, tiene mucho de truco intelectualmente viciado!

básicas, los fundamentos de la práctica de aquel movimiento, sus objetivos generales. . . Dada esta situación, es bastante natural que la perezosa tendencia a no ser crítico, a no preocuparse más que de la propia seguridad moral, práctica, se imponga frecuentemente en la lectura de estos clásicos, consagrando injustamente cualquier estado histórico de su teoría con la misma intangibilidad que tienen para un movimiento político-social los objetivos programáticos que lo definen.

Hoy. . . la tarea de liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos es tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo. [1964, pp. XXIII-XXIV; también en 1983-a, pp. 46-47].

Obras citadas de M. Sacristán

- 1964 “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, en: F. Engels, *Anti-Dühring*. México, Grijalbo, 1964 (pp. VI-XXVIII). Reproducido en: 1983-a, pp. 24-51.
- 1967-a “Al pie del Sinaf romántico”, en: 1984, pp. 338-50.
- 1967-b “La formación del marxismo de Gramsci” en: F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Barcelona, Grijalbo, 1977 (pp. 307-23). Reproducido en: 1983-a, pp. 62-84.
- 1967-c “Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács”, en: *Materiales* No. 1, Barcelona, enero 1977 (pp. 17-33). Reproducido en: 1983-a, pp. 85-114.
- 1967-d “Un problema para tesina en filosofía”, en: 1984, pp. 351-55.
- 1968-a “Por qué leer a Labriola”, en: 1983-a, pp. 115-32.
- 1968-b “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, en: 1984, pp. 356-80.
- 1970-a “Russell y el socialismo”, en: 1983-a, pp. 191-228.
- 1970-b “El filosofar de Lenin”, en: 1983-a, pp. 133-75.
- 1971-a “Presentación” a Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*. Barcelona, Grijalbo, 1972 (pp. 7-17). Reproducido en: 1983-a, pp. 250-62.
- 1971-b “Sobre el ‘marxismo ortodoxo’ de G. Lukács”, en: 1983-a, pp. 232-49.
- 1973 “Karl Marx”, en: 1983-a, pp. 277-308.
- 1974 Presentación a J. Zeleny: *La estructura lógica de “El capital” de Marx*. Barcelona, Grijalbo, 1974.
- 1978 “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en: *mientras tanto* No. 2, Barcelona, enero 1980 (pp. 61-96). Reproduci-

- do en: 1983-a, pp. 317-69. También en: *Dialéctica* No. 14-15, Univ. de Puebla, dic. 1983 (pp. 101-41).
- 1983-a *Sobre Marx y su marxismo*, Barcelona, ed. Icaria, 1983.
- 1983-b “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”, en: *mientras tanto*. No. 16-17, Barcelona, agosto 1983, pp. 127-32.
- 1983-c “El marxismo ha sido derrotado”, entrevista en: *Dialéctica*. No. 13, Univ. de Puebla, junio 1983 (pp. 97-119). Reproducida en: *mientras tanto*. No. 16-17, *op. cit.*, pp. 195-212.
- 1983-d *K. Marx como sociólogo de la ciencia*, FCPyS (UNAM), México, 1984. También en: *mientras tanto* No. 16-17, *op. cit.*, pp. 9-56.
- 1984 *Papeles de filosofía*, Barcelona, ed. Icaria, 1984.

Otras referencias

- Lucio Colletti (1974): “Marxismo y dialéctica”, en *La cuestión de Stalin*. Barcelona, Ed. Anagrama, 1977 (pp. 163-203).
- (1980): “Contradicción lógica y no contradicción”, en *La superación de la ideología*. Madrid, Ed. Cátedra, 1982 (pp. 87-153).
- Francisco Fernández Buey *et al.*: “Manuel Sacristán Luzón, 1925-85”; edición monográfica de *mientras tanto*. No. 30-31. Barcelona, mayo 1987 (230 pp.)