

Manuel SACRISTAN: «Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales». I. Edición preparada por Juan Ramón Capella. Barcelona, Icaria, 1983.

LA LENTE Y EL BACULO

*«Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
y la tarde que muere es miedo y frío.»*

(J. L. Borges, «Spinoza»)

I. *Sobre Marx y el Marxismo* es el primer volumen de la edición que, bajo el título genérico de *Panfletos y Materiales*, agrupa los artículos antiguos de Manuel Sacristán. El acervo de estos textos dispersos da para tres libros largos, además del presente, donde tendrán cabida artículos filosóficos, intervenciones políticas y lecturas literarias. El título es ya indicativo del valor que el propio autor les confiere. Como explicita en la escueta nota preliminar, se trata de escritos pensados en su momento para ser utilizados en una reflexión conjunta con personas de más o menos afinidad ideológica (esto es, un «material»), o bien para «llamar la atención de otros círculos que se considera interesantes» (esto es, un «panfleto») [p. 7].

El primer volumen comprende textos escritos desde 1959 a 1978 concebidos para cumplir objetivos de diversa naturaleza: el prólogo para la edición castellana da alguna obra de interés (como la publicación de los artículos periodísticos de Marx y Engels sobre la cuestión española —*Revolución en España*—, el *Anti-Dühring* o el libro de A. G. Löwy, *El comunismo de Bujarin*); la presentación de un autor poco conocido (Agnes Heller, en la versión castellana de *Historia y Vida Cotidiana*); el texto de una conferencia («Russell y el socialismo», «El filosofar de Lenin», o «El trabajo de Marx y su noción de ciencia»); la divulgación sintética («Karl Marx», para unas páginas de enciclopedia); o bien la reflexión matizada de algún aspecto de la tradición marxista, publicada llanamente en forma de artículo de revista («Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo, por G. Lukács»).

Una disparidad semejante, unida al hecho de que la previsible extensión de *Panfletos y Materiales* supera la de los tres libros contados que Sacristán ha publicado hasta la fecha (*), sugiere que nos encontramos ante un autor

(*) *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (1958), *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964), *Goethe y Heine* (1964).

atípico y nada académico, que ha escrito al hilo de precisas necesidades prácticas y cuya forma de publicar responde a criterios u obsesiones distintos al afán de celebridad o al lustre de la erudición. Estos artículos nacen del doble esfuerzo por una revitalización del pensamiento comunista y por la *comunicación* de ese pensamiento en los largos veinte últimos años de la España de Franco. Más de una generación de jóvenes españoles —intelectuales y no— los leyeron para aprender y, en este sentido, no me parece exagerado afirmar que son textos *de época*. Para quienes no la vivimos, la edición que Juan-Ramón Capella ha preparado y ordenado cronológicamente, viene a llenar el espejismo de vacío que hasta ahora había producido su obra y que el silencio oficial se encargaba de sacralizar.

Cabe añadir, además, que el lector sabe ya desde la breve nota introductoria, que estos «materiales» constituyen fragmentos de un discurso que se inserta como un elemento más en una práctica política históricamente determinada que no tiene nada de fragmentaria. Esto no significa que el paso del tiempo haya afectado a la riqueza de los análisis y sugerencias que contiene, pero sí a su lectura. Por esta razón se impone cierta cautela al tratar de recomponer doxológicamente «el pensamiento» de M. Sacristán. De modo que, desde la perspectiva descontextualizada de una lectura relativamente neutra, me limitaré a destacar dos aspectos que no se hallan desconectados entre sí: a) la interpretación materialista de «dialéctica» a partir del libre cultivo de la tradición marxiana, y b) lo que podríamos llamar el talante historiador de M. Sacristán, esto es, la forma de llevar a cabo «filología» de esta misma tradición.

II. El tema recurrente que reaparece con insistencia en estos escritos viene constituido por la reflexión sobre el estatuto y fundamentación epistemológica del marxismo, por la *explicitación* de los elementos que lo componen como «concepción del mundo». «Una concepción del mundo no es un saber —escribe en el prólogo al *Anti Dühring* (1964)—, no es un conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva. Es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito [p. 28]. La operación propuesta de «explicitar», de hacer explícitos los principios que subyacen en la propia tradición del movimiento comunista, importa pues para comprender que no se trata de establecer un sistema de saber que se pretenda superior al positivo ni de sentar especulativamente tesis de filosofía, sino de razonar principios que, de la manera más general, sostiene una forma de entender el mundo y de actuar en él. El planteamiento de Sacristán es claro en este punto. El marxismo no es ciencia o, mejor, no incorpora sólo un conocimiento científico del mundo, sino que implica objetivos, decisiones, voluntad de transformar, juicios de síntesis y enunciados de existencia que no son, por su propia naturaleza, susceptibles de demostración en sentido fuerte. Son, en cambio, argüibles a la luz de los resultados del análisis científico y de su metodología, «pero abonar, o hacer plausible, no es lo mismo que probar en sentido positivo» [p. 31]. «Los clásicos del marxismo son clásicos de una concepción del mundo, no de una teoría científico-positiva especial» [p. 46].

En este ámbito encuentran su lugar dos principios básicos: el postulado

inmanentista según el cual el mundo debe explicarse por sí mismo a partir de los fenómenos materiales que lo componen («materialismo»), y el principio de la dialéctica que, cuanto a la realización de la historia humana, completa al primero («materialismo acabado»). Las páginas que siguen intentan elucidar la interpretación que Sacristán elabora de este último y controvertido principio a partir de su génesis histórica y mostrar cómo, en realidad, las críticas que recibe su versión idealista no son extensibles, sin riesgo de pérdida de significado, al uso que del mismo hace el autor.

Sin necesidad de retrotraerse más en el tiempo, y de una forma harto genérica, la enunciación de la dialéctica se halla en los epígrafes 13-16 de la *Ciencia de la Lógica* (primera parte de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*), de G. W. F. Hegel —edición de 1817, conservada en las ediciones de 1827-30 sin modificaciones sustanciales). Hegel distinguía tres momentos de «todo aquello que tiene una realidad lógica, es decir de todo concepto o de todo lo que es verdad en general» (1): abstracto procedente del entendimiento, dialéctico o negativamente racional, y especulativo o positivamente racional.

Huelga decir la dificultad de determinar con exactitud el contenido proposicional de esta poética, y más cuando el filósofo de Jena no utilizaba el desarrollo triádico de la misma forma que lo enunciaba (2). De modo que destacaré solamente el aspecto epistemológico que nos va a ocupar.

El primer momento es constituido por las operaciones del entendimiento, término clásico que en el idealismo trascendental kantiano, designa la facultad que cumple la función de aplicar categorías y principios al material de la experiencia. Con suma generalidad, Hegel percibe en él la base de todo sistema formal deductivo, de la ciencia empírica y de la vida práctica. Su razonamiento puede sintetizarse como sigue: tanto las categorías (conceptos puros del entendimiento, por ej., «causa») como los conceptos empíricos (ej., «gato») forman parte de juicios que operan por abstracción y diferenciación, se oponen entre sí y pierden la totalidad de los «aspectos» singulares de las cosas, así como la referencia de lo «universal concreto» la multiplicidad que constituye la realidad como un todo. Es decir, dicho en lenguaje hegeliano, el entendimiento procede por abstracciones que suponen «determinaciones» (Bestimmungen), las cuales, al mismo tiempo que delimitan positivamente su objeto, excluyen negativamente rasgos no tenidos en cuenta por esa delimitación.

El momento propiamente dialéctico es el segundo, donde Hegel recobra la línea de individuación del aserto spinoziano «Omnis determinatio est negatio»: «El momento dialéctico es la propia autoabolición de semejantes determinaciones finitas y su tránsito a sus contrarios» (3). Esta negación es

(1) Las citas corresponden a la edición de Bernard Bourgeois, 2.^a ed., Vrin, París, 1979, contrastadas con las *Obras Completas (Sämtliche Werke)*, vol. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 —edición que no recoge, sin embargo, la primera versión de la *Ciencia de la Lógica* (1817).

(2) Sobre este punto vid. J. N. FINDLAY, *Reexamen de Hegel*, Barcelona, 1969, pp. 66 y ss.

(3) «& 81. b) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben sol-

«inmanente» a la finitud del entendimiento, cuyas antinomias no son —como pensaba Kant— un mal uso del mismo, sino que, para una fenomenología del movimiento del pensamiento, su existencia se da en todo tipo de objetos y nociones.

La multiplicidad opuesta de los aspectos, en fin, sólo halla su síntesis en la abolición-superación que efectúa la razón —y no el entendimiento—, «lo especulativo o positivamente racional». Esto constituye el tercer momento. «Lo especulativo o positivamente-racional aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo positivo que está contenido en su rescate y su tránsito» (4).

Vale la pena subrayar que el ámbito propio del lenguaje en que se manifiesta esta forma de razonar es el de la filosofía kantiana del conocimiento y su doctrina de las facultades (intuición —pasiva—; imaginación, entendimiento y razón —activas—). La síntesis en lo positivo operada por la especulativa razón hegeliana (negación de la negación), podría proceder de un desplazamiento de las síntesis de los datos de la intuición operadas por el esquematismo de la imaginación (apercepción trascendental) (5). Y, como han observado muchos estudiosos de Kant —Justus Hartnack, Richard Falckenberg, S. Körner, entre otros—, el hecho de que la tercera categoría de la tr'ada que corresponde a cada clase de juicio surja de las dos primeras puede haber influido en la disposición dialéctica de Hegel (6).

Pero, sea como fuere, lo esencial es que, en una dirección inversa al intento kantiano de hallar los límites de la razón a partir del análisis de los conceptos y juicios del entendimiento, *el despliegue dialéctico se pretende isomorfo al del ser*. Para volver a *Panfletos y Materiales*, Manuel Sacristán describe de esta forma su vector metódico general: «La idea de explicación o fundamentación como desarrollo determina en el plano del método una concepción del trabajo científico que parece estar en contradicción con el sentido común de personas del siglo xx. Para Hegel la explicación-desarrollo es más o menos isomorfa de la evolución del ser y, partiendo de una genérica vaciedad, camina o se despliega hacia completitud, totalidad, concre-

cher endlichen Bestimmungen und ihr Verbergehen in ihre EntgegenseBte», op. cit., p. 189. Cabe notar el matiz de «conservar» que tiene el verbo «aufheben»: «auto-abolición» es también «auto-conservación» y «auto-superación».

(4) «& 82. g) Das Spekulative oder Positiv-Bernünftige faBt die Einheit der Bestimmungen in ihrer EntgegenseBung auf, das Affirmative, das in ihrer Auslösung und ihrem Verbergehen enthalten ist.» Es de destacar la sustitución en esta edición (1830) de «lo positivo» —como figuraba en 1817— por «lo afirmativo». Acaso un detalle del hegeliano isomorfismo entre ser y lenguaje.

(5) Vid. *Crítica de la Razón Pura*. Deducción de los conceptos puros del Entendimiento, A. 107, p. 136, ed. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

(6) *Crítica de la Razón Pura*, B. 110 —«Añadiré, además, que la tercera categoría de cada clase surge de la combinación entre la segunda y la primera»— y B.111, ed. cit. En mi opinión, esta conexión entre la analítica de los conceptos y la dialéctica debe ser leída, sin embargo, con alguna reserva, puesto que, para Kant, sucede por un forzado «especial acto del entendimiento» específico en la analítica lo que en Hegel constituye la forma genérica del proceder por «determinaciones» del Espíritu. La mera «combinación» parece corresponderse mal con la «ascensión a lo concreto».

ción. Cuando empieza el trabajo científico su fruto es sumamente abstracto. A diferencia de lo que piensa el sentido hoy común, el conocimiento de una cosa no parte, según Hegel, de lo concreto para ir subiendo hacia generalidades abstractas; no parte, por ejemplo, de concreto sensibles para llegar a leyes generales que versen sobre objetos abstractos; sino que, según la hegeliana 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 actual partiendo de la abstracta indeterminación que es al principio» [p. 327].

Hasta qué punto veía Hegel en el momento dialéctico la clave del movimiento universal —«el alma motriz de la progresión»—, puede observarse en las adiciones que sus alumnos intercalaron en las *Obras Completas de 1830* a partir de los apuntes que conservaban de sus cursos: «(...) los elementos físicos se muestran como dialécticos, el proceso meteorológico es la aparición de su dialéctica» (Ad.&81).

Esta extensión ha sido abundantemente contestada. Lucio Colletti recordaba no hace mucho dos elementos importantes al respecto (7): la distinción kantiana entre oposición lógica y oposición real; y la crítica que A. Trendelenburg dirigió en 1840 a la lógica hegeliana. El primer punto atañe a la inexistencia de negaciones en la realidad sociológica o natural; hay oposiciones materiales antagónicas —por ej., entre dos fuerzas contrarias que son distintas de la oposición derivada del principio lógico de no contradicción— por ej., entre $\wedge x Px$ y $Vx \neg Px$. Por este camino, Trendelenburg formuló en sus *Investigaciones Lógicas* una objeción fuerte al proceder «dialéctico» de las negaciones, puesto que si este proceder es lógico, la presencia de un tercer término en la contradicción (designese como negación de la negación o como superación) es pura y simplemente un absurdo; y si, por el contrario, este proceder es de «Realopposition» no se entiende cómo puede determinarse el tercer término sin recurrir a la experiencia. La conclusión es que la dialéctica es un híbrido que procede de la contaminación mutua de ambos tipos de contraposición.

Si viene a cuento sacar a colación esta temprana crítica es porque el argumento lógico de la inexistencia de contradicciones fuera del lenguaje ha sido aducido con posterioridad en múltiples ocasiones, pero, ya no contra la dialéctica hegeliana, sino, acriticamente, contra el uso que de la misma habría hecho Marx y su tradición (8). De esta forma, al identificar ambos usos, se

(7) L. COLETTI, «Contradicción lógica y no contradicción», *Verifiche*, vol. X, núm. 1-2, 1981, trad. castellana en *La Superación de la Ideología* Madrid, 1982.

(8) K. R. POPPER, What is Dialectic?, *Mind* N. S. 94, 1940. El argumento se halla también en otros campos en principio alejados de la cuestión. A pesar del erudito acierto de sus observaciones, vid. el uso que de este artículo hace ERNST H. GOMBRICH en su recensión crítica a la *Historia Social del Arte*, de ARNOLD HAUSER, «Art Bulletin», marzo de 1953. Versión castellana en *Meditaciones sobre un caballo de juguete*, Barcelona, 1968, p. 115. Un reciente uso del argumento por MARIO BUNGE en «La cultura marxista/y 2. La filosofía», publicado en «El País», sábado 30 de abril de 1983, Bunge descubre además con sorpresa: «De modo que la ley de la lucha e interpenetración de los opuestos no es una ley».

hace proceder directamente de la dialéctica cosas como la lucha de clases que observa Marx en el modo de producción capitalista y, así, se pretende negar el hecho (al que se llega por el análisis científico de la economía y de la sociedad) refutando lógicamente el concepto. Como muestra Sacristán, el peso de Hegel en Marx es muy otro y sobre todo, se halla en otro lugar.

III. Examinemos ahora, después de este rodeo histórico, la interpretación materialista de la dialéctica que se explicita en los artículos que constituyen, quizá, el punto nodal de *Sobre Marx y Marxismo*: «La tarea de Engels en el Anti-Dühring» (1964), «El filosofar de Lenin» (1975) y la espléndida exposición que cierra el volumen «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia» (1978).

Hay que decir, en primer lugar, que Sacristán parte de un extenso trabajo previo en temas de lógica y metodología de la ciencia, lo cual supone un mejor conocimiento de la naturaleza del lenguaje que la que tenía el tiempo de Kant y Hegel. A tenor de las páginas de la *Fenomenología*, éste último, por ejemplo, no se planteaba la problematicidad intrínseca del lenguaje, sino la del «pensamiento» y la «consciencia». En su sistema, el lenguaje representa la pura transparencia del entendimiento, la «visible invisibilidad» de la esencia del Espíritu en su exteriorización (9). La distancia crítica de Sacristán posibilita que su planteamiento de la discusión entre las «facultades» del conocimiento sea, de base, muy distinto. «El problema epistemológico real que hay detrás de esa infundada distinción —mitificada, además, por Hegel, más aún que por Kant— entre entendimiento o «determinaciones de la reflexión» (aplicación adecuada, «exacta» y estática de las categorías lógicas) y «razón» o discurso «dialéctico», es la distinción entre proposiciones demostrables dentro de una teoría en sentido estricto (o argumentables con el mismo tipo —no grado— de validez en el seno del conocimiento vulgar pre-teorético) y proposiciones no susceptibles de demostración en sentido fuerte (...). Las diferencias en cuestión no están determinadas por la «facultad», sino por el objeto abstracto y formal al que se aplique (cuyas características dependerán en mayor o menor grado de los objetos materiales de la investigación); y esas diferencias no se pueden interpretar psicológicamente (al menos en el estadio actual de la psicología), sino desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y del método» [p. 98-99].

Este punto de partida —que contiene implícitamente la fundamentación de la concepción de «dialéctica» que desarrollará— le induce a conocer: a) la imposibilidad de hallar en la dialéctica de Hegel ningún canon exacto para calcular la noción contradictoria de otra, como veíamos que apuntaba Trendelenburg [p. 357] b) el idealismo de la hipóstasis histórica en que ésta se basa, como ya había percibido Marx en los manuscritos de París (10).

(9) *Fenomenología del Espíritu*, versión de W. ROCES, F.C.E., México, 1966, p. 193 también 299 y ss. «El lenguaje como la realidad del extrañamiento y de la cultura».

(10) JINDRICH ZELENY sintetiza de la siguiente manera los diversos grados de la lectura crítica que Marx llevó a cabo de la *Lógica* y la *Enciclopedia*: «La historia práctica del hombre real se entiende abstractamente como movimiento de la autoconsciencia; el movimiento de la autoconsciencia como mo-

Sin embargo, la correcta orientación de esta crítica no le impide observar que, después de la segunda lectura que Marx llevó a cabo de la *Lógica* a partir de 1857, la elaboración dialéctica es algo que se añade a un conocimiento ya fundado y que, por lo tanto, desde el punto de vista científico, es una redundancia metodológica de más lastre que virtud en muchos pasajes de *El Capital* [. 336]. «No hay conocimiento aparte por encima del positivo» [p. 33].

Si esto es así, ¿qué es lo que hay en ella de valioso? Algo que deja de comprender la crítica neokantiana: el objetivo que se oculta bajo la paradoja de las «universalidades concretas» (lo máximamente singular es lo mínimamente concreto) tendente a la *recuperación de la complejidad histórica de las situaciones reales*, «la valoración del conocimiento sintético de lo concreto, contrapuesto al lema clásico 'non est scientia de particularibus'» [p. 327]. Y, más que en el problema mismo —puesto que ya había sido planteado por la tradición de filosofía de Spinoza y Leibniz— o en una pretenciosa solución «de una vez por todas» —puesto que es lógicamente indecidible— el valor de la interpretación materialista de «dialéctica» que Sacristán explicita reside en el modo como se efectúa esa recuperación, en manera como la tradición comunista —singularmente los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin— realiza un auténtico vaciado de los momentos internos a la lógica de Hegel, desvirtuándolos del siguiente modo: 1.º análisis reductivo de la ciencia. 2.º principio de concreción. 3.º principio de la práctica.

1.º El razonamiento científico tiene los límites de sus propios presupuestos. «(...) precisamente porque se basan en un análisis reductivo que prescinde —por abstracción— de la peculiaridad cualitativa de los fenómenos complejos analizados y reducidos, los conceptos de la ciencia en sentido estricto —que es la ciencia positiva moderna— son invariablemente conceptos generales cuyo lugar está en enunciados no menos generales, «leyes», como suele decirse, que informan acerca de clases enteras de objetos. Con ese conocimiento se pierde una parte de lo concreto: precisamente, la parte decisiva para la individualización de los objetos» [p. 36-37].

2.º Esta limitación no implica ninguna «negación» lógica o empírica, pero debe tenerse en cuenta al tratar con el material que proporciona un objeto dinámico como es la historia humana. «(...) el conocimiento histórico-político es conocimiento de concreciones, de particulares formaciones histórico-sociales, de clases determinadas, de procesos singulares, de 'universalidades concretas' o 'totalidades concretas'» [p. 160-161]. El momento dialéctico no puede pretender formular leyes positivas generales, sino solamente —a partir del conocimiento positivamente fundado— formular juicios sintéticos que tiendan a la comprensión de la totalidad formada por las estructuras concretas de una fase histórica determinada (11).

vimiento del pensamiento; el movimiento del pensamiento como movimiento de las categorías lógicas cuya forma «absoluta» de movimiento, de existencia es la negatividad». *La estructura lógica de El Capital de Marx*, Barcelona, 1974, p. 205 (traducción de Manuel Sacristán).

(11) Este es el tema del uso de contraposición («Gegensatz») y contradicción («Widerspruch») por parte de Marx y Engels. Las contraposiciones que se observan en la experiencia son indicio de las contradicciones internas de

Así entendida, la dialéctica resulta una *actitud* [p. 364], una *aspiración* al conocimiento positivo [p. 114] —y no su proceso— que no tiene la función de substituir el método científico, sino que tiene la función reguladora de orientar la investigación. Se sitúa, en expresión de Sacristán, «por delante y por detrás» de ella, porque al mismo tiempo que sólo puede fiarse en sus resultados, le sirve de inspiración o motivo. De esta suerte, el modo general materialista de «ascender a lo concreto» por juicios de síntesis forma parte de los enunciados generales a los que anteriormente aludíamos como «concepción del mundo», con el grado de validez que les es propio. Huelga añadir que, en la generalidad especulativa de la concepción del mundo, tienen también cabida —enmarcados en el principio del conocimiento de la realidad como fundamento del socialismo moderno— objetivos globales como el de la supresión de las clases.

Pero el conjunto de tales enunciados no constituye aún «materialismo acabado»: es solamente un cuerpo de filosofemas —lo que llamaba Marx «filosofía como filosofía»— que conforma el componente ideológico del marxismo. Así las cosas, falta en ese cuerpo un principio que, aunque como tal sea él mismo un filosofema, realice el conocimiento de lo concreto en un plano distinto al de la generalidad formal que lo enuncia. Este es el principio de la práctica que planteó Lenin claramente por primera vez (y pienso que en este punto Sacristán le sigue muy de cerca).

3.º De la misma manera que, como principio formal, la dialéctica se plantea fuera de la abstracción reductiva del análisis científico, su afán totalizador se resuelve *fuera del pensamiento*. La práctica es función de las abstracciones ya obtenidas —es decir, lo que positivamente se conoce— para cristalizar el conocimiento de lo concreto y, de este modo, asume el papel catalizador de la única integración materialista posible como *consumación* del conocer (12): «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 del conocer» [p. 169] —referido a Lenin—. La consecuencia que de ahí se infiere es importante porque impide confundir la práctica con una mera aplicación técnica: la síntesis que derivan y apuntan a la actividad de transformación

las estructuras concretas. Sacristán hace notar el uso diferenciado de ambas por parte de Engels [pp. 38-39] y Zeleny —op. cit., p. 140— la no generalidad del uso de estas nociones por parte de Marx: «Hay que observar que Marx formula pocas veces ideas generales sobre la forma de la contraposición. Mas a menudo subraya que la contraposición y la contradicción, tal como son peculiares de las formas económicas mercantiles y capitalistas, valen sólo *específicamente* para *determinados* fenómenos, y no de un modo general para todos los tipos y formas de contraposición y contradicción».

(12) El leniniano «análisis concreto de la situación concreta» plantea, en su ausencia de formalismo, los problemas de la práctica teórica» subrayados en su día por L. Althusser. En mi opinión, aunque Sacristán señala el temprano planteamiento de la naturaleza práctica de la actividad intelectual por parte de Labriola, Gramsci i Pannekoek, en el caso del cientifismo de Althusser no hay que buscar el origen de su práctica teórica» por este lado, sino en la peculiar tradición epistemológica francesa. Por ejemplo, en conceptos como «fenomenotécnica» o «práctica científica», acuñados por Gaston Bachelard y Georges Canguilhem.

consciente de las relaciones histórico-sociales a partir de los datos aportados por las teorías científicas son también conocimiento, conocimiento práctico con un grado de fundamentación diversa al que éstas poseen; y lo que es más, únicamente a partir del cual la ciencia, a su vez, deviene función de la transformación efectiva del mundo (se *consume* [p. 167] el conocimiento).

Un hipotético objetor podría plantear, sin embargo, dos cuestiones críticas a esta interpretación: a) la introducción del principio de la práctica en el proceso de conocimiento, ¿no implica pragmatismo? b) los enunciados sintéticos de la dialéctica que se refieren al todo, ¿no carecen de sentido?

A la primera pregunta responde el mismo Sacristán: «el principio de la práctica no está destinado a zanjar el problema de la verdad a falta de argumentación o dato suficiente» [p 167]. La segunda objeción correspondería a una filosofía impuesta en la tarea de oponer a toda metafísica una «ciencia sin concepción del mundo» (13). Se negaría así la posibilidad de efectuar con sentido enunciados universales que no se refieren a elementos o partes de un sistema teórico (es decir, relativos al sistema mismo) (14). Sin embargo, esta posición equivale a exigir el mismo tipo de validez para todo tipo de enunciados: es una solución de nudo gordiano. Pero hay más. Negar el sentido de un planteamiento de conjunto —lo cual no deja de ser también una posición metafísica, de «concepción del mundo»— implica incurrir subrepticamente por razón inversa en lo que Sacristán ha llamado recientemente el paralogismo de la concepción romántica de ciencia: confundir los planos de la bondad o maldad práctica con la epistemológica. Pero, en este caso, infiriendo sin más la bondad práctica de la epistemológica (15).

Quizás con más fundamento, el hipotético objetor podría plantear una tercera objeción: los juicios de síntesis de la dialéctica, ¿no son meros enunciados de inferencia inductiva y, como tales, un simple modo heurístico de razonamiento? Si es así, ¿por qué crear un tipo especial de enunciado «dialéctico»?

En mi opinión resulta indebido identificar «dialéctica» e «inducción». La inducción no es una regla de inferencia fuerte, sino un acto epistemológico que resume los resultados de la contrastación empírica de una hipótesis (enunciado sobre el grado de apoyo que ésta tiene), o bien un procedimiento de generalización no deductivo (de diversos tipos: analogía estructural, generalización estadística...). Pero sólo guarda afinidad con la síntesis dialéctica al precio de confundir 'totalizar' con 'generalizar': a) los enunciados de síntesis no se producen en el proceso de contrastación de los enunciados científicos, sino a partir de los resultados (ya contrastados) de una multiplicidad de procesos de distintas ciencias. b) estas síntesis no operan una generalización a partir de un esquema de inferencia posible, sino una totaliza-

(13) La expresión es de O. NEURATH, vid. «Sociología en fiscalismo» (1931), en la compilación de A. J. AYER, *El positivismo lógico*, Madrid, 1978, pp. 288.

(14) Vid. RUDOLF CARNAP, «Filosofía y Sintaxis lógica» (1935), en *La concepción analítica de la filosofía*, I, Ed. Javier Muguerza, Madrid 1974 pp. 299.

(15) «La relación entre la sociedad y la naturaleza en la filosofía de las ciencias sociales», *Mientras Tanto*, núm. 10, diciembre 1981, pp. 24-25.

ción, es decir, un intento descriptivo de representar como un todo las relaciones histórico-sociales con el fin de poder actuar en ellas de forma racional. c) estas síntesis no interaccionan los diversos saberes en un plano asimismo abstracto previo a la práctica, sino que se realizan en y a partir de la práctica misma, de los problemas que ella plantea continuamente. d) la dialéctica, por lo tanto, no supone solamente un acto epistemológico, sino un acto *poietico*. La actitud que tiende al conocimiento de lo concreto mantiene con la práctica una relación diferente a la que mantiene una teoría científica (esto es, una relación tecnológica, de aplicabilidad técnica): «(...) una relación política directa —dice Sacristán respecto a la intención de Marx de exponer 'dialécticamente' la teoría económica de *El Capital*—, la cual es precisamente servida por la elaboración dialéctica, por la reconstrucción de la realidad como un todo sistemático individualizado, una construcción que intenta hacer asible el complejo objeto de la actuación política» [p. 337]. Se puede aprender tanto del acierto como del equívoco de Marx (que es, por otra parte, el equívoco de un clásico). La dialéctica no es un método y tampoco es un modo heurístico en aras a establecer la verdad de una hipótesis, sino un modo político de realizar una concepción del mundo que, al no cesar de conjeturarse a sí misma, aspira a ser una concepción sin dogma. «La constante reconducción del pensamiento a una cismundaneidad gobernada por el principio de la práctica determina una 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].

Hegel queda muy lejos en esa intelección de «dialéctica»: no encuentro «meteorología» en ella.

IV. El segundo punto que me propongo destacar se refiere a lo que antes he mencionado como el talante historiador de Manuel Sacristán, su modo de historiar lo que a fin de cuentas contiene el volumen: sucintos análisis de la tradición de pensamiento marxista. También en esta vertiente prima el principio de la práctica, sólo que aquí se trata simplemente de un hilo de lectura retrospectiva que sirve para comprender la génesis, función y forma de substantivarse los cuerpos de ideas en la práctica social (modelos concretos cuya fecundidad puede ser valorada desde cierta perspectiva). Sacristán no elabora una historia «del» pensamiento, no habla de reglas abstractas que se encarnarían, de modo más o menos estructural, en el comportamiento humano. La historia la hacen los hombres singulares, quienes producen ideas y sistemas en función de la «totalidad concreta» de la compleja trama de relaciones sociales en que se hallan inmersos, y no al revés. Esto ocurre incluso en aquellos espacios donde la historia tradicional de la filosofía suele mostrarse más pródiga en universales. «No es la poética la que hace el arte —se lee en el ensayo sobre el realismo como estilo—. Tampoco hace nada de eso la estética. Lo hace el artista en su sociedad y en su clase (en algún sentido del «su»)» [p. 60-61].

De ahí se sigue un cierto modo de proceder con el material histórico discursivo. En primer lugar, Sacristán separa el contenido conceptual de las proposiciones y los enunciados de su formulación. Procede de esta forma

al traducir a razonamiento preciso el contenido proposicional de formas de expresión que provienen de tradiciones múltiples (cuestión diversa a las ocasiones en que el ropaje responde por sí mismo a un contenido proposicional propio). Muestra, por ejemplo, cómo Marx, para decir que Ricardo confunde dos principios de división —el que da de sí la división capital constante-capital variable, que produce la división capital fijo-capital circulante se expresa en pocas páginas al menos de tres modos distintos: con el léxico de la lógica clásica («differentia specifica»), con el léxico spinoziano y leibniziano («determinación»), y, asimismo, con la terminología hegeliana («Aquí no se trata de definiciones bajo las cuales se subsuman cosas —dice Marx—. Se trata de determinadas funciones que se expresan en determinadas categorías») [p. 360-361]. Este mismo «sed intelligere» preside la comprensión del concepto machiano de «experiencia pura» [p. 138] o el leniniano de «dialéctica» [p. 114], como hemos podido comprobar.

En segundo lugar, al deslinde entre enunciado y proposición sigue la distinción entre: a) la coherencia lógica, b) el grado de certeza, c) la producción histórica, de esta última. La coherencia lógica y el grado de certeza de una proposición hallan su lugar en un plano distinto al que ésta requiere en tanto que producto histórico.

De esta forma, Sacristán no considera todas las proposiciones que integran un discurso en un mismo plano. El significado de una proposición puede designar una intención, un ideal, un modo heurístico o, por el contrario, formar parte de un cuerpo doctrinal con ánimo más o menos sistemático que a su vez, contenga distintos niveles de lenguaje. Sacristán se refiere a esto en diversos pasajes. Algunas veces en forma de crítica ajena: Lenin confunde el nivel de lenguaje del análisis de Mach, que es interno a la teoría y no referido directamente al mundo [p. 138]; Lukács comete el sofisma consistente en deducir la concepción del mundo de un pensador a partir de su ciencia y a la inversa, esto es, «panideologismo» [p. 107]. Otras, explícitamente. Así, a propósito de las observaciones políticas de Russell, escribe: «(...) la génesis ideológica de una proposición no determina su valor lógico, sino su *función posible en un momento dado de la lucha de clases*» (subr. mío) [p. 224], y aún, «repítase, génesis no es lo mismo que valor veritativo de una proposición» [p. 225].

Acaso se encuentre aquí lo esencial del talante historiador de Sacristán: la aproximación histórica a un material escrito precisa también la teorización previa de la «totalidad concreta» donde ésta se produce, pero esto no determina su verdad, sino el hecho de su aparición. Desde esta perspectiva, hacer historia del pensamiento es contextualizarlo en las relaciones materiales donde encuentra su génesis y teorizar ese contexto y esas relaciones, pero sin olvidar determinar al mismo tiempo su valor epistemológico (la fuerza de construcción interna) y su valor apofántico (el grado de estimación veritativa). El artículo «Russell y el socialismo» (1970), ejemplifica la cuestión.

Argumenta Sacristán que las observaciones de Rusell acerca del riesgo de bonapartismo en la URSS (observaciones que datan de 1920, antes de que fuera posible la atribución de ese riesgo a Stalin) no dejan de tener valor pese a que, en su opinión, se basan en un pesimismo histórico antirrevolu-

cionario y burgués. Sacristán recupera esta advertencia —entre otras sugerencias— pero, de forma previa, sitúa su pesimismo subyacente entre las características del grupo intelectual en la época moderna, y reflexiona sobre la función social de ese grupo en la situación histórica concreta de «nuevo antiguo régimen» del siglo xx. «Formalismo (con su secuela de ideología tecnocrática), subjetivismo, idealismo, psicologismo son las documentaciones principales de la ideología de grupo-en-clase, de grupo intelectual en la clase burguesa, que caracteriza el pensamiento social de Rusell. En el plano teórico todos esos rasgos desembocan en la falta de conceptualización totalizadora, característica de la burguesía descendente y, con más inmediata motivación, del grupo intelectual que corresponde orgánicamente a esa clase dominante en la fase final del imperialismo» [p. 217-218].

Es en este terreno donde Rusell «como dato» [p. 227] adquiere mayor significación. Sus escritos, pero también su práctica («la aportación de su mero ser político-social»), revelan la crisis de la función tradicional de los intelectuales, sus contradicciones, sus dudas sobre los valores de una formación social que les parecía incuestionable antes de las dos guerras mundiales, la depresión, la guerra fría y la amenaza nuclear. Importa esta perspectiva del dato porque Rusell se halla en ella involucrado no solamente como enunciador de enunciados, sino como función-actividad, como presencia capaz de proporcionar información ajena a su propio discurso.

Tercer rasgo del historizar de Sacristán: la consideración de los enunciados lingüísticos como hechos histórico-prácticos en sí mismos (aparte de su pertenencia a un edificio discursivo): («...») existe un medio homogéneo para toda clase de proposiciones —escribe—: pero ese medio no es el sistema o la teoría, sino el producto cultural (mixto) concreto o la consciencia individual y, en definitiva, *el medio de la práctica*: este es el medio homogéneo de unas y otras proposiciones cuando ya no son meros enunciados, sino «ideas-fuerza», práctica *in statu nascendi* y no un supuesto edificio teórico sistemático hecho de proposiciones cuyos modos de validez son diferentes por definición» [p. 107] —subrayado del autor.

Para decirlo de otro modo, de igual manera que la práctica cataliza distintas aproximaciones científicas a la realidad (o lo que es igual, las definiciones académicas del conocimiento son «instrumentales» en relación al «conocimiento sustantivo» para la fundamentación de la práctica revolucionaria [p. 124]), este mismo principio sirve de hilo conductor al análisis histórico porque es el único plano donde se materializan históricamente todo tipo de proposiciones —científicas o no—. Desde este punto, un discurso no es otra cosa que práctica teórica cristalizada, un bien que se consume instrumentalizándolo en el hacer social y que, como tal, no puede ser posteriormente estudiado únicamente en el plano abstracto del lenguaje. Aunque la génesis de un discurso responde al cúmulo de circunstancias (deseos, intenciones, objetivos) que determinan la práctica teórica de quien lo genera, su uso social como «idea-fuerza» y su significado histórico le trascienden siempre. De ahí las aparentes paradojas: «(...) el idealismo de Hegel consagró una percepción mejor de la historia, el de empiriocriticistas y neopositivistas

incautamente especulativos ha favorecido una percepción mejor de la estructura y funcionamiento de las teorías científicas» [p. 145].

Los tres rasgos que aquí han sido esbozados, por último, se refieren al modo de historizar, pero no elucidan, creo, su razón básica.

Sucede que, a fin de cuentas, el materialismo histórico, en tanto que proporciona conocimiento es «praxeológicamente neutral», perfectamente utilizable con fines conservadores [p. 129]. Se impone un paso más. La práctica teórica de *Panfletos y Materiales*, de enunciación discursiva es función de la realización de la concepción del mundo que en ellos se explicita en la práctica, a secas. El escribir de Sacristán hace historia para actuarla, no para saber que se sabe. Me parece que esta operación es perfectamente legítima. Ello es lo que le permite no sobreidealizar un producto abstracto por naturaleza. Ello es lo que le permite también reutilizar la propia reflexión teórica —y las reflexiones teóricas que ya han sido, por así decirlo, validadas históricamente— para «la tarea de fundar la práctica en la crítica de los fenómenos sociales básicos» [p. 106]. «Es un principio básico del marxismo —escribe— que ninguna escisión de la cultura —como la que existe entre el análisis reductivo científico y la síntesis filosófica— se supera por vía ideal —aprendiendo, por ejemplo, a apropiarse una tradición trimilenaria—, sino mediante la recuperación material, revolucionaria, de aquel aspecto de la división del trabajo que funde la escisión de que se trate» [p. 43].

A título de impresión final y a riesgo de pleonasma, este libro reciente de artículos antiguos resulta sin duda de imprescindible lectura para aquél que se interese por el marxismo contemporáneo en España. Es un libro-instrumento, un libro de trabajo que trata de afinar el lenguaje teórico para comprender mejor la realidad cotidiana. La rara cualidad del pulidor de lentes.

Pompeu CASANOVAS ROMEU