

Manuel Sacristán: la crítica del pensamiento esencial

VICENT AGUT i MARTÍNEZ*

Resumen: Es el filósofo más importante de su generación. Su obra: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*; representó una corriente de aire fresco en la situación filosófica española. Sacristán trató de mostrar cómo el pensamiento esencial se halla en conflicto con el pensamiento racional y por qué no podemos descubrir una racionalidad profunda por detrás de la racionalidad científica. Podemos considerar su repulsa del Absoluto como la matriz filosófica de Sacristán —de hecho, ésta es una idea nuclear de su marxismo. Finalmente, podemos subrayar que ello implica la idea de subjetividad y un compromiso con la verdad.

Palabras clave: Sacristán, Heidegger, pensamiento esencial.

Abstract: He is the most important philosopher of his generation. His play: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*; was a fresh air current in the spanish philosophical situation. Sacristán tried to show how essential thinking is in conflict with rational thinking and because we can't discover a deep rationality behind the scientific reason. We can consider the repulse of Absolut like philosophical matrix idea of Sacristán —it's, in fact, a nuclear idea in his marxism. Finally, we can underline that it implies the idea of subjectivity and an engagement with truth.

Key words: Sacristán, Heidegger, essential thinking.

Es innegable que la obra de Sacristán, independientemente de la urgencia y del carácter pedagógico que en ocasiones la define, abarca multitud de campos: la epistemología y la lógica, la crítica cultural y política, la historia de las ideas, el marxismo, la estética, la ecología y el pacifismo, etc. Y es obvio, para todo quien se acerque sinceramente a ella, que la problemática de la racionalidad recorre los diversos estadios de la misma. Desde sus primeros trabajos sobre Heidegger, inicialmente publicados en *Laye* (1951-1953), siempre se refirió a la razón como horizonte intelectual. Ya entonces, si bien todavía no arremete contra el misticismo heideggeriano, subraya lo que creemos una cuestión epistemológica básica: ¿acaso no es la verdad una propiedad de creencias y, derivadamente, una propiedad de proposiciones que expresan creencias? Para Sacristán, por ejemplo, el inmanentismo de la libertad, que igualmente comparten Ortega y Heidegger, nos suministra una explicación ontológico-existencial del positivismo: la actitud de éste viene a funcionar como un «verse a sí mismo» del conocimiento objetivo. Precisamos de la ayuda analítica de la ontología para liberarnos del idealismo y restos teológicos, que todavía dominan la teoría de la verdad, y que finalmente acarrearán la coseidad del ser¹. La recusación positivista de la metafísica pone en entredicho la filosofía del ser, la filosofía de los valores, así como toda concepción del mundo obtenida por extra-

* Dirección para correspondencia: vicentagut@hotmail.es

1 SACRISTÁN, M.: «Verdad: desvelación y ley», en *Panfletos y materiales*, II, Barcelona, Icaria, 1984, p. 52.

polación de las leyes científicas. Las críticas de Popper y Gödel, empero, reconocen una mayor complejidad a la cuestión del sentido².

Heidegger, por su parte, mantiene que el alcance de la verdad es relativo al ser del *Da-sein*, cuyo ser hace factible la apertura del mundo. La textura de éste viene dada por ese tener de ser que distingue al *Da-sein* y que lo convierte en ese ente que es, en cada caso, *mio*³. Señalemos que ello le conduce a una absolutización de la función de «apertura del mundo»: el mundo ya no es un conjunto de entes, sino un entramado simbólico que me envuelve⁴. No existe la verdad con independencia de nuestro ser-en-el-mundo. Precisamente escribe Sacristán sobre Heidegger: «La apertura es ya el fundamento inmediato del fenómeno de la verdad. Sólo por la apertura pueden los entes ser des-cubiertos»⁵. Sólo porque ya somos en el ámbito de la comprensión, que en ningún caso nos es dado objetivar, adviene la verdad al mundo. El estado de abierto es el fundamento de la verdad en general. Llama la atención de «Verdad: desvelación y ley» (1953) que plantee como hilo conductor el siguiente interrogante: ¿hasta qué punto es conciliable el planteamiento heideggeriano con la concepción que dice que la verdad es el fruto del establecimiento de relaciones objetivas expresables según leyes? Entonces el objetivo es averiguar hasta qué punto podemos conciliar las tesis heideggerianas con el pensamiento científico: Heisenberg, Reichenbach, Russell y Schlick.

En cuanto al marxismo, Sacristán siempre anduvo más allá de las modas de la época. Como advierten Salvador López Arnal y Pere de la Fuente⁶, nuestro autor mantendrá una concepción marxista del mundo de inspiración científica, cuyo alcance implicaría:

- a) El objetivo será poner fin a la obnubilación de la conciencia de los individuos.
- b) No pretenderá convertirse en un saber superior a las ciencias positivas, es decir, en un saber sustantivo.
- c) La cosmovisión asumirá el propio ser de las ciencias positivas: el inmanentismo.
- d) El objetivo de esta cosmovisión es suministrar cierta comprensión de las totalidades concretas, pues ese aspecto queda fuera del alcance del conocimiento científico.
- e) Finalmente, una clara posición moral y política a favor de los desposeídos de la Tierra y una lucha decidida en contra de la desigualdad social.

El objetivo de este trabajo es doble: (1) Analizar cuál es la posición de Sacristán con respecto al pensamiento esencial. Ello nos obliga a referirnos no sólo a su trabajo: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, sino también a referirnos a «Verdad: desvelación y ley». Nuestro objetivo será plantear qué relación pueda existir entre la crítica a Heidegger y lo epistemológico en Sacristán. Por «pensamiento esencial» podemos decir que entiende un pensamiento de corte sustantivo, en línea con la *anámnisis* platónica; dicho apelianamente: una crítica total de la razón⁷. (2) Nuestro siguiente objetivo será no sólo retrospectivo, sino prospectivo en la medida de lo posible. Nuestra opinión es que

2 SACRISTÁN, M.: «Filosofía», en *Panfletos y materiales*, II, pp. 128-129.

3 HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*, Madrid, FCE, 1980, parágr. 9, p. 54.

4 LAFONT, C.: «"Apertura del mundo" y referencia», en M. Teresa López de la Vieja (ed.): *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, Madrid, FCE, 1994, 271-288, p. 277. Véase de la autora: *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

5 «Verdad: desvelación y ley», p. 25.

6 LÓPEZ ARNAL, S. y de la FUENTE P.: «Presentación», en *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996, pp. 20-22.

7 APEL, K.: *El desafío de la crítica total de la razón*, Eutopías, València, 1994.

Sacristán intenta unir lo que cree matricial del marxismo, o sea, el ideal de justicia y de solidaridad, al pensamiento científico-técnico. Somos de la opinión que sólo puede entenderse qué relación existe (1) y (2) si situamos, como horizonte intelectual y moral, la verdad. Nuestra tarea se limitará a subrayar la importancia de este aspecto y en qué medida ello contribuye a una reformulación del problema del sujeto, donde lo principal es liberarnos de toda escatología milenarista. Entiendo que ello exigiría un trabajo independiente, pero creo interesante plantear por lo menos la cuestión.

En la medida de nuestras posibilidades, y sólo como una nota añadida a este segundo objetivo, pues ello exigiría una discusión más amplia y merecería otros trabajos, plantearemos en qué sentido es posible desarrollar el pensamiento de Sacristán creativamente.

1. La crítica del pensamiento esencial: la no sustantividad de la práctica filosófica

Ya en 1953, como advierte Fco. Fernández Buey, el objetivo era situar la obra del autor dentro del marco de la teoría del conocimiento científico y de la ontología en general. En *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* se sigue el procedimiento de «dejar hablar» al otro, pero con la intención de entablar un diálogo crítico⁸. Para M. Candel, por ejemplo, Sacristán pasa de la verdad concebida como manifestación a la verdad vista como coherencia, fundada en la necesidad⁹.

Pues bien, según advierte en «Verdad: desvelación y ley» (1953), la verdad es una Idea-madre en trance de replanteamiento. ¿Hasta qué punto es conciliable la verdad como «desvelamiento» y la verdad como resultado que se deriva del establecimiento de relaciones objetivas? La tesis que plantea Heidegger en *Sein und Zeit* es que la comprensión del ser y el fenómeno de la verdad son una misma cosa¹⁰. Según Sacristán, el problema de la verdad surge, una vez se procede análisis ontológico-existencial, en los siguientes términos: ¿En qué conexión se halla la «verdad» con el *ser-ahí* y la determinación óntica de éste que llamamos comprensión del ser? Heidegger aborda la cuestión procediendo a la crítica del concepto tradicional de verdad como adecuación. Entiende que el acto de conocer implica el acto de ser del sujeto con respecto a la cosa. El análisis ontológico de la verdad deberá mostrar que los entes comienzan a ser en la medida que hay un comportamiento *descubridor*. Para que ello sea posible debe cumplirse una condición: «Esa circunstancia es el ser-en-el-mundo, en el mundo de los entes que son descubiertos.<...>. El ser-en-el-mundo es el fundamento de la verdad»¹¹. El *ser-ahí* es en el mundo en estado de abierto; y la apertura es el fundamento inmediato del fenómeno de la verdad. Ahora bien: la teoría tradicional de la verdad sigue presa de planteamientos teológicos, que nos impiden captar el conocer concreto y fáctico. Pues ocurre que lo originario es lo fundamentante, porque sucede que el ser descubridor fundamenta el ser descubiertos¹². No hay lugar ni para las verdades eternas ni para un sujeto absoluto idealizado. Diremos que hay verdad en la medida en que hay hombre, pues sólo el hombre es continuo «desacuerdo», o lo que es lo mismo, *poder ser sí mismo*. Sacristán, que advierte que existe una clara relación con la tesis que ya Ortega había desarrollado unos años antes, cita el siguiente texto de las *Meditaciones del Quijote*: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia»¹³. La función del hombre consiste en reabsorber la cir-

8 FERNÁNDEZ BUEY, Fco.: «Introducción» a *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*: p. 12.

9 «Entrevista a Miguel Candel», en *Acercas de Manuel Sacristán*, pp. 402-403.

10 «Verdad: desvelación y ley», p. 17.

11 *Ibidem*, pp. 23-24.

12 *Ibidem*, p. 25.

cunstancia y hacerla suya; o lo que es lo mismo: el objetivo será buscar para su circunstancia el lugar acertado que le corresponde en la perspectiva del mundo.

Que no se conforma entonces con una actitud puramente expositiva, queda perfectamente claro a tenor del siguiente interrogante: ¿qué justificación puede tener un estudio de la verdad sin una previa ciencia del conocimiento? Entonces se limitará a subrayar que termina la tarea de Heidegger donde comienza el tema de la epistemología. Pues su objetivo principal es la fundamentación de la verdad de cualquier relación¹⁴. Entiende que el análisis ontológico no necesita de lo epistemológico, pues su rigor metódico se funda en la permanente autoconciencia de la investigación, en el «ver a través» de sí el comportamiento¹⁵. Y dice todavía más: «Hablando de lo que nos interesa, lejos de estar rechazada, la verdad «vorhandenes», eidética, lógica en sentido clásico —la verdad científica no ontológicamente originaria— está siendo fundamentada por Heidegger como cualquier otra»¹⁶. La teoría heideggeriana es una versión rigurosa del ideal que es planteado por la filosofía europea, desde que Kant lo asumió de la tradición inglesa. La verdad de la ciencia es la verdad de los entes que adviene cuando la proyección objetivante libera el ser, según dice Sacristán¹⁷. La función del filósofo consiste en mantener viva la llama de ese misterio que es la verdad: «Sólo desde ese horizonte puede que sea dable des-cubrir nuevas conexiones legales que la seguridad y la confianza en los conceptos del anterior estadio científico acaso no permitan proyectar sobre el ente, liberándolo para este nuevo ser»¹⁸. Así pues, aunque no deja de ser consciente de las dificultades, no somete a crítica el programa fundacionista.

Ahora bien: visto el problema desde *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, donde nuestro autor está mejor armado científica y filosóficamente, el tono es claramente crítico-cultural: ¿hasta qué punto podemos comprender el mundo que nos rodea —las «circunstancias», por decirlo orteguianamente—, si se dice que el conocimiento científico es cosificador? El pensamiento racional debe estudiar cuál es el tratamiento que de sus problemas hacen otras fuerzas culturales, pues ocurre que los grandes filósofos irracionales enseñan una doctrina coherente sobre la verdad, el conocimiento, etc.¹⁹. Fco. Fernández Buey, por ejemplo, considera que la referencia a una «destrucción de la razón» permite trazar la línea que separa «Verdad: desvelación y ley» de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. En su opinión, lo que entiende por «pensamiento racional» en 1958, implicaría²⁰: 1) la asunción de algunas tesis gnoseológicas clásicas de inspiración aristotélico-leibniziana; 2) la asunción de la filosofía de la lógica formal poststrusselliana, inspirándose sobre todo en Scholz y Quine; 3) la orientación neopositivista; 4) la simpatía por la consideración teórica de la ciencia, procedente de científicos racionalistas; 5) la estima por un pensamiento dialéctico de raíz científica. M. Candel, por otra parte, dice que estamos ante un ajuste de cuentas por la izquierda²¹. Puede decirse que Sacristán considera el existencialismo como una filosofía del sujeto donde falta un análisis de la realidad física o de los principios del conocimiento. Ello conduce a Heidegger a plantear un concepto aristocrático de la historicidad: «La historicidad del hombre es fruto de un mensaje del Ser,

13 ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Austral, 1982, p. 30.

14 «Verdad: desvelación y ley», p. 50

15 *Ibidem*, p. 50.

16 *Ibidem*, p. 54.

17 *Ibidem*, p. 54.

18 *Ibidem*, p. 55.

19 *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, p. 24.

20 FERNÁNDEZ BUEY, Fco: «Prólogo», en *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, pp. 15-16.

21 «Entrevista a M. Candel», p. 402.

de una «destinación» por el Ser: del mensaje que contiene aquella iluminación, aquella determinación de la verdad. <...>. Historia es la articulación de lo que el Ser destina al hombre»²². Ya Löwith destaca, desde finales de los 30, que existe un trasfondo decisionista que le impide plantear qué sea la realidad interna y externa²³.

Entendemos que uno de los aciertos de nuestro autor consiste en explicar esta problemática como consecuencia de la radicalización del giro trascendental, que impone necesariamente una inflación del sujeto. Desde Kant podemos considerar un tópico, por lo que se refiere a la crítica de la abstracción, el siguiente argumento de raíz iluminista: si abstraer consiste en separar determinados elementos de contenidos más complejos, podemos decir que tendrá sentido si está guiada por algún criterio de discriminación. Este argumento tiene su más antiguo precedente en la doctrina platónica de la *anamnesis*. No hay duda que las críticas heideggerianas se insertan en este contexto idealista y que toman muy poco de las enseñanzas husserlianas sobre el asunto, afirma Sacristán²⁴. Heidegger, que rebasa el constructivismo subjetivista kantiano con la mirada puesta en una doctrina del Ser, y a pesar de lo valioso de sus análisis sobre la trascendentalidad del mundo natural e instrumental, no se ha planteado qué sea la posibilidad de la trascendentalidad por la temporalidad. No olvidemos que aprenderá de Scholz que existe una estrecha conexividad entre lo lógico y lo real, sin asumir las tesis platónico-leibnizianas que éste opone al positivismo y a la metafísica vitalista de Dilthey-Bergson-Heidegger. Pues el objeto de la lógica consiste en aclarar cuál es la estructura o forma del lenguaje que sirve para efectuar un razonamiento, qué formas de inferencia utilizan los hombres en general. Nuestra opinión es que la tesis que dice que le corresponde a la lógica el estudio sistemático de los teoremas formales, que permita analizar las estructuras, nociones y afirmaciones fundamentales que deben fundar otras afirmaciones²⁵, sólo puede entenderse como un rebajamiento de la tesis de Scholz, que dice: le corresponde a la lógica una relación científicamente estudiada con lo real, puesto que es fundamentación necesaria²⁶. El objetivo del conocimiento científico será penetrar en la realidad²⁷. Porque lo cierto es que el lenguaje opera *in medias res*: el trato con la realidad, cuyo desarrollo implica la formación de esquemas o estereotipos, ha suministrado al hombre las primeras abstracciones —ya para Ortega, por ejemplo, la cuestión no puede consistir en oponer lo abstracto a lo concreto, puesto que el pensar de lo general sólo puede ser un fenómeno de la conciencia real: un momento de nuestra realidad psíquica. En nuestra conciencia no hay «ideas abstractas», sino únicamente actos que hacen posible lo abstracto²⁸—. Las investigaciones de Gödel y de Church, por ejemplo, demuestran que no existe otro concepto de verdad que el que nos ha legado la tradición filosófica y la razón natural²⁹. Pues efectivamente: «La verdad en cuanto conocimiento no es, en efecto, una casual coincidencia aislada e inexplicable con los hechos, sino el fruto de un intencionado esfuerzo de aproximación a la realidad por procedimientos que debe ser posible describir y someter a crítica. <...>. Lo inefable, si existe en un sentido absoluto (y no sólo por accidental o temporal deficiencia del lenguaje) no es objeto de conocimiento»³⁰. Lo inefable queda fuera de nuestro alcance. El «giro copernicano» no hace otra cosa que extirpar el proble-

22 «Filosofía», p. 111.

23 LÖWITH, K.: *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona, Herder, 1997.

24 *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, p. 182.

25 SACRISTÁN, M.: *Introducción a la lógica y al análisis formal*. Barcelona, Ariel, 1973, p. 33.

26 SACRISTÁN, M.: «Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz», en *Panfletos y materiales*, II, p. 83.

27 *Introducción a la lógica y al análisis formal*, p. 55.

28 ORTEGA Y GASSET, J.: *Investigaciones psicológicas*. Madrid, Alianza, 1981, p. 181-182.

29 SACRISTÁN, M.: «Apuntes de filosofía de la lógica», en *Panfletos y materiales*, II, p. 226.

30 SACRISTÁN, M.: *Lógica elemental*. Barcelona, Vicens Vives, 1996, p. 15.

ma de la abstracción del edificio del conocimiento, olvidando lo que era esencial al planteamiento aristotélico: la connaturalidad entre la razón y el ser. Plantea Sacristán con justeza: «La finitud de la razón se realiza efectivamente en la naturaleza selectiva y limitativa (*abstractiva*) del estar de la razón en el ser, del conocer. Cada estar de la razón en el ser, cada conocer, se especifica por un modo de abstracción»³¹. Heidegger, empero, considera que el pensamiento abstractivo no es inquiriente y que lo originario únicamente está al alcance de poetas y pensadores³². Ya en *La pregunta por la cosa*, por ejemplo, Heidegger considera la coseidad de la cosa como algo incondicionado³³. Lo que las cosas son no puede quedar fijado en una fórmula general. Cristina Lafont ha destacado cómo la «apertura del mundo» implica una hipostatización del lenguaje y arruina los mecanismos de la referencia que permiten el aprendizaje humano³⁴.

2. La lectura no dogmática de los clásicos marxistas y la racionalidad práctica como horizonte

De lo dicho anteriormente puede extraerse una consecuencia de alcance práctico: no hay conocimiento de lo particular concreto. Esta falta no puede suplirse defendiendo la existencia de una intuición no cosificante, ni tampoco por vía de un constructivismo subjetivista de raíz kantiana. En lo gnoseológico, Sacristán aporta un claro respeto por los objetos. No podemos decir que el sujeto sea una *tabula rasa*, pero tampoco olvidar que la verdad es primeramente patencia de lo dado. El error de la crítica positivista —y ello también afecta al marxismo—, fue extremar la crítica de la metafísica hasta eliminar la cuestión del sentido. Ya Ortega planteaba que nuestro objetivo debía consistir en revisar qué relación media entre la inteligencia y el ser. Para ello deberemos aceptar, en línea con Aristóteles, que no podemos alcanzar el mismo grado de certeza en todos los asuntos. María Rosa Borrás describe de este modo los rasgos negativos y positivos que definen su pensamiento: «De entre los primeros, diría que es una filosofía antimetafísica, contraria a todo intento de construcción de sistema o teoría académica, para exclusivo consumo de los adictos, por considerar que los intentos habidos (incluido Marx) incurren en el vicio de la especulación estéril que confunde conjunto de ideas y conceptos con la realidad. Es también contraria a todo pensamiento romántico y modo de filosofar irracionalista, tan apreciada por cierta cultura alemana deslumbrada por el espejismo del espíritu capaz de «vivenciar» experiencias místicas de autenticidad exquisita, irrepetibles, de ser en el Ser. Y por lo que podríamos calificar de rasgos positivos, quizá cabría destacar el intento de concebir al hombre radicalmente definido por su dimensión cognoscitiva que debería traducirse en fidelidad práctica para promover la libertad. Es decir, verdad gnoseológica y ética deberían ser dos dimensiones de una única manera de ser hombres íntegramente»³⁵. M. Candel, por ejemplo, entiende que lo esencial de su pensamiento es el concepto de práctica³⁶. Es justamente a propósito de Ortega, en su época de *Laye*, que distingue entre el puro sabedor de cosas y el sabio

31 «Apuntes de filosofía de la lógica», p. 242.

32 *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, p. 207.

33 HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires, Alfa, 1975, p. 17.

34 «'Apertura del mundo' y referencia», p. 286. De la misma autora puede consultarse con gran provecho: *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid, Alianza, 1997.

35 «Entrevista a M. Rosa Borrás», en *Acerca de Manuel Sacristán*, p. 399.

36 «Entrevista a M. Candel», p. 414.

que añade al conocimiento un saber de sí mismo. El sabio enseña a constituir ese drama especial que es la vida, ese organismo que es el mundo³⁷.

Especialmente interesantes son algunas cuestiones que plantea en «La tarea de Engels en el 'Anti-Dühring'»: ¿En qué medida el análisis marxista trasciende los resultados que se obtienen por el método analítico-reductivo? ¿Es posible el conocimiento de las totalidades concretas? ¿Qué sentido puede tener hoy plantear la necesidad de conocer lo real concreto? Entiende Sacristán que la pretensión de constituir un sistema filosófico, que nos ofrezca verdades sustantivas, puede considerarse definitivamente fracasada ya desde mediados del siglo pasado. La causa principal de este fiasco no es otra que la constitución del conocimiento científico, cuyas características son las siguientes: la intersubjetividad y la capacidad de cálculo, aunque sea a costa de construir y manejar conceptos sumamente artificiales³⁸. Debemos distinguir entre concepción del mundo y saber científico: «El que las concepciones del mundo carezcan de aquellos dos rasgos característicos del conocimiento positivo no es cosa accidental y eliminable, sino necesaria: se debe a que la concepción del mundo contiene esencialmente afirmaciones sobre cuestiones no resolubles por los métodos decisorios del conocimiento positivo, que son la verificación o falsación empíricas y la argumentación analítica (deductiva o inductiva-probabilitaria)»³⁹. Eso no significa, ciertamente, que no continuemos necesitando de concepciones del mundo. Pues una concepción es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, mientras que la ciencia sólo puede demostrar enunciados referentes a sectores del universo. Debemos plantear correctamente qué relaciones pueden existir entre ambas esferas. Necesitamos de una concepción, que siempre podamos revisar críticamente, y que nos permita comprender el mundo y las realidades prácticas que lo atraviesan a cada momento. En línea con lo que luego plantea Gerard Vilar⁴⁰, por ejemplo, y en una órbita que creo diferente a la de Kosik⁴¹, Sacristán defiende la necesidad de una racionalidad «*sendèrica*» o tentativa, cuyo objeto serían las totalidades concretas. Pero para ello hay que eliminar los restos teológico-positivos, propios de los siglos XVIII y XIX, que impiden comprender qué relación guarda la concepción materialista con el conocimiento científico-positivo. No puede reducirse todo a relaciones cuantitativas, pero tampoco podemos utilizar términos como *demostrar*, *probar*, etc. en argumentaciones de plausibilidad. No debe haber confusión entre ambos planos, pero sí una relación crítica. No hay que olvidar que el marxismo pretende fundar una razón libre de garantías, que permita construir un orden más humano⁴². Según Jacobo Muñoz, la dimensión filosófica del marxismo consiste en mediar entre la teoría y el programa sin anular ninguno de los dos términos⁴³. Nuestro horizonte debe ser elaborar una síntesis racional, que debe permanecer siempre abierta, entre la teoría pura y la práctica y la teoría de ésta (ética, filosofía de la sociedad, política, etc.), según dice Sacristán ya a finales de los años cincuenta⁴⁴. Y para ello, lo que no implica en su caso ningún filologismo, deberemos liberar

37 SACRISTÁN, M.: «Homenaje a Ortega», en *Panfletos y materiales*. II, p. 13.

38 SACRISTÁN, M.: «La tarea de Engels en el «Anti-Dühring»», en *Panfletos y materiales*. I, p. 30.

39 *Ibidem*, p. 31.

40 Ver los siguientes trabajos de Vilar: *Discurs sobre el senderi*, Barcelona, Ed. 62, 1986; *Les cuïtes de l'home actiu*, Barcelona, Anthropos, 1990 y su último trabajo: *La razón insatisfecha*, Barcelona, Crítica, 1999.

41 Ver KAREL KOSIK: *La dialectique du concret*, Paris, Maspero, 1967, pp. 27-44. Lo coincidente entre ambos autores es la necesidad de superar el concepto heideggeriano de práctica: la «cura» heideggeriana significa la sumisión del individuo a las relaciones prácticas existentes.

42 *Ibidem*, p. 180.

43 MUÑOZ, J.: «¿Qué es el marxismo?», en *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Materiales, 1978, p. 120.

44 «Filosofía», p. 171.

los clásicos marxistas de la lectura dogmática⁴⁵. Ya Gramsci, por ejemplo, ha planteado uno de los problemas más graves que afectan al marxismo actual: el del ideologismo y el criticismo⁴⁶. Empero, según plantea Sacristán, este programa está amenazado por la ideología del tecnicismo y por la discusión sobre el final de las ideologías⁴⁷.

Nuestra opinión al respecto es que la constatación de estos problemas y otros, a los que difícilmente puede darse respuesta desde un horizonte romántico, lo conducirá a plantearse la problemática de la subjetividad y a apostar por una cultura del *mesotés*⁴⁸. Ciertamente ello le plantea una cuestión añadida: ¿En qué medida puede convertirse este esquema metodológico, que la tradición europea considera conservador, en un esquema transformador? Una vez liberados del milenarismo escatológico, no existe otra vía que asumir la línea estratégica desarrollada por Gandhi⁴⁹. Ello exige ensayar una nueva crítica de la razón práctica que nos permita afrontar los problemas planetarios por vía emancipatoria. El «santo y seña» de esta razón práctica es la sentencia de Delfos, que dice: «De nada en demasía»⁵⁰. Precisamente de Ortega conservará la idea de que la vida es *faciendum*; el hombre ha de ser autor y actor de su propia vida, pues la vida es esencialmente programa. Y ello le permite dibujar una teoría de la responsabilidad política y moral como horizonte. Especialmente interesantes son sus comentarios en «Studium generale para todos los días de la semana», donde de nuevo arremete contra la idea de un conocimiento esencial⁵¹. Que la ontología fundamental heideggeriana sigue estando al fondo, parece evidente: «Planteándonos la pregunta «¿qué es el hombre?» queremos saber (filosóficamente), no su estructura biológica, pues, si de eso se tratara, esperaríamos a tener resultados de la ciencia natural correspondiente, sino esto otro: «¿Qué puede llegar a ser el hombre? Esto es, si el hombre puede dominar su propio destino, si puede «hacerse», si puede crearse una vida». Todas las filosofías han fracasado hasta ahora en el tratamiento de esta pregunta porque han considerado al hombre reducido a su individualidad. <...>. Una última precisión lleva a Gramsci a sentar una categoría —«anudamiento»— que hoy, *post factum*, constituye una seguramente de las respuestas marxistas más precisas a la analítica existencial»⁵². La reciente publicación de *El orden y el tiempo*⁵³ permite conocer mejor en qué medida influyen los planteamientos de Gramsci. Ninguno de los dos concibe la razón como una fuerza sobrenatural capaz de atisbar el sentido de los acontecimientos al margen de la voluntad humana. La definición de la persona como centro de anudamiento permite plantear la posibilidad de una ontología fundamental, que no suponga la recusación del conocimiento científico. Nuestra opinión es que estamos ante un programa filosófico, que sólo desarrolla en algunos rasgos y que merece seriamente nuestra aten-

45 «La tarea de Engels en el «Anti-Dühring»», p. 47.

46 SACRISTÁN, M.: «La formación del marxismo de Gramsci», en *Panfletos y materiales*. I, p. 76.

47 *Ibidem*, p. 84.

48 «Una conversación con Manuel Sacristán», en *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996, pp. 97-119.

49 SACRISTÁN, M.: «La situación política y ecológica en España...», en *Pacifismo, Ecología y Política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 18-23.

50 SACRISTÁN, M.: «Comunicación a las jornadas de Ecología y Política», en *Pacifismo, Ecología y Política alternativa*, p. 13.

51 SACRISTÁN, M.: «Studium generale para todos los días de la semana», en *Panfletos y materiales*. III, Barcelona, 1985, p. 35.

52 «Filosofía», p. 190.

53 SACRISTÁN, M.: *El orden y el tiempo*. Madrid, Trotta, 1998. Escribe en el prólogo Albert Domingo: «Por varias razones, entre las que estarían cierta afinidad de estilo y en la elección escrupulosa de los términos, aparte de la expresión de un sentido común nada sofisticado, puede verse, como sucede seguramente de manera más clara en otros textos comentados aquí que el marxismo de Sacristán es en buena medida el mismo que subyace en la «filosofía de la práctica» gramsciana» (p. 21).

ción. La función de la filosofía no puede consistir en inundarnos de teoría, porque un exceso de teoría también puede arruinar la acción. No está de más recordar que la Tesis 8 de Feuerbach sugiere que hay soluciones racionales o irracionales a los problemas de la praxis: «Todos los misterios que predisponen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica»⁵⁴.

Pues bien, aunque ello supone dejar a un lado otros trabajos, nuestra atención ahora se centrará en dos trabajos especialmente importantes: «Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács» y «El filosofar de Lenin». Por ejemplo: Sacristán destaca cómo la primacía de la práctica no supone ningún pragmatismo, sino la recusación del Absoluto. Dicho brevemente: «El principio de la práctica no está destinado a zanjar el problema de la verdad a falta de argumentación o dato suficiente»⁵⁵. La práctica es superior al conocimiento abstractivo en el sentido que representa su consumación, es decir, como conocimiento acabado. Precisa Sacristán que por tal no debe entenderse un conocimiento en reposo definitivo, como si se tratase de una intuición romántica⁵⁶. La idea leninista de concreción sirve para recordar que el conocimiento es un proceso real en un tiempo real⁵⁷. Pero Lenin, como otro tanto ocurre con Lukács en *El asalto a la razón*, fue poco sensible a las novedades epistemológicas. Pues Lenin interpreta el análisis sobre la estructura y funcionamiento de las teorías científicas al modo tradicional, es decir, como si se tratase de enunciados sobre el mundo en general⁵⁸. No comprende en qué medida el análisis del lenguaje, cuando es consciente de sus limitaciones y rechaza el mito del pensamiento objetivista, permite desarrollar un instrumental lógico poderoso. Y, en una línea no muy distinta, escribe acerca del juicio que merece a Lukács la lógica moderna: «Hay en él, por de pronto, la consabida ignorancia de la cuestión, que Lukács comparte en este punto con los filósofos por él criticados: la lógica formal no puede ser un punto de vista para la captación del mundo por la sencilla razón de que no es una ciencia real, sino una ciencia formal; no se refiere directamente a la realidad, sino a la captación de la realidad <...>»⁵⁹. Puede decirse que nuestro autor extrae una conclusión, que sin duda puede parecer escéptica, pero que cobra todo su sentido a la luz de la epistemología contemporánea: racional es toda argumentación correcta, sea en un sentido fuerte o probable, pues fuera de esta racionalidad no existe ninguna forma superracional. Ésta adquiere toda su importancia cuando se renuncia a la racionalización de lo real al modo de Hegel. Efectivamente: «No todo lo real es racional; más bien casi nada»⁶⁰. Ello convierte la verdad en el horizonte ético y político último, esto es, en el verdadero garante de la subjetividad. Nuestro parecer es que si Sacristán hubiese gozado de mejor salud y de mayor tranquilidad, ello le hubiese conducido a desarrollar una teoría normativa del bien. Pensemos, por otra parte, que nuestro autor rechaza la idea de sistema porque la función primera de la teoría consiste en cargar con la realidad, en hallar la verdad. La clase de hombre que se es, dicho brevemente, depende de la clase de verdad que uno está dispuesto a soportar. No hay praxis eman-

54 MARX: *Antología*. Península, Barcelona, 1988, p. 433. Edición a cargo de Jacobo Muñoz. Ver los comentarios de Sergio Sevilla: *¿Es una aporía pensar lo político?*. Eutopías, 1994.

55 Sacristán, M.: «El filosofar de Lenin», en *Panfletos y materiales*, I, p. 167.

56 *Ibidem*, p. 169.

57 *Ibidem*, p. 174.

58 SACRISTÁN, M.: «Lenin y la filosofía», en *Panfletos y materiales*, I, p. 179.

59 SACRISTÁN, M.: «Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács», en *Panfletos y materiales*, I, p. 97.

60 SACRISTÁN, M.: «¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?», en *Pacifismo. Ecología y Política*.

cipatoria allí donde deliberadamente se oculta la verdad. Pues sólo la búsqueda honesta y solidaria de ésta nos permitirá afrontar los graves problemas civilizatorios de nuestro tiempo.

Nota acerca de la posibilidad de desarrollar el pensamiento de M. Sacristán en un sentido creativo

Nuestros comentarios de ahora sólo pueden tener un carácter tentativo. Por otra parte, independientemente de nuestro acierto, quien escribe ahora está convencido de que Sacristán merece ser leído en un sentido prospectivo. Pues en el mismo sentido que Marx negó ser marxista, puede decirse que Sacristán nunca defendió cosa parecida a un «sacristanismo». La importancia que tiene la preocupación ética, que le hace concebir la verdad como Idea-madre, lo conduce a negar para sí la idea de sistema.

Entiendo, por lo que se refiere a Heidegger, que pueden extraerse dos consecuencias fundamentales: a) no podemos evitar la problemática epistemológica cuando abordamos cuestiones de tipo ontológico. Es decir: no podemos desarrollar una ontología fundamental con independencia de la problemática del conocimiento; b) no hay una verdad esencial, que podamos considerar superior al conocimiento científico. La centralidad que otorga Heidegger a la «apertura del mundo» sólo puede implicar una inflación del significado. Que precisamos dejar un hueco a la referencia queda claro si pensamos que el hombre es, como luego se dice en la «Comunicación a las jornadas de ecología y política», capaz tanto de lo mejor como de lo peor. Pensemos que el momento primero de la inteligencia —dicho zubiristamente: inteligir es primeramente cargar con lo real en tanto que de suyo—, consistirá en la patencia de lo dado. Heidegger acierta cuando afirma que la verdad viene de la mano del hombre y concibe éste como ese ser que yo soy en tanto que comprensión. En su opinión, el *ser-ahí* que yo soy se mueve siempre en el ámbito de la comprensión. Pero lo cierto es que desconoce en qué medida existe connaturalidad entre la razón y el ser, hasta qué punto el ser está determinado por la cotidianidad. No olvidemos que sólo se accede a los fundamentos desde algún punto de la superficie y que la inteligencia opera *in medias res*. En la medida en que una teoría de la abstracción implica ya una teoría de la referencia, y puesto que tampoco podemos renunciar a plantearnos cuál sea el sentido de la acción, creo que es posible profundizar en el trabajo de Sacristán en la línea de plantear una teoría de la racionalidad capaz de afrontar la cuestión del sentido. El objetivo no puede consistir en eliminar todo rastro de Heidegger, sino plantear por qué sitúa la trascendencia concreta en el ámbito del arte. No se resuelve la cuestión del fundamento por la vía de convertir la razón en algo subalterno, pero tampoco arruinando cualquier posibilidad de tránsito entre la razón y la estética. Entiendo que los trabajos de Gerard Vilar y de Cristina Lafont son lo más prometedor que tenemos en ese sentido.

Por otra parte, por lo que se refiere a la vertiente práctica, la misma distinción entre conocimiento y concepción del mundo obliga a retomar la cuestión de la subjetividad. No olvidemos que una de las cuestiones más vivas de la filosofía política, y que afecta de manera central a la constitución de una ética democrática, precisamente es la subjetividad. Desde el ámbito de la filosofía analítico, desde la teoría de la acción y la hermenéutica, por ejemplo, se viene insistiendo en la necesidad de aclarar cuál pueda ser su significado. Dificilmente puede abordarse la peculiaridad de ese fenómeno desde la ortodoxia marxista. Los trabajos de Ricoeur, Lévinas, Renaut, M. Cruz, Domènech, etc., abundan en la necesidad de profundizar en ello. La cuestión que cabe plantearse es qué puede aportar Sacristán a la constitución de una ética democrática capaz de resolver los problemas que nos afectan globalmente. La centralidad que otorga a la clase trabajadora no puede entender en

claves hipostatizantes. Entiendo que el ecologismo y el pacifismo que defiende son una prolongación de los presupuestos iniciales y que no hay un primer Sacristán y un segundo. Me parece sumamente atractivo la posibilidad de relacionar lo que llama cultura del *mesotés* con la polemología desarrollada por Galtung, donde ha lugar para lo cosmológico. Entiendo que una teoría de la paz podría beneficiarse de los planteamientos de Sacristán⁶¹.

(diciembre de 1999)

61 AGUT I MARTÍNEZ, VICENT: «La ontología de la acción y el problema de la paz», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, Tomo LXXIV, 1998, 353-365.