

Salvador López Arnal

***UN COMUNISTA REVOLUCIONARIO
DIGNO DE AMOR***

*Una aproximación a la lectura de
Manuel Sacristán de la obra de
Antonio Gramsci.*

*Para los amigos y camaradas de
Espai Marx.*

(...) Hay un orden inmanente al espantoso desorden actual, un orden que, una vez organizado, regenerará la sociedad de los hombres...

Antonio Gramsci LON 118

Volveré y seré millones.

Tupaj Katari (palabras finales del líder indigenista mientras los colonizadores españoles lo descuartizaban)¹

Hace setenta años moría en una clínica Antonio Gramsci. Al funeral no fue nadie, salvo la cuñada, Tatiana, y la policía. Había sido detenido en 1926 y había recobrado la libertad unas pocas semanas antes, extenuado por la enfermedad y no sólo por ella. Si para morir se precisa de cierto consentimiento, el suyo debió verse propiciado por la percepción de que no era ya querido en parte alguna: no en Moscú, en dónde se encontraban la mujer, los hijos y los compañeros; no en Ghilarza, en donde se hallaba su familia de origen. De esto, nada dijo a la afectuosa no amada Tatiana, y si se lo confió a Piero Sraffa, Piero Sraffa no nos dejó constancia testimonial. Sin embargo, de lo que pasó en el mundo entre el 26 y el 37 tuvieron que haber hablado largo y tendido los dos en una clínica por fin sin presencia policial, y Gramsci debió de llegar a saber mucho de todo lo que había podido entrever y columbrar. En la URSS, la colectivización de las tierras, luego el asesinato de Kirov y el inicio de la liquidación del Comité Central elegido en 1934, y en 1936, justo un año antes, el primero de los grandes procesos. Fuera de la URSS, la crisis de 1929, el ascenso del nazismo en Alemania en 1932, la agresión italiana a Abisinia en 1935 y en 1936, el Frente Popular en Francia pero también el ataque de Franco a la República española. ¿Qué pensamientos le suscitó todo eso? ¿Qué podía esperar del retorno a la libertad? Difícil imaginar una existencia más doliente: por las miserias del cuerpo, por la derrota, por la soledad, por la lucidez.

Rossana Rossanda (2007), "La importancia de Antonio Gramsci, a 70 años de su muerte"

*(...) Porque queremos el pan nuestro de cada día
Flor de aliso y perenne ternura desgranada,
Porque queremos que se cumpla la voluntad de la Tierra
Que da sus frutos para todos*

Federico García Lorca, "Grito hacia Roma"

¹ Debo la cita a Gustavo Duch

ÍNDICE

Presentación.

1. Gramsci como clásico.
2. Trabajos gramscianos.
3. Paradojas de clásicos
4. Clásicos en depósitos de coches
5. Aproximación filológica e interpretación productiva
6. Enriqueciendo metáforas gastadas
7. Una figura digna de amor
8. Unidad (práctica) de una obra.
9. Práctica y filosofía
10. Sin papanatismos
11. El proyecto cultural gramsciano de *Nous Horizons*
12. La vitalidad de un pensamiento político-filosófico.

Apostilla

Bibliografía

Anexo 1 Conceptos gramscianos

Anexo II. Antología de textos esenciales

Anexo III. Anotaciones *Cuadernos de la cárcel*.

Anexo IV. Sobre los Escritos juveniles de Gramsci.

Anexo V: Esquema de la conferencia: “Conmemoración de Gramsci en el XL aniversario de su muerte”.

Anexo VI. Entrevista con *Diario de Barcelona*.

Anexo VII. Vías complementarias: matices de un historiador riguroso.

Anexo VIII. Sobre Bujarin

Anexo IX. Del zdanovismo.

Anexo X. Teoría y práctica.

Anexo XI. Del socialismo irreal.

Anexo XII. Giulia

Anexo XIII. *Nous Horizons*.

Anexo XIV. Amadeo Bordiga.

Anexo XV. En torno a Antonio Labriola.

Anexo XVI. Las *Tesis sobre Feuerbach*.

Anexo XVII. Achile Loria y el científicismo marxista.

Anexo XVIII. Angelo Tasca, la derecha del PCI.

Anexo XIX. Sobre Henri Bergson

Anexo XX. Sobre *Poesía y verdad*.

Anexo XXI. Del idealismo filosófico. Definiciones esenciales.

Anexo XXII. Karl Korsch

Anexo XXIII. Anton Pannekoek

Anexo XXIV. Semana por la paz: Barcelona, 1963.

Presentación

Como muchos jóvenes de mi generación, tuve noticias de Antonio Gramsci por los artículos y trabajos de Manuel Sacristán y Francisco Fernández Buey. Luego, Gerratana, Doménech y Laso entre otros, completaron mis lecturas iniciales. Leí con devoción, lo recuerdo bien, el número extraordinario que la revista *Materiales* dedicó a la obra del revolucionario sardo en 1977. Era su primer extraordinario.

Pero, debo admitirlo, leí poco (menos de lo necesario) y, además, leí mal (con prejuicio). Entonces, en aquellos interesantes años setenta, a pesar de las advertencias de Sacristán, asocié a Gramsci con el eurocomunismo y esta estrategia política, de efímera duración ciertamente, no me parecía una forma razonable y efectiva de aproximarnos a la sociedad buena que entonces, con buen criterio y sin miedo a las palabras, llamábamos sociedad socialista no burocratizada, la sociedad de transición al comunismo.

Años después, no puedo precisar la fecha con exactitud, leí el volumen que Francisco Fernández Buey editó en Crítica con las *Cartas a Yulca*². Creo que, hasta la fecha, es el volumen de Gramsci que he leído con mayor interés, y con mayor emoción. Ni qué decir tiene que el texto de presentación de Fernández Buey –“Amor y revolución”- lo guardo en mi memoria como un escrito imborrable. Léanlo, si no lo han hecho... y difúndalo.

Eso sí, he estudiado con el máximo cuidado del que soy capaz los trabajos que Sacristán escribió sobre el revolucionario sardo, y he de confesarles que uno de ellos, la presentación que escribió en mayo de 1985, pocos meses antes de su fallecimiento, a la traducción castellana del undécimo cuaderno de la cárcel, me pareció, me sigue pareciendo, uno de sus textos más logrados y sentidos. Sus compases iniciales son magníficos; la comparación de Gramsci con Kuhn, excúsenme la deformación cientificista, me parece una chispa admirable de pensamiento crítico y de buena sociología en acción. Por lo demás, por si faltara algún condimento, el volumen de Crítica estaba traducido por un antiguo profesor, un amigo, un filósofo oceánico y un militante admirable, Miguel Candel.

Albert Domingo Curto recuperó años después el manuscrito de Sacristán de finales de los sesenta que conservaba Jacobo Muñoz, su presentación interrumpida a la *Antología* de los escritos de Gramsci editada por Siglo XXI en 1970. Nunca agradeceremos suficientemente el buen hacer, el

² Antonio Gramsci, *Cartas a Yulca*. Crítica, Barcelona, 1989. Prólogo y traducción castellana de Francisco Fernández Buey.

trabajo exquisito de Domingo Curto. Su propia presentación y edición están a la altura, no hay exageración en mis palabras, del texto que transcribió con mimo: *El orden y el tiempo*, un trabajo que, en mi opinión, es modélico no sólo por la forma en que Sacristán nos habla de la vida y escritos de Gramsci sino porque, en sí mismo, en su desarrollo, es un modelo de aproximación a la obra de un autor comprometido políticamente con su tiempo y con los ciudadanos más desfavorecidos.

No es casualidad que José L. Moreno Pestaña haya abierto su reciente ensayo sobre de Jesús Ibáñez³ con una cita de este ensayo sacristaniano. La siguiente:

La clave de la comprensión de los escritos y el hacer de Gramsci, en su variedad y en sus contradicciones, no es, pues la biografía individual, pero sí la totalización quasi-biográfica de numerosos momentos objetivos y subjetivos en el fragmento de historia de Italia, historia de Europa e historia del movimiento obrero cuyo "anudamiento" bajo una consciencia esforzada pudrió el "centro" que fue Antonio Gramsci. En la organicidad de esa vida así entendida -no como oscura intimidad aislada, sino como línea recorrida por el "centro de anudamiento" de innumerables referencias objetivas- el preso, derrotado y moribundo Gramsci consideró no sólo resueltas, sino incluso salvadas las contradicciones, los sufrimientos, las catástrofes de su existencia. Lo ha hecho así implícitamente en sus múltiples negativas a capitular pidiendo gracia a Mussolini, a pesar de su grave estado; y lo había dicho antes explícitamente, añadiendo incluso una explicación, a su autoafirmación moral: la salvación por el "instinto de la rebelión".

Centro de anudamiento, vale la pena remarcarlo, es en mi opinión la categoría gramsciana clave en la perspectiva de Sacristán, en su aproximación al vivir y al hacer de Gramsci.

*

El origen de este trabajo está relacionado con una intervención en una jornada sobre la vida y el pensamiento del revolucionario italiano, celebrada en noviembre de 2007, organizada por los incansables amigos de Espai Marx. A ellos, qué menos, les está dedicado.

El lector o lectora notará fácilmente que mi conocimiento de la obra de Gramsci es netamente mejorable y que mi lectura de la lectura de Sacristán de la obra de este revolucionario digno de amor es deudora, muy deudora de las aproximaciones de discípulos suyos, mucho más documentados sin duda, como son Fernández Buey, Toni Domènech y Miguel Candel.

³ José L. Moreno Pestaña, *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*. Siglo XXI, Madrid, 2008.

Los anexos, con textos, anotaciones y resúmenes del propio Sacristán en su mayor parte, complementan mi aproximación. Acaso sean, creo que lo son, escritos de interés, muchos de ellos directamente relacionadas con el tema, otros, algo más alejados, pero en ningún caso son páginas insustantivas.

1. Gramsci como clásico

No pretendíamos elaborar teorías, comentó Sacristán⁴. No en lo político, por las mismas razones que había expuesto para sí mismo Louis Althusser, “de manera inolvidable”, en el prólogo que escribió para *La revolución teórica de Marx*, su *Pour Marx*. La literatura política aparecía a los comunistas en aquella época, años sesenta, básicamente como “exposición de los clásicos para formación de militantes o como fundamentación, comentario y propaganda de la política del partido”. Tampoco como teoría especulativa, remarcaba el autor de *Sobre Marx y marxismo*. No gozaba ésta de simpatías entre los miembros de la redacción de la revista teórica del PSUC.

En cambio, sí que aspiraban a elaborar y comprender realidad, mucha realidad, toda la posible, la básica y la más sofisticada, con la teoría entonces disponible y con el arma del pensamiento crítico.

Quizá parezca ridículo a la vista de los resultados, pero el hecho es que al menos la redacción de Horitzons en el interior quiso practicar desde el principio un programa gramsciano, un programa de crónica crítica de la vida cotidiana entendida como totalidad dialéctica concreta, como la cultura real. Este no es interpretación a posteriori: ese programa era explícito y querido por los redactores.

Su realización, por modesta que fuera, concluía Sacristán, permitió a *Nous Horitzons* algunos aciertos. Entre otros, haber tratado en serio los problemas de la mujer cuando no eran muchas las mujeres, y menos los hombres, conscientes de esa problemática. El papel desempeñado por Giulia Adinolfi, la compañera de Sacristán, y Pilar Fibla fue esencial.

Existía, pues, un programa político gramsciano, asumido por algunos sectores del partido, y el autor de los *Cuadernos* era visto ya entonces como un autor decisivo de la tradición comunista revolucionaria entre cuadros, militantes y dirigentes del PSUC y del PCE.

Antonio Gramsci (1891-1937) era un clásico, un autor, señalaba Sacristán en una breve pero interesante entrevista de 1977, que tenía derecho a no estar de moda nunca y, en cambio, a ser leído siempre. Y por todos además. Nadie tiene derecho a meterse un clásico en el depósito del coche, siguiendo un anuncio de la época. A los comunistas italianos de aquellos años, no se les podía reprochar nada en este punto: habían sido los primeros en decir que Gramsci no era propiedad

⁴ Manuel Sacristán, “Entrevista con *Nous Horitzons*”, *Intervenciones políticas*. Icaria, Barcelona, 1984, p. 282.

privada suya.

Esto era lo esencial para Sacristán. Y añadía: en la obra del revolucionario sardo había desde luego un valioso esfuerzo por fundar el pensamiento y la práctica emancipatorios en la realidad del capitalismo pleno, del capitalismo con base propia.

Pero, suponiendo que la palabra "eurocomunista" quiera decir algo preciso y que ese algo sea afirmación de una vía parlamentaria hasta otra sociedad y recusación del concepto de dictadura del proletariado, se puede indicar que Gramsci no ha creído nunca que la superación de la sociedad capitalista se pudiera conseguir por vía no revolucionaria ni, en particular, por vía parlamentaria: para él, todo lo que llamaba guerra de posiciones era preparación de una fase inevitable de asalto (inevitable para que haya revolución social, la cual por su parte, ha sido perfectamente evitable hasta el momento). Tampoco ha pensado que fuera evitable el régimen de liquidación coactiva de la propiedad burguesa al que la tradición marxista llama dictadura del proletariado.

Lo que no quería decir, obviamente, que Gramsci identificara esa forma política con las formas y la práctica gubernamentales de un Estado determinado en una concreta fase de su desarrollo. De Gramsci podía afirmarse lo mismo que Sacristán afirmó de Marx y de Engels, de los grandes clásicos de la tradición, en una de sus conferencias más valoradas⁵:

Una cosa es estudiar y explicar el pensamiento de Marx, otra hacer marxismo hoy. Muchas cosas que enseñaban Althusser y Colletti hace cinco años (tal vez todas) se estudian más provechosamente como pensamiento (de tradición) marxista de uno u otro de estos autores que como pensamiento de Marx. Por lo demás, esta confusión entre el tratamiento filológico de un clásico y la continuación productiva de su legado es frecuente en las tradiciones en cabeza de las cuales hay un clásico que lo es no sólo en el sentido de paradigma de pensamiento teórico -en particular, científico- sino también en el de inspirador moral, práctico o poético.

Posición hermenéutica no tan alejada, por lo demás, de aquella otra consideración en su presentación del *Anti-Dühring*, un texto ya clásico del marxismo español⁶:

⁵ M. Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia". *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, p. 320. Francisco Fernández Buey, Toni Doménech, entre otros, han llamado la atención sobre la originalidad y rigurosidad de este trabajo epistemológico. La transcripción del interesante coloquio que siguió a la conferencia puede verse en M. Sacristán, *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. El Viejo Topo, Barcelona, 2004, y en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, Montesinos, Barcelona (en prensa).

⁶ M. Sacristán en "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*", *Ibidem*, pp. 46-47:

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 básicas, los fundamentos de la práctica de aquel movimiento, sus objetivos generales. Los clásicos del marxismo son clásicos de una concepción del mundo, no de una teoría científico-positiva especial. Esto tiene como consecuencia una relación de adhesión militante entre el movimiento obrero y sus clásicos. Dada esta relación necesaria, 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. Si a esto se suma que la lucha contra el marxismo -desde afuera y desde dentro del movimiento obrero, por lo que suele llamarse "revisiónismo"- mezcla a su vez, por razones muy fáciles de entender, la crítica de desarrollos teóricos más o menos caducados con la traición a los objetivos del movimiento, se comprende sin más por qué una lectura perezosa y dogmática de los clásicos del marxismo ha tenido hasta ahora la partida fácil. Y la partida fácil se convirtió en partida ganada por la simultánea coincidencia de las necesidades de divulgación -siempre simplificadora- con el estrecho aparato montado por Zhdanov y Stalin para la organización de la cultura marxista...

Estamos, pues, ante un clásico, un clásico de una tradición política que aspiraba a la transformación socialista de las relaciones sociales de explotación y de los Estados opresivos, tocando realidad, la máxima posible. y adquiriendo el mayor conocimiento que fuera capaz de alcanzar.

2. Trabajos gramscianos

Junto con José M^a Laso, Jordi Solé Tura y Francisco Fernández Buey, Sacristán fue uno de los primeros y principales introductores del pensamiento del revolucionario sardo no sólo en nuestro país sino también en el ámbito hispanoamericano⁷. Junto con Lukács y los dos grandes clásicos de la tradición, Gramsci ha sido uno de los pensadores marxistas que más le influyeron: en su concepción de la propia tradición marxista, en su noción del intelectual comunista, en su compromiso militante, en la importancia que para su acción y su pensamiento político han tenido categorías como hegemonía, guerra de posiciones, centro de anudamiento o bloque histórico, e incluso en su misma noción de la filosofía y del filosofar, sin olvidar, claro está, su profunda identificación con el hacer político, la vida, la dignidad y resistencia militante de alguien al que consideró un clásico de la tradición y un luchador revolucionario.

La primera aproximación de Sacristán a Gramsci estaba incluida en la entrada “Filosofía”, publicada en el suplemento de 1957-58 de la Enciclopedia Espasa⁸. En el apartado “Algunas personalidades destacadas”, Sacristán hacía referencia a John D. Bernal, Mao Tse-tung y Antonio Gramsci. A este último dedicó las páginas 186-192, el autor con mayor presencia junto con Heidegger, autor al que dedicó su tesis doctoral: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*⁹.

A este trabajo inicial, hay que sumar “La formación del marxismo de Gramsci”¹⁰, un artículo de 1967 inicialmente publicado en *Realidad y Nuevos Horizontes*; la voz de 1969 del *Diccionario de Filosofía* editado por Dagobert Runes, y cuya traducción Sacristán coordinó: “Gramsci, Antonio”¹¹; su *Antología* (México: Siglo XXI, 1970), en la que destaca no sólo la magnífica selección realizada, sino su breve pero sustantiva advertencia inicial, sus tablas cronológicas y sus imprescindibles notas de traductor, y el que fuera uno de sus últimos escritos de

⁷ Recordemos que la publicación de su *Antología* de Gramsci por Siglo XXI se realizó inicialmente en México, en 1970. En España se publicó algo más tarde, en 1974, si no ando errado.

⁸ Recogida actualmente en el segundo volumen de “Panfletos y Materiales”: *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, pp. 90-219. José M^a Laso ha explicado que, mientras estaba encarcelado en el penal de Burgos, la lectura de este texto de Sacristán fue decisiva en su interés y aproximación a Gramsci, y motivo de su ensayo *Introducción al pensamiento de Gramsci*, editado por Ayuso en 1973

⁹ Publicada inicialmente por el CSIC a finales de los cincuenta, el ensayo de Sacristán fue reeditado por Crítica en 1995, con edición y presentación de Francisco Fernández Buey.

¹⁰ M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, op cit, pp. 62-84.

¹¹ Ahora recogida en *Papeles de filosofía*, op. cit., pp. 414-416.

mayo de 1985: “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, presentación de la traducción castellana de Miguel Candel de Antonio Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*. Barcelona: Crítica, 1985¹².

Después del fallecimiento de Sacristán, Albert Domingo Curto transcribió, editó y presentó la introducción interrumpida de su *Antología* para Siglo XXI con el título *El Orden y el Tiempo*¹³. Es necesario destacar el magnífico trabajo realizado por el editor del manuscrito de Sacristán, así como el documentado texto que abre su edición: “A modo de presentación”, páginas 9-44¹⁴.

Hay además en tres entrevistas a Sacristán interesantes aproximaciones a la obra de Gramsci: en la de 1977, para *Diario de Barcelona*: “Gramsci es un clásico, no es una moda”; en la de 1979 para *El Viejo Topo*, editada póstumamente, realizada por Jordi Guiu y Antoni Munné¹⁵ y en la de 1979 para *Nous Horitzons*¹⁶ donde Sacristán daba cuenta, como se indicó, de la importancia de las propuestas gramscianas en el consejo de redacción de la revista.

En el fondo de Reserva de la Biblioteca Central de la Universidad de Barcelona, puede consultarse igualmente un cuaderno “Gramsci” que contiene interesantes anotaciones de lectura sobre la mayoría de los escritos del autor italiano editados en los años sesenta¹⁷, al igual que el esquema detallado de una conferencia de mayo de 1977, impartida en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona con ocasión de la conmemoración del XL aniversario de su muerte¹⁸.

En uno de estos cuadernos allí depositados, puede verse una nota autobiográfica de Sacristán de finales de los sesenta en la que se lee:

Durante un cierto tiempo, la vida de mis rentas científicas fue soportable porque, gracias a la ausencia de perplejidad histórica, o sea, gracias a la convicción de estar reflejando realidad, me era al menos posible conseguir formulaciones

¹² Reimpresión en *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Icaria 1987, edición de Juan-Ramón Capella, pp. 184-206.

¹³ Editado por Trotta en 1998. En Reserva de la Biblioteca Central de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán, se conservan materiales preparatorios y notas de lectura.

¹⁴ Una breve antología de textos de Sacristán puede verse en el anexo II.

¹⁵ Ambas han sido recogidas en el volumen *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2004, pp. 81-90 y 91-114, respectivamente (edición de Francisco Fernández Buey y de Salvador López Arnal)

¹⁶ Ahora recogida en *Intervenciones políticas*, op. cit., pp. 280-283.

¹⁷ Pueden verse algunos de ellos en los anexos III y IV

¹⁸ Véase anexo V.

generales que implicaban un programa o un objetivo político-cultural y de política filosófica. Una pieza típica de esa situación es el prólogo al Anti-Dühring. Años antes lo había sido el prólogo a Revolución en España. El mismo prólogo al Heine tiene ese elemento (M. S., profesión traductor¹⁹, prologuista). El estudio de Gramsci empezó todavía dentro de esa constelación. Pero es posible que durante ese estudio empezara a desarrollarse la perplejidad deprimente sobre el destino del movimiento socialista.

A lo anterior había que sumar notas o comentarios marginales en intervenciones y conferencias²⁰ (por ejemplo, en la impartida en 1985 sobre el pensamiento político del último Lukács)²¹ y en sus papeles y cartas como dirigente del PSUC-PCE y miembro del comité ejecutivo del Partido, que han surgido a la luz gracias al destacado y meritorio trabajo de Miguel Manzanera²². Por ejemplo, esta nota de 6 de junio de 1966 firmada como “Ricardo” y dirigida a la dirección del PSUC, en la que Sacristán trazaba un interesante apunte sobre la noción de hegemonía²³:

La nuestra [la política del PSUC-PCE en los años sesenta] es sobre el papel una política muy audaz. Lo es también en la práctica, en muchos casos, es una política audaz porque es una política de hegemonía, es decir, una política que aspira a las

¹⁹ En un cálculo aproximado, pero no muy errado probablemente, Albert Domingo Curto ha cifrado en más de 29.000 las páginas traducidas por Sacristán.

²⁰ Entre otros, fragmentos de su presentación de *La proletarización del trabajo intelectual*, edición a cargo de Comunicación-Barcelona; pasos del coloquio de la conferencia “La función de la ciencia en la sociedad contemporánea”, impartida en el I. B. Boscán en 1981; observaciones de sus “Cuatro notas de apoyo” de 1968 a la primavera de Praga, o, finalmente el apartado final, sus propuestas de política comunista contemporánea contenidas en “A propósito del ‘eurocomunismo’”, un texto de 1977 recogido, como el anterior, en el tercer volumen de sus “Panfletos y materiales”.

²¹ Ésta por ejemplo: “[...] Lukács estaba convencido de que sólo para vitalizar el pensamiento revolucionario en el siglo XX era absolutamente necesario hacer lo que él decía “el puente”. Es decir, colocar al pensamiento revolucionario en condiciones de igualdad técnica con el más exquisito pensamiento conservador. Ésta es la motivación de verdad de Estética, no el escurrir el bulto de la política. Perry Anderson ha hecho ahí un juicio, en mi opinión, muy politicista. Creo que es injusto principalmente con Lukács pero también lo sería horrendamente -y él ha escrito sobre Las antinomias de Gramsci- con Gramsci. Suponer que se ha dedicado a un trabajo teórico porque quería rehuir la política eso ya es casi un insulto. Gramsci se ha dedicado a un trabajo teórico, como él dice explícitamente, porque alguna inferencia había que sacar de la derrota ante el fascismo. Había que volver a ver las cosas, <pensar> qué había pasado. Entonces considerar que eso es puro intelectualismo...”

²² Los materiales figuran como anexo de la tesis doctoral de Miguel Manzanera presentada en 1993 en la UNED de Madrid con dirección de José M^a Ripalda. Giaime Pala ha proseguido la búsqueda con resultados igualmente destacables.

²³ Anexo tesis doctoral de Miguel Manzanera, ed. Cit, pp. 794-795.

dos cosas siguientes: 1. Dirigir la lucha popular contra el régimen; 2. hacerlo de tal modo que, basándonos en el papel de clase ya no sólo dirigente, sino universal, que hoy tiene la clase obrera, quede claro que nuestra perspectiva es la de la nación, una perspectiva capaz de recoger los núcleos principales de las clases situadas fuera de la capa monopolista. Esta política impone una táctica basada en el reconocimiento sin temores de las peculiaridades de aliados que son al mismo tiempo adversarios y hasta enemigos (...) Si de verdad -y no sólo de boquilla- nos presentamos como la fuerza hegemónica de la revolución democrática española, hemos de ser capaces de dar cabida bajo nuestra dirección global a esos aliados-adversarios tal como ellos son. La burguesía, más acostumbrada a la hegemonía, nos sigue dando lecciones en esto: cuando Banca Catalana [presidida en aquellos años por la familia Pujol, grupo bancario posteriormente absorbido por el BBVA] lanza su proyecto de Instituto o Academia no pregunta qué intelectual es socialista y cual no, llega incluso a proponerme a mí la presidencia del Instituto. Ella, la clase que manda desde hace siglos, sabe que cuanto más me coja tal como soy, tanto más prueba su hegemonía social, tanto más sólidamente puede pretender que sigue siendo la clase universal, la clase representante de toda la sociedad.

Es hora de que aprendamos esa lección. (...) Como sabéis siempre admito que la posibilidad de equivocarme es enorme.

La posibilidad existía pero tampoco fue errónea, en este caso, la consideración de Sacristán. Coger a las gentes tal como son, una prueba de fuerza, de hegemonía política y cultural.

3. Paradojas clásicas

Las personas viven *en su época*, recordaba Sacristán en 1967²⁴. Resultaban cursis las presentaciones de la obra de Gramsci con halo de novela rosa política, como si el autor de *Cuadernos de la cárcel* fuera un iluminado que en cuestiones de organización política se hubiera anticipado treinta años, superando la renovación, parcial si se quiere, que había representado el XX Congreso del PCUS. Nunca Sacristán vio en Gramsci un iluminado; sí, en cambio, un revolucionario, un clásico estimulante y no embalsamado de la tradición.

En 1998, Francisco Fernández Buey y Jorge Riechmann, dos de sus discípulos, iniciaron la edición de una colección que lleva por título “Clásicos del pensamiento crítico”²⁵. Con finalidad pedagógica, los títulos que la integran intentan acercar al lector la obra de autores que a lo largo de la historia han destacado en la elaboración de un pensamiento crítico. Enseñar qué dimensión histórica tuvieron, y qué dimensión política, social y cultural tienen hoy; enseñar cómo se leyeron y cómo se leen es una de las aspiraciones esenciales de la colección.

No sería seguramente simple azar de la programación editorial que el primer volumen de la colección estuviera dedicado a Gramsci, una sucinta antología que con el título *Para la reforma moral e intelectual* fue prologada por Antonio Santucci y seleccionada por Fernández Buey²⁶, traductor igualmente de algunos de los textos incorporados. Gramsci otra vez como clásico, como autor destacado del pensamiento crítico.

Sin embargo, quince años atrás, Valentino Gerratana²⁷, el

²⁴ M. Sacristán, “La formación del marxismo de Gramsci”. *Sobe Marx y marxismo*, op. cit., p. 70, n 7.

²⁵ Editada en Libros de la Catarata, se han publicado en esta colección volúmenes dedicados al Ché Guevara, Nicholas Georgescu-Roegen, Günther Anders, Savonarola, Tolstoi, Alejandra Kollonati, Salt, Castoriadis, De las Casas y algunos otros.

²⁶ Para una sentida necrológica de Fernández Buey dedicada al estudioso italiano, véase. “En la muerte de Antonio Santucci” http://www.lainsignia.org/2004/marzo/cul_008.htm, El texto se inicia con las siguientes palabras: “Ha muerto en Roma, a los 54 años, Antonio Santucci. Era sin duda el mejor conocedor de la obra de Antonio Gramsci y, después de la desaparición de Valentino Gerratana, la persona que más ha hecho para difundir el pensamiento gramsciano en el mundo. De joven fue el principal colaborador de Valentino Gerratana en su excelente edición crítica de los Quaderni del carcere publicada por Einaudi en 1977. Con Gerratana preparó también la edición de los escritos de Gramsci de la época de L’Ordine Nuovo (Einaudi, Turín, 1987)”.

²⁷ V. Gerratana, “Dialogando con Gramsci en el presente (Cuestiones de método)”, *mientras tanto*, n° 52, noviembre-diciembre 1992, pp. 113-128. En la colección “Hipótesis” que Sacristán codirigió con Francisco Fernández Buey para Grijalbo, se

gran marxólogo italiano responsable de la edición crítica de los *Quaderni*, ya señalaba algunas de las aporías que merodeaban nuestra lectura de obras consideradas clásicas. Si toda razonable interpretación de un texto exige tener presente "las circunstancias" en que se desarrollaron preguntas, inquietudes y respuestas, cómo era posible entonces hablar de libros y autores que pueden seguir siendo actuales *en cualquier otro tiempo*. Si un clásico, decimos, es un destacado intérprete de *su tiempo*, de un tiempo que vivió con intensidad y especial lucidez, cómo pueden las nuevas generaciones, viviendo experiencias distantes, o incluso muy alejadas, sacar provecho de su lectura para los nuevos y muy diferentes retos a los que se enfrentan. ¿No es un mero sinsentido hablar de *clásicos imperecederos* de la filosofía política cuando el mundo en el que estamos inmersos es otro mundo, con coordenadas muy distintas, con sistemas de referencia impensables hace décadas, en ruptura radical con experiencias que vertebraron generaciones de activistas, militantes y estudiosos, donde incluso el lenguaje ha cambiado sustancialmente y ha orillado gran parte de aquel antiguo y usual decir? Las, en aquel entonces, densamente cultivadas escuelas, grupos, "grupúsculos", tendencias y colectivos políticos emancipatorios, ¿no nos recuerdan más bien ahora a individuos de otros sistemas planetarios, senderistas de cosmovisiones incomprensibles apenas transitadas, seres marginados o incluso aniquilados por una Historia que, paradójica de paradójicas, ellos mismos quiméricamente aspiran a retornar a una vida y dirección casi imposibles?

Sea cual sea la unidad que escojamos para medir nuestra distancia con la historia y el mundo vividos por Gramsci, también en este caso algunos de los interrogantes anteriores, y sus derivaciones anexas, resultan pertinentes. Si un libro clásico, como quería Italo Calvino, es un libro que nunca deja de decir lo que tiene que decirnos, ¿sigue hoy diciéndonos la obra de Gramsci aquello que tenía que decirnos? ¿No hemos hecho con su obra otro monumento al culto desmedido a una personalidad por lo demás modélica?

Errantes por el insoldable abismo estalinista y por el marxismo del dogma y la cita excluyente y ridículamente conclusiva, con aspiraciones científicas además, ¿no vimos en una obra hecha en circunstancias nada fáciles, fragmentaria, inacabada, con documentación imposible, una salvación teórico-política que llevaba añadida la coraza protectora del acuerdo político, de la excelencia del autor, de la militancia modélica? Si

editaron dos volúmenes del Gerratana con el título *Investigaciones sobre la historia del marxismo*. Fueron traducidos por Francisco Fernández Buey.

la esencia del materialismo es el trabajado y tenaz alejamiento de todo autoengaño²⁸, ¿no nos deslizamos, nosotros, los más radicalmente materialistas, por las pantanosas aguas de la entrega y sublimación acríticas? ¿No caímos reiteradamente en la trampa, advertida por el propio Gramsci, de forzar los textos, de hacerles decir mucho más de lo realmente decían para defender interesadas -y sin duda interesantes- tesis normativas? ¿No hicimos, como agradecidos discípulos platónicos, una apología irrestricta de nuestro Sócrates sardo? ¿Es posible, era posible ya entonces, como sugería Gerratana, una lectura selectiva de los *Cuadernos* que trazara una nítida y consensuada línea de demarcación entre lo meramente contingente y ampliamente superado, y aquellos otros textos, fechados sin duda, pero que seguían permaneciendo como escritos *für ewig*, permitiéndonos un estimulante diálogo cuya letra y melodía no son las de aquellos años terribles sino nuestras actuales y urgentes inquietudes en tiempos no menos angustiosos? ¿Será por ejemplo, como observa Alberto Burgio²⁹ y para utilizar las propias palabras de Gramsci, que para la comprensión del actual “retorno a la pura economicidad”, como consecuencia del cual la política queda inmediatamente “conectada a la economía”, sigue siéndonos útiles e incluso imprescindibles, los escritos y categorías del autor de “La revolución contra *El Capital*”?

Gramsci debe ser restituído en su historia. Es una evidente torpeza leer a un autor, especialmente en el ámbito de las humanidades y de la lucha y reflexión políticas, fuera de su tiempo, en un supuesto diálogo sobre problemas que en su mayor parte ya no son los suyos. Pero Gerratana hizo notar un interesante detalle, razonable por lo demás si nos situamos en coordenadas historiográficas, que no debería olvidarse tratándose de esta obra. El Gramsci que mayormente cuenta, el Gramsci de los *Cuadernos*, es un autor póstumo, “cuya obra ha entrado en el círculo de la cultura italiana e internacional en una época distinta de aquella en la que él vivió”³⁰. Sólo pudo ser publicada cuando la época en la que fue escrita, los sombríos tiempos del fascismo italiano triunfador, ya habían terminado. Su edición tardía irrumpía en tiempos que tampoco eran los del autor. Por otra parte, sugiere también Gerratana, la misma fragmentariedad e incompletitud de los *Cuadernos* han contribuido a hacer de Gramsci un autor clásico, “abierto a

²⁸ Véase una aproximación novedosa, rigurosa, filosóficamente impecable, clara analíticamente a esta categoría en: Carlos Fernández Liria, *El materialismo*. Síntesis, Madrid, 1998.

²⁹ Antonio Burgio, “Para ver el siglo XXI con la lente de Gramsci”. www.sinpermiso.info

³⁰ Valentino Gerratana: “Dialogando con Gramsci (cuestiones de método)” *mientras tanto*, op. cit.

interpretaciones distintas puesto que en todo momento el lector puede instaurar con él un nuevo diálogo”³¹.

Estas páginas pretenden dar sucinta cuenta de algunas de las aristas más destacadas del diálogo, ininterrumpido hasta su fallecimiento³², que otro clásico del marxismo europeo³³, Manuel Sacristán (1925-1985), estableció con Gramsci desde muy temprano, desde que estudiando lógica y epistemología entre 1954 y 1956 en el Instituto de Lógica Matemática y Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Münster en Westfalia (Alemania), conociera y conviviera con el entonces joven estudiante de lógica Ettore Casari³⁴, y tomara la opción de combatir en las entonces despobladas y arriesgadas filas del PSUC-PCE.

Innecesario es recordar la decisiva influencia que también tuvo en este punto, y en tantos otros³⁵, Giulia Adinolfi, su primera esposa, al igual que sus encuentros e intercambios con la gran hispanista Rosa Rossi y Renzo Lappicirella, amigos y destacados militantes del Partido Comunista italiano.

³¹ El apunte de Gerratana tiene sabor de aporía, pero las aporías, lo sabemos desde Gödel, suelen transcurrir por senderos sorprendidos y con resultados impredecibles. Véase sobre este punto Enrique Alonso, *Sócrates en Viena*. Montesinos, Barcelona, 2007.

³² El último escrito largo de Sacristán fue, precisamente, la presentación del undécimo cuaderno de la cárcel traducido por su discípulo y amigo Miguel Candel. Reimpreso en *Pacifismo, ecología y política alternativa, op cit.* Es el escrito que cierra el volumen.

³³ No creo exagerada la afirmación e incluso me atrevo a sugerir, sin poder precisar más, la posibilidad de un mayor reconocimiento de su obra en los próximos años.

³⁴ Véanse las declaraciones del gran lógico italiano en “Integral Sacristán”, El Viejo Topo, Barcelona, 2006, ocho documentales sobre la vida y obra de Sacristán dirigidos por Xavier Juncosa (concretamente, el documental “Sacristán filósofo”).

³⁵ Véanse *mientras tanto*, nº 94 “Dimensiones de una ausencia. Memoria de Gilia Adinolfi” y Albert Domingo Curto: “Giulia, relato de una pasión truncada”. En: *Del pensar, del vivir, del hacer*. Integral Sacristán, El Viejo Topo, Barcelona, 2006.

4. Clásicos en los depósitos de coches

Dentro de un ciclo de conferencias que había organizado un comité de estudiantes de la facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, Sacristán impartió el 4 de mayo de 1977 una conferencia con el título “Conmemoración de Gramsci en el XL aniversario de su muerte”. No se ha conservado ninguna grabación de su intervención. El guión desarrollado que siguió Sacristán aquella tarde, y que hoy puede consultarse en Reserva de la Biblioteca Central de la UB³⁶, fondo Sacristán, se iniciaba con las siguientes palabras: “Lo que me apetece hacer es una conmemoración de Gramsci, *que Gramsci no sea pantalla en este aniversario de su muerte. Lo merece*”.

En términos similares, en términos opuestos a la descuidada y oportunista proyección en Gramsci de nuestros intereses y preocupaciones, y de los caminos defendidos para su superación, se manifestó Sacristán en una conversación con Félix Manito y Miquel Subirana que fue publicada una semana después, el 10 de mayo de 1977, en *Diario de Barcelona* con el encabezamiento “Gramsci es un clásico, no es una moda”³⁷.

Después de recordar los principales elementos que intervinieron en la formación política del revolucionario italiano – la experiencia del mal social y del movimiento obrero organizado en Cerdeña, su lugar de nacimiento, y más tarde en Turín; la revolución rusa y la derrota de la revolución en Occidente, y, sólo en último término, lo aprendido en la lectura de los clásicos de las tradiciones de izquierda, de la marxista principalmente-, Sacristán reflexionaba sobre los factores que podían explicar el notable aumento del interés por el pensamiento político-filosófico de Gramsci y su ejemplo resistente en la Catalunya y España de aquellos años setenta.

El hecho había sorprendido al propio Sacristán. Cuando en 1958 había publicado la primera exposición que se hizo en España del pensamiento de Gramsci, sólo se habían fijado en ella “los presos comunistas de la cárcel de Burgos”³⁸. Y eso, añadía él mismo, que su artículo sobre la filosofía en la postguerra europea hasta 1958³⁹ estaba publicado en uno de los

³⁶ Documentos, cartas y resúmenes de Sacristán están actualmente depositados en Reserva de la Biblioteca Central de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán. El esquema de la conferencia, que se guarda en este fondo, se da aquí como anexo V.

³⁷ Ha sido reimpressa en *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón, op. cit.*, pp. 81-90. Se da aquí, con alguna anotación, en el anexo VI.

³⁸ Entre ellos, como decíamos, José M. Laso Prieto, posterior estudioso de la obra de Gramsci y autor de *Introducción al pensamiento de Gramsci*, Ayuso, Madrid, 1973

³⁹ Reimpreso en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*. Icaria, Barcelona, 1984. El artículo

libros-máquina más presentes en las bibliotecas de nuestro país. Por el contrario, las dos semanas del ciclo sobre Gramsci en la Facultad de Geografía e Historia que se habían celebrado durante mayo de 1977 habían contado con un auditorio “digno de la lectura de un buen poema: por la cantidad y vitalidad”⁴⁰.

Explicar ese interés por la obra y vida de Gramsci, señalaba, exigía una explicación que no fuera de causa única, al mismo tiempo que elogiaba la actitud que hasta entonces habían mantenido los comunistas italianos, quienes habían tenido siempre muy presente la obra gramsciana “quizá porque contar con un clásico de esa fecundidad en la tradición más directa de uno es una cosa que da consistencia, identidad”⁴¹. En algunos casos, la adhesión a Gramsci era acuerdo firme con algunas de sus proposiciones, con sus fructíferas categorías o con sus reflexiones sobre la necesidad de hegemonía o de construcción previa de un bloque histórico alternativo; en otros, la aproximación a su obra estaba directamente relacionada con su actitud política y sus posiciones ideológicas .

Pero, paradójicamente, Sacristán advertía que existía el peligro de una dogmatización de las aportaciones del autor italiano, de lo que inapropiadamente se llamaba la “teoría” gramsciana. Y era una lástima, se lamentaba, porque Gramsci era uno de los autores de la tradición marxista que menos se merecía un tratamiento así. Toda su obra, *la hecha y la actuada*, como le gustaba repetir a Sacristán, su *método*, como entonces se decía, era apertura al mundo, disponibilidad abierta a la experiencia en función de unas finalidades políticas reconocidas explícitamente como tales.

se publicó en la Enciclopedia Espasa Calpe, unos volúmenes de masiva distribución en los años cincuenta, sesenta y setenta en bibliotecas y centros de estudio preuniversitarios y universitarios. También, como se indicó, en cárceles de presos políticos.

⁴⁰ Los trabajos de crítica literaria de Sacristán pueden consultarse en el cuarto volumen de sus “Panfletos y Materiales”, *Lecturas*. Icaria, Barcelona, 1985. En Reserva de la Biblioteca Central de la UB, fondo Sacristán, se guardan sus trabajos y lecturas preparatorias de algunos de estos trabajos. Por ejemplo, sus estudios preparatorios de la presentación, elogiada por Antoni Tàpies, de *Poesía rasa. Tria de llibres* de Joan Brossa.

⁴¹. El elogio, obviamente, está fechado. En nota de traductor al artículo antes citado de Antonio del Burgio (www.sinpermiso.info), Joaquín Miras, un admirable, gramsciano y republicano discípulo de Sacristán y de Giulia Adinolfi, señalaba: “*En una anterior referencia al mismo, hemos leído el texto de Gramsci en el que éste hace el análisis en el que desenmascara y denuncia lo que en realidad es el liberalismo. Esta cita, importante por sí misma, no deja, con todo de tener un significado añadido dentro del actual debate ideológico italiano. El Instituto Gramsci, que hoy es orgánico del Partido de los demócratas, ha elaborado en los últimos tiempos una nueva interpretación manipulada de las ideas de Gramsci. Su actual director Giuseppe Vacca, y todo el organismo institucional, presentan ahora al gran revolucionario comunista como un pensador liberal*”.

Gramsci ha sido, con interesante paradoja, un característico "filósofo de la práctica" y, al mismo tiempo, el clásico marxista más capaz de contemplación. Contemplación del mundo exterior y del interior.

Esta idea de autor clásico de una tradición, por lo demás, no exclusivamente científica, cultural o filosófica sino netamente política, era nuevamente retomada al ser preguntado por Gramsci y el eurocomunismo. Por una parte, esta última noción, señalaba Sacristán en su respuesta, no rebasaba el grado de precisión del lenguaje publicitario por lo que no le era posible usarla. Pero, ante todo, y eso era lo esencial en su forma de aproximarse a la obra del revolucionario sardo

Gramsci es un clásico, o sea, un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre. Y por todos. [...] Nadie tiene derecho a meterse un clásico en el depósito del coche, como si fuera el tigre del anuncio.

Error de apropiación que, en su opinión, nunca habían cometido hasta entonces los comunistas italianos, a los que nada se les podía reprochar en este punto. Ellos habían sido los primeros en afirmar, por activa y por pasiva, que su obra, la obra de uno de los fundadores del propio Partido Comunista Italiano -acaso junto con Togliatti, la máxima figura del partido a lo largo de su historia- no era propiedad privada de nadie, y, por ende, tampoco suya. Gramsci no era un autor para consumo exclusivo de militantes, cuadros y dirigentes del PCI.

Esa misma universalidad de la obra gramsciana, ese Gramsci no cerrado a nadie, es el que, años después, le permitía a Sacristán establecer una interesante y aparentemente alejada comparación. La misma orientación histórico-sociológica de la mirada que a veces hacía caer a Gramsci en ilogicizmos, le permitía formular criterios que luego habían aparecido en la filosofía de la ciencia académica, a partir sobre todo de *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn⁴². Gramsci no había sido el único ni el primer marxista que había destacado la importancia de la evolución histórica de las ideas y de los grupos de intelectuales en la ciencia -Bujárin⁴³, por ejemplo, lo había señalado nítidamente en el Congreso Internacional de Historia de la Ciencia celebrado en Londres en 1931- pero el autor italiano lo había hecho con la eficacia de su estilo y con más planos de pensamiento que el internalista

⁴² Anotaciones de Sacristán sobre *La estructura de las revoluciones científicas* pueden verse en <http://www.rebellion.org/mostrar.php?tipo=1&id=226>. Francisco Fernández Buey ha llamado la atención sobre esta comparación.

⁴³ Sobre Bujárin, véase anexo VIII.

“kuhnismo vulgar” gracias a la práctica de relacionar los varios campos de la cultura. En este caso, la ciencia y la evolución de las ideologías o cosmovisiones sociales.

La forma racional, lógicamente coherente, la redondez de razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo que tenga algún peso, posee su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva: puede serlo de manera subordinada, cuando la persona en cuestión se halla ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo, etc. Otro tanto se puede decir de la autoridad de los pensadores y científicos⁴⁴.

Kuhn, en opinión de Sacristán, no había dicho mucho más filosóficamente en *La estructura*, pero la academia “que fue sacudida como por un terremoto por el escrito de uno de sus respetables miembros, ignora a un pensador como Gramsci”⁴⁵. El olvido tenía explicaciones inocentes; por ejemplo, la costumbre de la lectura especializada por ejemplo. Pero con las propias ideas gramscianas era posible descubrir explicaciones más penetrantes.

Pero si Gramsci no era de nadie, si Gramsci era un autor clásico que no merece estar de moda nunca porque merecía ser leído siempre, ¿cómo emprender exitosamente su lectura, la lectura de un clásico de una tradición que pretende alcanzar y aportar no sólo saber académico en tal o cual ámbito sino su transformación en sentido socialista, incorporando en aras de esa finalidad conocimientos sociales, históricos y naturales, concepciones y aportaciones artísticas y saberes populares contrastados?

Sobre la conveniencia y acaso necesidad de leer a los clásicos, Italo Calvino apuntó una respuesta para el ámbito literario que no hubiera sido del desagradado de Sacristán, y acaso pudo inspirarle en algún momento:

Los clásicos son libros que cuanto más cree uno conocerlos de oídas, tanto más nuevos, inesperados, inéditos resultan al leerlos de verdad.

Una lectura crítica, que no fuera simple eco o repetición, podía permitir inesperados hallazgos.

⁴⁴ M. Sacristán: “Presentación del undécimo cuaderno de la cárcel”. *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit, pp. 184-206.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 205-206.

5. Aproximación filológica e interpretación productiva

Recuerda Murray Gell-Mann en *El quark y el jaguar*⁴⁶ el momento en que descubrió realmente cómo funcionaba la ciencia. Gell-Mann había estudiado en Yale consiguiendo excelentes calificaciones en física y matemáticas, pero “sin entender por completo lo que estaba aprendiendo”. Todo cambió cuando asistió a una sesión del seminario de física teórica que organizaban a la limón la Universidad de Harvard y el MIT. Creía el que fuera descubridor de los quarks⁴⁷ que el seminario sería una de las clases magistrales a las que ya estaba acostumbrado pero acaso mejor, más potente, más sofisticada. Erró. No fue una exposición magistral, en absoluto, sino un debate abierto sobre la física de los núcleos atómicos y las partículas elementales.

Asistían estudiantes graduados, profesores e investigadores. Se iba a dictar una breve conferencia y después se abriría una discusión general sobre el tema. En esa ocasión, el conferenciante fue un estudiante graduado de Harvard que acababa de presentar su tesis doctoral sobre un isótopo del boro. Mediante un método que parecía prometedor pero cuya validez no estaba garantizada había hallado que, en teoría, el estado fundamental del elemento debía poseer un momento angular de “espín” de una unidad cuántica.

Gell-Mann esperaba al terminar la exposición la intervención de algún físico teórico, todos ellos sentados en las primeras filas de la sala. Pero quien primero habló fue un físico experimental, “un hombrecillo con barba de tres días que parecía haber salido arrastrándose de los sótanos del MIT”. Se limitó a señalar que el espín del estado fundamental del boro no era uno, sino tres. Lo acababan de medir añadió. Gell-Mann recuerda la ruptura, el choque epistémico, que para él significó la situación. La misión de los jóvenes científicos, de los físicos teóricos no era impresionar a los profesores que se sentaban en lugares destacados sino, muy al contrario, intentar explicar, dar cuenta de los resultados y observaciones de los físicos experimentales. Gell-Mann sintió vergüenza de sí mismo por no haber descubierto antes cómo funcionaba, cómo se desarrollaba la ciencia. El proceso por el que las teorías resultan

⁴⁶ Murray Gell-Mann, *El quark y el jaguar*. Tusquets, Barcelona, 1995, p. 90.

⁴⁷ Para una definición deslumbrante del concepto véase el glosario y la voz “quark” de Eduard Rodríguez Farré y Salvador López Arnal, *Casi todo lo que usted desea saber sobre los efectos de la energía nuclear en la salud y el medio ambiente*. El Viejo Topo, Barcelona, 2008, pp. 271-272. Ni que decir tiene que la voz en cuestión lleva como firma las siglas E.R.F.

seleccionadas de acuerdo con experiencias, así como por su generalidad y consistencia, no es muy diferente de la evolución biológica. Tradición, confirmación de resultados, transmisión de saber, y renovación, búsqueda de teorías mejores, más generales, incluso de cambios teóricos profundos. Esa combinación, señala el galardonado físico estadounidense, es la esencia de la ciencia. ¿Y no es también, en otro orden de cosas, la forma en que debería tratarse el legado de los clásicos de una tradición filosófico-política? Respeto, por una parte, e indisciplina, por otra, ¿no es ésta la cuestión?

Lateralmente éste fue también uno de los temas tratados en la que seguramente es una de las intervenciones más recordadas de Sacristán, la que en noviembre de 1978, con ocasión de un ciclo de conferencias organizado por el Instituto Alemán de Cultura en la Fundación Miró de Barcelona⁴⁸, impartió sobre “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”⁴⁹.

En su documentada aproximación epistemológica, Sacristán defendió la existencia de tres tradiciones filosóficas del concepto de ciencia –Kritik, Wissenschaft y Science- en la obra de Marx e insistió, por otra parte, que una cosa era estudiar y explicar el pensamiento de Marx, y otra distinta era generar marxismo, cultivar creativamente la tradición, un siglo después del fallecimiento de Marx⁵⁰. Él mismo emprendió entonces, por motivos profesionales, y aunque no fuera esa la que a él le parecía la tarea esencial de la hora, un estudio filológico riguroso de cuestiones relacionadas con el legado de Marx.

Esta misma conferencia sobre su noción de ciencia y su práctica científica era un ejemplo; el seminario sobre “Karl Marx como sociólogo de ciencia” impartido en la UNAM cuatro años después, durante el curso 1982-1983, base de una publicación posterior⁵¹, fue otro destacado trabajo de investigación.

⁴⁸ La Fundació Miró de Barcelona estuvo dirigida durante años por Francesc Vicens, compañero de Sacristán en la Facultad de Derecho de la UB a finales de los cuarenta y en el PSUC con quien ya coincidió en el Congreso de 1956. Pueden verse sus recuerdos sobre su relación con Sacristán en Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona, 1996, y en “Integral Sacristán”, op. cit.

⁴⁹ Publicada originalmente en el número 2 de *mientras tanto*, fue reimpressa en *Sobre Marx y marxismo*. op. cit, pp. 332-354. El coloquio de la conferencia, de no menor interés, puede verse en Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital y textos afines*. El Viejo Topo, Barcelona, 2004.

⁵⁰ Se cumple ahora el 125 aniversario del fallecimiento de Marx. Para una aproximación actual a su obra, véase la entrevista entre Antoni Doménech y Carlos Abel Suárez: “125 aniversario de la muerte de Marx. Entrevista.”

⁵¹ Editado primeramente en México, fue reeditado en el número especial de 1983 que *mientras tanto* dedicó al primer centenario del fallecimiento de Marx. Puede verse

Muchas cosas, todas tal vez, matizaba Sacristán, que enseñaban Louis Althusser y Lucio Colletti⁵², dos de los autores marxistas más leídos y citados en las décadas de los sesenta y setenta, se estudiaban en su opinión más provechosamente como pensamiento propio de tradición marxista que como pensamiento marxiano. Por lo demás, proseguía, esta confusión entre el tratamiento filológico de un clásico y la continuación productiva de su legado era frecuente en las tradiciones en cuya cabeza había un clásico que lo era no sólo en el sentido de paradigma de pensamiento teórico sino también en el de inspirador moral, práctico, político.

Catorce años antes, en 1964, como se apuntó, había hecho Sacristán una observación similar al prologar su traducción de un conocido texto de Engels, del *Anti-Dühring*⁵³. Por regla general, un clásico, Engels era un ejemplo, no era para los estudiosos que cultivan su misma tradición político-filosófica más que una fuente de inspiración que definía, “con mayor o menor claridad, las motivaciones básicas de su pensamiento”. Los clásicos del movimiento obrero habían definido, además de unas motivaciones intelectuales básicas, los fundamentos de la práctica política del movimiento, sus finalidades generales. Por ello, los clásicos del marxismo eran clásicos de una “concepción del mundo”, de una cosmovisión⁵⁴, no meramente de una teoría científica concreta como podían serlo Euclides, Galileo, Maxwell, Peano o Crick.

Esa peculiaridad llevaba consigo una consecuencia que había tenido importante presencia en las tradiciones políticas con voluntad de transformación social: la adhesión militante, no meramente teórica, entre el movimiento socio-político y sus clásicos. Esa relación, acaso parcial y provisionalmente necesaria, era la que explicaba de forma bastante natural “la perezosa tendencia a no ser crítico, a no preocuparse más que de la propia seguridad moral, práctica”, a que se impusieran con frecuencia la cita y el dogma y la fijación de pensamiento en la

ahora en M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Trotta, Madrid, 2007, edición de Albert Domingo Curto.

⁵² Resúmenes y anotaciones de ensayos de Lucio Colletti pueden consultarse ahora en Reserva de la Biblioteca Central de la UB, fondo Sacristán. Está anunciada su próxima publicación en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*. Montesinos, Barcelona (en prensa), presentación de Miguel Candel, epílogo de Félix Ovejero y nota final de Manuel Monleón (edición de Salvador López Arna).

⁵³ M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 24-51. El artículo también estará recogido en *Sobre dialéctica*, op. cit.

⁵⁴ Posteriormente, Sacristán abandonó estas categorías y propuso el uso de otras expresiones, menos definitivas y acabadas, como hipótesis, teoría previa. Véase sobre este punto, M. Sacristán, “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács”. *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, especialmente las páginas 110-114.

interpretación de estos autores. Consecuencia de todo ello: se consagraba injustamente un determinado estado histórico de la teoría, tratándolo como intocable, como imperecedero, “con la misma intangibilidad que tienen para un movimiento político-social los objetivos programáticos que lo definen”. De ahí, la socorrida tendencia a la cita no como ilustración sino como argumentación concluyente y a considerar inaceptable lo que era práctica, si no usual, buscada o deseada cuanto menos, en cualquier concepción de alcance teórico: la revisión o discusión de leyes, hipótesis, principios, postulados y derivaciones.

Si a ello se le sumaba que la lucha contra el marxismo, desde afuera y desde dentro del movimiento, por lo que solía llamarse “revisiónismo”, mezclaba la crítica de desarrollos teóricos más o menos caducados con el abandono -llamado “traición”, más adjetivos de clase, en frecuentes ocasiones- de los objetivos socialistas-comunistas del movimiento, se comprendía entonces por qué esa lectura fácil, perezosa y poco productiva de los clásicos había ganado fácilmente. La partida fácil, añadía Sacristán, se había convertido en victoria apabullante por la simultánea coincidencia de las necesidades de divulgación y formación cultural, filosófica, siempre positivamente valorada por él (y desde luego también por Gramsci) con el estrecho aparato montado por Zhdanov⁵⁵ y Stalin para la organización de la cultura marxista⁵⁶.

Entendiendo la génesis de esta situación, Sacristán distinguió siempre entre el trato filológico de un clásico, fuera éste Marx, Labriola, Lenin, Lukács, Neurath o Gramsci por

⁵⁵ Sobre el zhdanovismo, véase el anexo IX.

⁵⁶ En un seminario impartido en l'Escola d'estiu Rosa Sensat de 1977 junto con Antoni Doménech sobre los entonces “problemas actuales del marxismo”, Sacristán daba alguna pista de interés sobre este tema. Señalaba que, desde un punto de vista epistemológico, no existían métodos progresistas por una parte, y reaccionarios por otra, ni tampoco metodologías distintas para la obtención de datos. Lo que se solía llamar “dato” no tenía formas distintas ni de consecución ni descripción. Si los marxistas, *sobre todos los marxistas*, remarcaba, fueran buenos lectores y la pasión con que un movimiento político cultiva a sus clásicos no les hiciera olvidar que hay que leer con cuidado y críticamente, habrían encontrado en autores de su propia tradición textos de sobra para no cometer ese error. Cuando Engels hablaba de *El Capital*, recordaba, tenía mucho cuidado en señalar que *los datos* de la obra de Marx eran los datos de cualquier economista, son datos de los “Libros azules” del Parlamento británico, conseguidos como los consigue cualquier estadístico y cualquier investigador encargado por el Parlamento para “irse a dar una vuelta por Escocia a ver cómo está la industria del algodón, que es el tipo de dato que tiene Marx”. Cuando Marx razonaba sobre ellos, cuando los insertaba en conjuntos relacionados deductiva, inductivamente o como fuera, lo hacía exactamente igual que cualquier otro científico sin que en principio interviniese –“no digo en la práctica, que pueda intervenir por descuido, por peso de los factores ideológicos, pero sí en principio y como concepto”, matizaba Sacristán- ningún otro modo de razonar que no fuera el que practicara cualquier reaccionario competente.

ejemplo, y el desarrollo creativo de sus aportaciones. Ni que decir tiene que la fase del marxismo consistente en la repetición talmúdica de esos clásicos, muy presente en la década de los cincuenta y sesenta, y acaso más tarde en algunos países, le parecía una época de obligada superación. Como él mismo señaló comentando un breve escrito de Roger Garaudy, en su etapa marxista, sobre Lenin: no había que enseñar a citar a los clásicos, sino de lo que se trataba era de leerlos⁵⁷, y no de cualquier modo, de leerlos sin anteojeras, intentado hacer avanzar la teoría y extrayendo hipótesis y conclusiones para circunstancias históricas muy distintas, en una época, por lo demás, ya entonces muy alejada.

Alguien con tanta autoridad sobre estos temas como Valentino Gerratana lo apuntó de forma sucinta:

Un lector inteligente precisa de una lectura selectiva que sepa distinguir aquello que lleva fecha, es contingente o está agotado, de aquello que, aunque fechado, conserva una carga estimulante para el diálogo actual⁵⁸.

Pero, ¿cómo aprovechar “esas estimulantes cargas” de pasajes, argumentos o escritos clásicos?

Un deslumbrante comentario analítico de Sacristán, a propósito de un texto de juventud de Marx, en un plano no político sino de comprensión teórica rigurosa, puede sernos útil en este punto.

⁵⁷ Alfonso Barceló se refiere a esta reseña en su presentación del volumen: M. Sacristán, *Escritos sobre El Capital y textos afines*, op. cit.

⁵⁸ Valentino Gerratana, “Dialogando con Gramsci en el presente (Cuestiones de método)”, *mientras tanto*, op. cit, p.120.

6. Enriqueciendo metáforas gastadas

Fue en 1973, en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona, cuando Sacristán dictó una conferencia “Sobre la dialéctica”⁵⁹, uno de los temas filosóficos que le acompañó hasta el final de sus días.

Después de comentar sucintamente el uso de la categoría en Heráclito, Platón y Hegel, Sacristán se centró en el análisis de la concepción joven-marxiana, advirtiendo que aunque la relación Hegel-Marx no era cuestión simple no había ninguna duda sobre los orígenes del pensamiento marxiano. Marx había aprendido del autor de la *Fenomenología* y usaba su léxico. Sostener lo contrario era falsear los hechos por un supuesto cientificismo que, en el fondo, no era tal sino desinformación o, peor aún, puro sectarismo⁶⁰.

Ahora bien, aun aceptando que la dialéctica marxiana proviniera de la hegeliana no por ello debía inferirse que fueran una y la misma. Génesis no era estructura.

Generalmente, proseguía, la manera de presentar la relación entre ambos consistía en afirmar que Marx prescindía del sistema pero que conservaba, invirtiéndolo, el *método* hegeliano. En el Marx joven epicúreo el punto de partida no era lo ideal sino lo real-empírico. Ya en 1843 había formulado Marx su primer comentario crítico a Hegel y en él aparecían afirmaciones que avalaban esa línea interpretativa: “La familia y la sociedad civil son los presupuestos del Estado. Ellas son los elementos propiamente activos, pero en la especulación -es decir, en el sistema de Hegel, aclaraba Sacristán- sucede a la inversa”. Hegel había sostenido que el Estado era la base de la familia y de la sociedad, mientras que para Marx era el Estado lo fundamentado en aquéllas.

Pero si sólo se destacaba esta inversión se ignoraba otro tipo de crítica que Marx había formulado también tempranamente. Así, en ese mismo texto, podía leerse: “*Lo importante es que Hegel hace en todas partes de la Idea el sujeto y del sujeto real o propio el predicado*”.

Este paso le permitía a Sacristán construir su propia interpretación.

Ante el hecho de que los griegos habían tenido una cultura muy geométrica, un historiador empirista se limitaría a constatarlo; un historiador materialista, por el contrario, buscaría las causas de ello y muy probablemente estudiaría la base agrícola de esa cultura. En cambio, proseguía Sacristán, lo

⁵⁹ Está trascrita y recogida en Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*, ed. cit.

⁶⁰ Según entiendo, en coincidencia con tesis e interpretaciones defendidas por Carlos Fernández Liria en *El materialismo*, ed. cit.

que Hegel sostenía era que el Espíritu de Geometría se realizaba a sí mismo en Grecia. El sujeto ya no era el individuo -los griegos, materialmente viviendo, que son geómetras- sino el predicado. Y a la inversa. Hegel no dirá, pues, que “Los griegos han sido geómetras” sino que “La Geometría es griega”, que “la Edad de la Geometría es la Edad griega”.

Hasta aquí, hasta esta primera parte del enunciado del joven Marx, seguiríamos en la socorrida idea de que hay que invertir a Hegel para obtener una dialéctica ajustada, materialista, no idealista. Pero, observaba Sacristán, Marx había añadido a continuación: “*Pero de hecho el proceso va siempre por el lado del predicado*”, con lo que Marx estaba señalando que Hegel sostenía en teoría, pero sólo en la teoría, la inversión de sujeto y predicado (Grecia-Geometría), pero, en cambio, en su práctica teórica, lo que hacía propiamente era historia de los griegos, y el proceso seguía entonces por el lado del predicado. Con ello, el supuesto idealismo de Hegel, el autor especulativo por excelencia, adquiriría riqueza y fuerza empíricas porque a la hora de la verdad desarrollaba la vida material griega, el predicado del enunciado, aunque en teoría no los considerara propiamente sujetos.

Pero había más en su opinión. La crítica que Marx formuló a Hegel era una crítica en dos frentes: no sólo le reprochaba su falseamiento de lo real, de lo empírico, convirtiéndolo en ideal, sino que discrepaba de él por transformar frecuentemente lo ideal en empírico. Cuando Hegel sostenía que “la edad de la Geometría es Grecia”, Marx pensaba que no sólo se estaba deformando la realidad griega sino también la idealidad de la propia ciencia geométrica. No se trataba sólo de invertir, de poner la Geometría donde estaban los griegos y viceversa, sino de reconstruir los dos polos, dado que -observación que solía pasarse por alto- al cambiar sujeto por predicado Hegel falseaba los dos, no sólo uno, impidiendo además pensar correctamente el tema si nos limitábamos a la usual metáfora de la inversión. Marx no sólo había dicho, pues, que la dialéctica hegeliana invertía los hechos sino también que falseaba la Geometría misma porque para hacer plausible la afirmación de que “la Geometría es griega” o que “la Idea se hace Geometría en Grecia” no tiene más remedio que *forzar* la idea de Geometría para “embutilarla” en los datos griegos, falseando de este modo, simultáneamente, la vida griega real y la idea de Geometría. En la lectura de Sacristán no se trataba sólo de invertir sino de recomponer los dos extremos, *obteniendo* así una dialéctica muy distinta de su matriz hegeliana.

Como apunte final, Sacristán recordó en su intervención que muy pronto la dialéctica marxiana aplicaría al pensamiento

de Hegel una crítica que normalmente se suponía que había dirigido sólo a la filosofía de Feuerbach, la consideración de que el verdadero conocimiento se consumaba en la práctica, no tan solo en la contemplación teórica. Marx no sólo había sostenido que tenía que invertirse el idealismo hegeliano sino que tenían que recomponerse además los dos polos de la relación y, por último, para llegar al punto final, había “que resolver ese conocimiento en la consciencia práctica, en la vida cotidiana y en la práctica revolucionaria, transformadora”.

Repárese, por lo demás, que la categoría de práctica⁶¹, nada simple, muy matizada, fue también esencial en el marxismo de Sacristán y en sus posiciones políticas, y que esa noción fue central en Gramsci, el filósofo de la práctica por excelencia.

Pero, ¿cómo consideró Sacristán la práctica política del dirigente del PCI? ¿Representaban sus reflexiones un modelo alternativo para la revolución en Occidente treinta, cuarenta años después de su fallecimiento?

⁶¹ Probablemente no hubiera tenido muchos reparos Sacristán con esta observación de Pierre Bordieu de *El oficio del científico*: “La práctica está siempre subvalorada y poco analizada cuando en realidad, para comprenderla, es preciso poner en juego mucha competencia teórica, mucha más, paradójicamente que para comprender una teoría”. Véase una aproximación a esta noción en anexo X.

7. Una figura digna de amor

Francisco Fernández Buey ha destacado que la identificación de Sacristán con Gramsci, con su trayectoria política y con su obra, nunca significó hagiografía ni entrega acrítica. Lejos de ello, si algo está ausente en su aproximación al autor de los *Quaderni* es la admiración cegadora, el papanatismo estéril.

En una conversación con Jordi Guiu y Antoni Munné para *El Viejo Topo*⁶², Sacristán señalaba, reflexionando sobre algunos pasajes de su propia biografía política, apuntes de interés sobre su aproximación al revolucionario italiano sobre todo en su vertiente más política.

Casi pensando en voz alta, Sacristán conjeturaba sobre los factores que le habían empujado a una inhibición general para escribir, así como a un giro sustantivo en sus temas de investigación y estudio. Las causas tenían que ver, por una parte, con la pérdida de convicción sobre los esquemas clásicos del pensamiento político-cultural del movimiento obrero mayoritario, especialmente en Europa Occidental, y también sin necesidad de introspección, saltaba a la vista en su opinión, la investigación sobre Gramsci que había realizado en otras épocas, no en aquel momento.

Desgraciadamente tengo siempre la mala pata de estar siempre contra las modas. Cuando se pone de moda yo ya no estoy con el estudio de Gramsci.

Sacristán recordaba que a finales de los años cincuenta y, sobre todo, en los sesenta, había estudiado mucho la obra del revolucionario sardo. Fruto de ese estudio fueron algunos de sus trabajos más conocidos. En uno de los cuadernos depositados en Reserva de la Biblioteca Central de la UB, fondo Sacristán, puede verse una nota autobiográfica⁶³, probablemente de finales de los sesenta, en la que se lee:

[...] Durante un cierto tiempo, la vida de mis rentas científicas fue soportable porque, gracias a la ausencia de perplejidad histórica, o sea, gracias a la convicción de estar reflejando realidad, me era al menos posible conseguir formulaciones generales que implicaban un programa o un objetivo político-

⁶² La entrevista fue editada póstumamente, diez años después del fallecimiento de Sacristán. Puede verse en *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán*, ed cit., y en *mientras tanto*, nº 63, 1996. J. L. Moreno Pestaña ha destacado la singularidad e importancia de esta reflexión de Sacristán en varios de sus artículos y ensayos.

⁶³ Puede verse ahora en M. Sacristán, *M.A.R.X. El Viejo Topo*, Barcelona, 2003, notas capítulo I; edición de Salvador López Arnal, presentación de Jorge Riechmann y epílogo de Enric Tello.

cultural y de política filosófica. Una pieza típica de esa situación es el prólogo al Anti-Dühring. Años antes lo había sido el prólogo a Revolución en España. El mismo prólogo al Heine tiene ese elemento (M. S., profesión traductor, prologuista). El estudio de Gramsci empezó todavía dentro de esa constelación. Pero es posible que durante ese estudio empezara a desarrollarse la perplejidad deprimente sobre el destino del movimiento socialista.

Esa perplejidad era corroborada en la conversación con Munné y Guiu. Sacristán estaba convencido que uno de los factores de su inhibición de escribir, incluso de su inhibición en la “intervención política y cultural o político-cultural”, había sido la evidencia final de que Gramsci supo que todo había sido una derrota, de que el proceso histórico-político en el que había intervenido como protagonista se saldaba con una derrota, con una derrota total.

Creo que su muerte, su larga enfermedad, su evidente neurosis y sus infinitas manías, sus auténticas manías persecutorias, por ejemplo, de las que hay pruebas fehacientes, son fruto de una enorme depresión. Creo que Gramsci ha muerto de depresión, de muerte psíquica, de catástrofe.

Sacristán señalaba que la historia de Gramsci era la historia de una catástrofe. Por eso, entre otras cosas, no podía ponerse a cultivar “la moda Gramsci”. ¿Qué esperanza de éxito podía haber en la historia de una catástrofe política?

Uno puede tenerle mucho amor a Gramsci -yo se lo tengo, desde luego-, es un figura muy digna de amor, pero no porque sea una perspectiva de éxito del movimiento obrero, sino que, como cualquier mártir, es digno de amor.

A lo anterior, se sumaba un tercer factor de inhibición. Del mismo modo que Sacristán tenía el convencimiento de que la historia de Gramsci, la historia de la III Internacional y la historia del comunismo gramsciano, eran historias trágicas, también llegó a la convicción inhibitoria de que la figura del intelectual y su papel social era, en general, nada positiva

Una de las cosas más indignas y hasta repulsivas que se pueden ser es ser un intelectual... Para mí el intelectual es el personaje más siniestro de nuestra cultura⁶⁴.

Fueron causas decisivas de su inhibición la pérdida de la confianza en el esquema político del momento en el movimiento obrero, particularmente en el movimiento comunista de la segunda mitad de los sesenta, y la generalización de todo ello,

⁶⁴ En parecido términos se ha manifestado Santiago Alba Rico. Véase su magnífico *Capitalismo y nihilismo*. Akal, Madrid, 2007.

aceptar que se tenía que perder la fe cegadora no sólo en la intervención política coyuntural del partido comunista, sino en todos los esquemas entonces indiscutidos de la tradición de la III Internacional, incluida la variante gramsciana.

Todo esto me produjo una inhibición total. ¿Cómo va a ir uno escribiendo o diciendo cosas como intelectual tradicional cuando uno cree que eso es ser cómplice parasitario, o como miembro del partido si uno ha dejado de tener fe en la política del partido?

Algunas de estas causas fueron apuntada en la breve advertencia que acompañó a su *Antología* de Gramsci. Causas de dos órdenes, escribía entonces Sacristán, técnicas de edición pero “también sustantivas, debidas a la problematicidad de algunos puntos de la investigación”, impedían que la antología apareciese con el estudio introductorio que había previsto. El editor, escribía, se propone publicar, aparte, el estudio más adelante. No llegó a hacerlo. Pero la problematicidad del estudio, el sufrimiento que le produjo su aproximación a la vida de Gramsci, la derrota política de los postulados de la III Internacional, la consciencia cada vez más presente de las caras inadmisibles de los socialismos irreales⁶⁵, la irrupción de las entonces nuevas problemáticas y la importancia decisiva de la arista ecológica en la (re)consideración del ideario y de las mismas finalidades de la tradición, no le impidieron reconocer el interés y productividad de categorías gramscianas, de determinados perspectivas de análisis y, sobre todo, en un plano normativo, de la veracidad, honestidad, dignidad y esfuerzo con las que el filósofo y revolucionario italiano vivió siempre la intervención política y la lucha transformadora socialista.

⁶⁵ Sobre la irrealidad socialista de los socialismo reales, véase las aproximaciones de Sacristán en el anexo 11.

8. Unidad (práctica) de una obra

Centro de anudamiento es una de las nociones gramscianas más presentes en la aproximación de Sacristán a la obra de Gramsci. A ella se refería en su primer trabajo de 1958, adquiriendo un mayor desarrollo en la voz “que escribió para el *Diccionario de filosofía* coordinado por Dagobert D. Runes⁶⁶. diez años después. De hecho, ésta era la perspectiva desde la que escribió *El Orden y el Tiempo*.

Señalaba aquí Sacristán que Gramsci había propuesto un marxismo al que llamaba “filosofía de la práctica” y que no era un pragmatismo, sino un modo de pensar que historizaba “los problemas teóricos al concebirlos siempre como problemas de cultura y de la vida global de la humanidad”. Había que entender la filosofía *en la práctica* de la humanidad, concretamente, históricamente. Por ello, infería, el tema del hombre era el problema primero y principal de la filosofía de la práctica en la lectura de Gramsci.

En la concepción marxista gramsciana la cuestión “qué es el hombre”, entendida como cuestión filosófica, no preguntaba por la naturaleza biológica de la especie sino por lo que el hombre podía llegar a ser, si el hombre podía dominar su propio destino, si el hombre podía “hacerse” a sí mismo, si podía crearse su propia vida. Gramsci sostenía, remarcaba Sacristán, que todas las filosofías habían fracasado hasta entonces en el tratamiento de esa pregunta porque habían considerado al hombre básicamente reducido a su individualidad biológica. Pero según Gramsci la humanidad del individuo comportaba tres tipos de elementos: el individuo mismo, su singularidad biológica; los otros seres humanos y la naturaleza. El segundo y el tercer elementos eran de especial complejidad porque el ser humano individual no entra en relación con los otros y con la naturaleza mecánicamente sino “orgánicamente” (con los otros) y no simplemente (con la naturaleza), por ser él mismo también naturaleza, “sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica (incluyendo en este último concepto también los “instrumentos mentales”, esto es, la ciencia y la filosofía)”.

Esas relaciones, insistía Sacristán con énfasis en su interpretación, son activas, conscientes, “y corresponden a un grado mayor o menor de inteligencia de ellas que tiene el hombre”. Con esa noción, Gramsci estaba reelaborando de hecho una categoría marxiana central.

Por eso puede decirse que uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida misma en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones del cual él es el centro de anudamiento.

⁶⁶ Recogida ahora en *Papeles de filosofía*, op. cit, pp. 418-420.

Con eso ultima Gramsci su reelaboración del concepto de “naturaleza humana” de Karl Marx: “que la “naturaleza humana” es el “complejo de las relaciones sociales” (como ha escrito Marx) es la respuesta más satisfactoria, ya que incluye la idea de devenir... Puede también decirse que la naturaleza del hombre es la ‘historia’.”

La noción de centro de anudamiento, como se indicó, será igualmente nuclear en el largo estudio interrumpido que Sacristán realizó sobre orden y tiempo en Gramsci⁶⁷. Valorando la adecuación del estudio biográfico en la aproximación a la vida y obra de un autor, especialmente en el caso de un “autor” como Gramsci, Sacristán señalaba:

Aparte de que probablemente no lo sea para el pleno entendimiento de ninguna obra, parece, además, que la biografía en sentido tradicional tiene escaso interés para la comprensión de la obra y la acción de Gramsci, y hasta, paradójicamente, para la comprensión de su vida. Pues se trata de la vida de un pensador y práctico de la lucha política, de un hombre que fundó el sentido de su vida y las motivaciones de su consciencia en realidades extraindividuales, con lo cual, por cierto, no hacía más que aplicarse a sí mismo su propia concepción histórico-social y política de la persona. La clave de la comprensión de los escritos y el hacer de Gramsci, en su variedad y en sus contradicciones, no es, pues la biografía individual, pero sí la totalización quasi-biográfica de numerosos momentos objetivos y subjetivos en el fragmento de historia de Italia, historia de Europa e historia del movimiento obrero cuyo “anudamiento” bajo una consciencia esforzada pudo el “centro” que fue Antonio Gramsci. En la organicidad de esa vida, entendida no como oscura intimidad aislada sino como línea recorrida por el “centro de anudamiento” de innumerables referencias objetivas el preso, derrotado y moribundo Gramsci consideró no sólo resueltas, sino incluso salvadas las contradicciones, los sufrimientos, las catástrofes de su existencia.

Gramsci lo había hecho así, implícitamente, remarcaba Sacristán, en sus múltiples negativas a capitular, a pesar de su grave estado de salud, pidiendo gracia a Mussolini, y lo había dicho explícitamente antes, añadiendo una explicación a su autoafirmación moral: su salvación por el “instinto de la rebelión”.

Transitando por el mismo sendero, Sacristán insistirá que la mejor manera de evitar las parcialidades monográficas o polémicas en la consideración de la vida y la obra de Gramsci consistía en satisfacer respecto de ellas el criterio que él mismo

⁶⁷ Véase *El orden y el tiempo*, op. cit., pp. 87-88.

declaró obligado para la comprensión de un hombre y de su obra. Con palabras de Francisco Fernández Buey:

la búsqueda del leit-motiv, del ritmo del pensamiento en desarrollo, tiene que ser más importante que las afirmaciones casuales y los aforismos sueltos.

También Fernández Buey⁶⁸ ha señalado que las varias dificultades que se oponen a esa tarea no impiden ver como motivo rector del pensamiento y la práctica del fundador de *L'Ordine Nuovo* el problema del orden de la vida de los hombres, el tema de la caducidad del orden viejo, y el de los tiempos con y en que puede aparecer el orden nuevo. Y, desde luego, no se puede esperar de un hombre cuyo método de pensar y de hacer ha sido la autocrítica perenne “y expresa, además, en un escribir entrecortado y disperso por la brutalidad de las cosas, por el desorden del “orden” capitalista en su dilatada crisis” ninguna exposición inmutada y sistemática de los logros intelectuales y prácticos que haya arrancado al leitmotiv de su vida, sino más bien los sucesivos frutos, a veces orgánicamente contradictorios, de su forcejeo con aquella problemática.

Ese enfoque, esa forma de aproximación a Gramsci como centro de anudamiento, es el que le permitirá a Sacristán señalar la decisiva importancia de la noción de práctica para acercarse a su obra.

Del mismo modo que Marx no ha sido ni economista, ni historiador, ni filósofo, ni organizador, aunque aspectos de su “obra” se puedan catalogar académicamente como economía, historia, filosofía, organización político-social, así tampoco es Gramsci un crítico literario, un crítico de la cultura, un filósofo o un teórico político. Y del mismo modo que para la obra de Marx es posible indicar un principio unitario -aquella “unión del movimiento obrero con la ciencia”- que reduce las divisiones especiales a la función de meras perspectivas de análisis provisional, así también ofrece explícitamente la obra de Gramsci el criterio con el cual acercarse a la “obra” íntegra para entenderla: es la noción de práctica, integradora de todos los planos del pensamiento y de todos los planos de la conducta.

Sacristán, que escribe cuando aún no se ha publicado la edición crítica de Gerratana de la obra gramsciana, señala que en el caso de Gramsci la conveniencia de acentuar la unidad práctica de la “obra” es obvia, porque las publicaciones antológicas en lengua castellana casi no se habían beneficiado hasta entonces -1968, 1969- “de la disponibilidad, desde hace

⁶⁸ Francisco Fernández Buey, “Gramsci en España”. En Eric J. Hobsbawm y otros, *Gramsci in Europa e in America*, al cuidado de Antonio A. Santucci, Roma-Bari, Laterza, 1995.

años, de numerosos escritos políticos juveniles en los que se manifiesta inequívocamente la raíz de todo el hacer de Gramsci”. Y era obvio que en el hacer de Gramsci la práctica, la intervención política, la unión dialéctica, por decirlo en términos clásicos, de palabra y acción era esencial⁶⁹.

⁶⁹ Son casi de cita obligada las palabras con las que Sacristán finalizaba su presentación de la traducción castellana de: Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, 1974 (ahora en Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital y textos afines*, op. cit):

En las páginas de Zeleny Marx no aparece descubriendo continentes más conocidos que el Mediterráneo -como en la retórica francesa-, sino intentando con un éxito importante algo que estuvo desde antiguo presente en la intención intelectual de todos los pensadores revolucionarios: articular racionalmente el conocer con el hacer, lo que se sabe del mundo social con la voluntad de revolucionarlo. Zeleny, situado en el académico ambiente del marxismo centroeuropeo, dice eso con los tecnicismos tradicionales y, a la vez, de moda en la primera mitad de los años sesenta: la formación del marxismo significa según él la superación de la contraposición tradicional entre gnoseología y ontología en un método filosófico de investigación lógica de fundamentos que es nuevo en sus principios y se podría llamar, desde el punto de vista de su contenido, método “onto-praxeológico”. Este importante ensayo de Zeleny podría contribuir a poner, por fin, en un marco exacto, limpio de retórica e imprecisión parisiense, la lucha entre los que creen que en el principio de la dialéctica revolucionaria está la Palabra y los que creen que está la Acción.

9. Práctica y filosofía

La censura carcelaria a la que fue sometido fue superada por Gramsci con expresiones “abstractas”, con modificaciones de los nombres y conceptos marxistas que utilizaba en sus escritos y cartas.

Uno de esos subterfugios lingüísticos, que seguramente se adecuaba estrechamente a sus intenciones filosóficas profundas, estaba llamado a tener en el marxismo, en opinión de Sacristán, tanta importancia como había tenido el término “metafísica” en la tradición aristotélica. Gramsci no escribía nunca “marxismo”, usaba la expresión *filosofía della prassi*, filosofía de la práctica. Deseaba con ello contrarrestar la “vulgarización” del marxismo, cumpliendo esa tarea de acuerdo con una de las inspiraciones básicas de Marx. No eliminando del marxismo esa categoría central, sino dando a esta noción “la más profunda concepción que ha alcanzado en la literatura filosófica marxista”. Por encima del accidental origen de la expresión, Gramsci fue verdaderamente el “filósofo de la práctica”.

El fundamento de esa filosofía de la práctica era descrito por Sacristán en los términos siguientes.

La filosofía implícita de Gramsci como hombre político arrancaba⁷⁰ de una determinada reflexión sobre las raíces de la filosofía según la cual -nótese el neto aire de familia aristotélico- todos los hombres son naturalmente filósofos. La tesis lleva implícita una visión de la filosofía como un aprender a orientarse en el mundo “y la caracterización del conformismo del «hombre-masa» por la negativa a llevar la filosofía espontánea al plano reflexivo”. La transformación social requería el paso a la reflexión crítica para abandonar la sumisión al viejo (des)orden. La instauración del orden nuevo exigía pensar coherentemente y de modo unitario el presente real. Conseguirlo era, en opinión de Gramsci, un hecho filosófico mucho más importante y original que el que un “genio” filosófico descubriera una verdad nueva, reducida su difusión al ámbito de centros e instituciones académicas alejadas de gran parte de la ciudadanía popular⁷¹. La mutación crítica de la filosofía espontánea de los individuos era, pues, según la concepción gramsciana, un hecho filosófico fundamental.

⁷⁰ Sigo en este punto lo señalado en su presentación del undécimo cuaderno: M. Sacristán, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit.

⁷¹ “Mucho más importante y original” no implicaba, obviamente, desconsideración a la investigación y renovación de los saberes académicos sino énfasis en la ilustración cultural de la ciudadanía, en la apropiación de la teoría por parte de los sectores trabajadores.

Esta visión de la filosofía y del filosofar permitía a Gramsci llegar a una de sus tesis más plausibles y perennes: la filosofía no es una ciencia especial, separada de los demás saberes y superior a ellos⁷². El pensamiento humano desembocaba así en la gramsciana «filosofía de la práctica».

Pero, ¿cuál era la noción de práctica de indudable inspiración gramsciana que defendió Sacristán y que le llevó en ocasiones a usar la categoría *praxeología*? En un seminario sobre “Problemas actuales del marxismo” impartido en la escuela de verano Rosa Sensat de 1977⁷³, Sacristán señalaba a propósito de esta categoría y del mismo pensamiento dialéctico que no era totalmente verdad, como a menudo se afirmaba precipitadamente, que la característica definitoria de la dialéctica sea ser un pensamiento práctico.

No sólo es un pensamiento práctico a secas. Pensamiento práctico lo es en rigor cualquier pensamiento. Gramsci, al que en el marxismo se le suele llamar filósofo de la práctica y a su marxismo, marxismo de la práctica, sabía muy bien que él no inventaba la idea, y en sus Cuadernos de apuntes en la cárcel citaba a Vico, un filósofo historicista italiano del siglo XVIII, el cual tenía una idea muy parecida según la cual la práctica es también conocimiento y la verdad es lo hecho, por citar una frase literal suya.

Es más, proseguía, incluso la inteligencia especulativa, la que era capaz de crear sistemas teóricos o metafísicos, se convierte en práctica por prolongación casi natural⁷⁴. Efectivamente, se podía afirmar razonablemente que un trozo cualquiera de química o de física teórica, por pura extensión, se hacía práctica; no era exacto, por tanto, que la ciencia, especialmente la ciencia contemporánea, no tuviera una vertiente práctica inmediata, que tan sólo tuviera la perspectiva dialéctica. La diferencia no era ésa. La diferencia residía en que la práctica de cualquier ciencia era, dentro de unas determinadas coordenadas sociales, una práctica tecnológica, y, en cambio, la práctica que había que usar como criterio para valorar el éxito del pensamiento dialéctico era una práctica de reforma, de revolución social, “con la que medir la totalización dialéctica por su éxito o su fracaso revolucionario de ese mismo marco social, en grande o en pequeño”.

⁷² La tesis fue compartida claramente por Sacristán. Véase, por ejemplo, “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”. *Papeles de filosofía*, ob cit, pp.356-380.

⁷³ Inédito hasta la fecha. Parte de él se ha editado en Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, op. cit.

⁷⁴ Sacristán matizaba en su exposición: “La palabra ‘simple’ la meto yo, no está literal, es libertad de traducción”

En similares términos se expresaba en las clases de metodología de las ciencias sociales del curso 1981-1982, donde, a propósito de la noción de verdad y la adecuación empírica, Sacristán construía una reflexión sobre el papel de la práctica en la tradición marxista, y en tradiciones y pensadores afines. "Lo verdadero es el hecho mismo", había escrito Vico.

En la tradición, comentó entonces, la socorrida tesis de que el criterio del conocimiento era la práctica ofrecía dos caras. Una tecnológica. Todo el mundo admitía, cualquiera que fuera su ideología política, que la técnica da un determinado conocimiento, que el arte en términos clásicos, la techné, suministraba confirmación de ese conocimiento teórico. Pero, en el caso de la tradición marxista, al hablar de práctica se hacía referencia no sólo a esa arista tecnológica sino también a la social. En este punto, señalaba, uno de los antimarxistas más enérgicos y reconocidos del siglo XX, Karl Popper, se identificaba bastante bien con esa posición al concebir la actividad social como una ingeniería social, esto es, como una técnica.

En todo caso, proseguía Sacristán, tenía interés insistir en la posición fijada por Russell que, en su opinión, era correcta sin sombra alguna que la enturbiara. Si alguien sostuviera que una afirmación era verdadera simplemente porque era eficaz, estaba abriendo camino a cualquier arbitrariedad, a cualquier violencia. Otra cosa distinta, y aceptable por lo demás, era sostener que el conocimiento, en su globalidad, no tenía un fundamento estrictamente teórico, y que, por tanto, su fundamento era, en última instancia, de carácter práctico, biológico, evolutivo. Considerado así, no había ningún peligro de deslizamiento o de admisión de arbitrariedades despóticas. El marxismo era una filosofía de la praxis, la filosofía de la práctica ponía énfasis en la practicidad del existir humano, pero esa filosofía no podía reducirse a un pragmatismo en ningún caso. No siempre era verdadero aquello que fuera eficaz o útil. Por ello, podía afirmar Sacristán que Gramsci, el filósofo de la práctica por excelencia, nunca había sido un pragmatista:

(...) Pero el filósofo de la práctica no es un pragmatista: aparte de tener siempre presente "la necesaria logicidad formal", su primer problema -el de cohesionar ciencia y práctica- se resuelve precisamente mediante una crítica (poco extensa en los Cuadernos) del pragmatismo y el positivismo en general. Esa crítica se dirige ante todo contra el concepto positivista de lenguaje (académicamente era Gramsci glotólogo), en el que ve una limitación: "el hecho "lenguaje" es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados: en el límite se puede decir que cada ser parlante tiene un lenguaje propio y personal, es decir, su propio modo de pensar y de sentir. La cultura, en sus diversos

grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos más o menos en contacto expresivo, que se comprenden entre ellos en grados diversos, etc. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales se reflejan en el lenguaje común y producen esos "obstáculos" y aquellas "causas de error" que han estudiado los pragmatistas." Así queda situado en "la práctica" -la historia- el tema teórico del lenguaje, vehículo de la ciencia.

La "filosofía de la práctica" gramsciana era un modo de pensar que historizaba los problemas teóricos al concebirlos siempre como problemas de cultura, de hegemonía de las clases en la sociedad y de la consiguiente vida global de la humanidad a través del tiempo. La filosofía había de entenderse en la práctica de la humanidad, concretamente, "históricamente". La filosofía de la práctica había de poner los atisbos de Tomás de Aquino, Leibniz o Vico en un terreno nuevo. No es que la especulación se hiciera práctica por extensión, o que fuera paralela de ésta, o la disolviera en sí, sino que la realidad humana era práctica, era una realidad generada por el hombre, y *conocerla era hacerla*.

En opinión de Sacristán, la "filosofía de la práctica", además, no era sólo una concepción filosófica entre otras, sino que, para Gramsci, era también una filosofía de la filosofía, una metafilosofía que se salía de la tópica académica por su mirada histórica o sociológica. El marco del cuaderno 11º daba a Gramsci oportunidad de precisar ese punto

En realidad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y se hace siempre una elección entre ellas. ¿Cómo se realiza esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o algo más complejo? Y ¿no ocurre con frecuencia que entre el hecho intelectual y la norma de conducta existe contradicción? ¿Cuál es entonces la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la actividad real de cada uno, que está implícita en su actuación? Y puesto que el actuar es siempre un actuar político, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida toda ella en su política?

Gramsci construía una distinción importante entre filosofía como concepción espontánea -dominante en la sociedad y sobre las clases subalternas- y filosofía reflexiva, que solía darse en grupos intelectuales de las clases hegemónicas. En esta distinción fundamentaba su visión del ascenso de las clases oprimidas a su autonomía política, cultural, existencial. La política, especialmente una política socialista consistente y con

ánimo transformador ni apagado ni vencido, era concebida como la mediación entre ambos estadios

La relación entre filosofía 'superior' y sentido común queda asegurada por la 'política', así como también queda asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de las 'personas sencillas'

Esta aproximación se vinculaba con el concepto de "bloque intelectual-moral", bloque que debía hacer políticamente posible un progreso intelectual de la ciudadanía de las clases populares, y no sólo de reducidos grupos sociales. La transición entre la filosofía implícita del político Gramsci y sus tesis propiamente políticas, añadía el traductor de Lukács, es tan continua que no permitía señalar un "aquí termina la filosofía y aquí empieza la política".

Precisamente en un breve trabajo de 1967 con ocasión del primer centenario de la publicación de *El Capital* -"¿A qué género literario pertenece *El Capital* de Marx?"⁷⁵- presentaba Sacristán una noción de praxeología, a la que volvió en alguna otra ocasión⁷⁶, de neta inspiración gramsciana

El "género literario" del Marx maduro no era la teoría en el sentido fuerte o formal que ese término tenía en la epistemología contemporánea. Pero tampoco era, como quería Croce, el género literario al que pertenecía la obra de Ricardo, por ejemplo, y ello porque Ricardo no había tenido nunca como finalidad lo que esencialmente se proponía Marx: *fundamentar y formular racionalmente un proyecto de transformación de la sociedad*.

Esta especial ocupación marxiana que Sacristán sugiere pudiere llamarse "praxeología, es decir, fundamentación científico-teórica de una práctica, es el género literario donde cabían casi todas las obras de madurez de Marx, y gran parte de su epistolario. Por ello, insistía, era inútil leer sus obras, como también las de Gramsci, como teoría pura en sentido formal o como si fueran puros programas de acción política. Ni tampoco, matizaba, son la suma de las dos cosas a la vez

[...] sino que son un discurso continuo, no cortado, que va constantemente del programa a la fundamentación científica, y viceversa. Es obvio -y desconocerlo sería confundir la "praxeología" marxiana con un pragmatismo- que la ocupación intelectual obliga a Marx a dominar y esclarecer científicamente

⁷⁵ Recogido en *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, op. cit. y en *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, op. cit (edición de Albert Domingo Curto), previamente publicado en la revista *mientras tanto*, en edición de Juan-Ramón Capella.

⁷⁶ Por ejemplo, en su presentación a la traducción castellana de *La estructura lógica de El Capital* de J. Zeleny.

la mayor cantidad de material posible y, por lo tanto, que siempre será una operación admisible y con sentido la crítica meramente científica de los elementos meramente teóricos de la obra de Marx...

Lo realmente estéril, en opinión de Sacristán, era hacer de la obra de Marx algo que tuviera que encasillarse en la sistemática intelectual académica, forzar su discurso como si fuera pura teoría o forzarlo como pura filosofía, como mera postulación de ideales.

En términos parecidos se expresó Sacristán a propósito de la "teoría", de las aportaciones teórico-políticas y filosóficas del autor de los *Cuadernos de la cárcel*.

10. Sin papanatismo.

Su cercanía, su admiración por Gramsci; la profundidad y duración de su estudio; la interpretación no unilateral de su obra; el tratamiento de sus escritos como textos de un gran clásico de una tradición de transformación social; su consideración del problema de Gramsci sobre la revolución en Occidente como el gran problema del movimiento comunista durante décadas, no impidió a Sacristán apuntar algunas observaciones críticas. Valgan a título de ilustración los siguientes ejemplos:

Histórica, políticamente, Gramsci fue, como no podía ser de otro modo, un hombre de su tiempo. Sacristán señaló en la entrevista de 1977 con *Diario de Barcelona* que él no veía que ya en 1924 Gramsci, como tantos otros por lo demás, tuviera claro que el enemigo principal e inmediato fuera entonces el fascismo. Aunque ya había comprendido que la revolución en Occidente no estaba al alcance de la mano, Gramsci seguía pensando en el fascismo como en cosa pasajera y no muy diferente por lo demás de otras formas de dominación capitalista⁷⁷.

No me parece que Gramsci haya podido rectificar ese eufórico error de la III Internacional antes de su prisión. En cambio, sí que lo tenía corregido en 1928, cuando el VI Congreso de la Internacional exacerbó ese error hasta lo catastrófico. Ése es el momento en que cuaja, en mi opinión, su mayor aportación: la explicación de la dificultad de la revolución en Occidente. El hecho mismo ya lo habían visto otros, principalmente Trotski⁷⁸ y Lenin. Pero Gramsci coloca ese hecho en el centro de su reflexión, y descubre en él la vital complejidad del estado por así decirlo occidental, o sea, del estado capitalista que vive ya sobre base propiamente capitalista, arraigado en una sociedad que no tiene ya con él más contradicciones que las orgánicas a ese modo de producción. Dejémoslo en eso: me parece mejor mejor subrayar ese punto central que recitar una lista de méritos de Gramsci sin que nos podamos detener ante ninguno de ellos

⁷⁷ Entrevista *Diario de Barcelona*, 1977, ed. cit. Véase al anexo VI.

⁷⁸ En su entrevista con *Cuadernos para el Diálogo* sobre la invasión de Praga por las tropas de países del Pacto de Varsovia señalaba Sacristán: *Pocas cosas han hecho tanto daño a la consciencia socialista, como la negativa a aplicar a la experiencia socialista misma las categorías crítico-analíticas de Marx. El no reconocer aquella contradicción -reveladora de que, en efecto, se habían tenido "ilusiones heroicas" en el sentido de Marx- determinó una falsedad social que sólo el centralismo burocrático podía mantener en pie y hacer funcionar, mediante la propaganda y la policía. Me parece que esto es lo esencial de lo que vio Trotski, aunque creo que su formulación no fue de mucha eficacia científica.*

También Sacristán señaló desde muy temprano que, desgraciadamente, la herencia romántica hegeliana y la influencia de un positivismo mal digerido se unieron para contagiar a algunos marxistas de una concepción insuficiente y poco documentada de la ciencia como mera técnica. Síntomas de este contagio, señaló, podían encontrarse incluso “en un pensador tan grande como Gramsci”⁷⁹.

La comprensión del movimiento como ideología impone a Gramsci una visión del ideal científico de la objetividad como mera unificación ideológica (así lo expone hacia el final del párrafo «La llamada "realidad del mundo externo"»). Le habría sorprendido mucho, tan apasionado enemigo como era del positivismo, saber que esa noción de objetividad coincide sin más matices con la idea neopositivista de que la objetividad no es más que intersubjetividad. Gramsci no podía reconocer en la cárcel las nuevas corrientes filosóficas de la época, pero es probable que tampoco se habría interesado por ellas si hubiera estado en libertad, a causa de la característica incapacidad de la tradición idealista para comprender cualquier filosofar inspirado en la práctica científica. (Lukács, por ejemplo, no entendió nunca las filosofías analíticas, y todavía a finales de los años sesenta que estalinismo y maoísmo son lo mismo que neopositivismo⁸⁰.)

Por esta vía mentalista o ideológica desembocaba Gramsci en una tesis que sus adversarios dentro del ámbito marxismo, sin excluir de él la corriente estalinista, estaban a punto de superar cuando no lo habían hecho ya: la creencia de que la ciencia era ante todo sobreestructura en la metáfora arquitectónica marxiana.

También destacó Sacristán que temas que en los filósofos marxistas tradicionales componían partes principales del “materialismo dialéctico”, las cuestiones procedentes de la “filosofía de la naturaleza” prerromántica y romántica, no estaban prácticamente presentes en la obra de Gramsci.

Por lo demás, el pensamiento del autor sardo presentaba un punto que lo distinguía característicamente de una filosofía marxista de orientación crítica. Se trataba de su doctrina de las ideologías. Gramsci había percibido que el hacer filosófico de Marx era sustancialmente crítica de las creencias y cosmovisiones ideológicas. Pero, por otra parte, pensaba que todo pensamiento relacionado con la práctica como era el marxismo había de generar construcciones más o menos ideológicas o ideologizadas, mitos, como él mismo afirmaba en sus escritos juveniles. En su edad madura no se decidió ya a

⁷⁹ Presentación del undécimo cuaderno de Gramsci: M. Sacristán, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit

⁸⁰ Sobre este punto, véase una de sus últimas conferencias: “Sobre Lukács”, *Seis conferencias*, ed cit.

emplear esa palabra, pero tampoco a desideologizar completamente su concepción del marxismo, lo que le obligaba a distinguir entre

ideologías históricamente orgánicas. que son necesarias para una determinada estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, queridas. En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez psicológica, porque organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual se mueven los hombres y adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.

Con esa distinción recogía su manera de leer a Marx desde su juventud. En 1918, siendo joven, Gramsci había escrito, recordaba Sacristán, que Marx se burlaba de las ideologías, pero que, en cambio, era un ideólogo en cuanto hombre político, en cuanto revolucionario.

La verdad es que las ideologías son ridículas cuando son pura charla, cuando se destinan a crear confusión, a ilusionar y a someter energías sociales, potencialmente antagónicas, a una finalidad que les es ajena.

El ambiente intelectual del joven Gramsci, sobre todo la doctrina intelectual de Croce, le acarrió, como en toda la cultura italiana durante décadas, un desconocimiento casi total de otras corrientes de pensamiento representadas en la misma Italia, en Turín mismo y en aquellos años, por figuras como Valati o Peano. Sacristán señalaba que era cierto que la educación preuniversitaria de Gramsci le predisponía a una formación humanista y culturalista ajena a algunos problemas sociales y culturales del mundo moderno, entre cuyos datos dominan los científicos y tecnológicos. Todo ello había contribuido a formar la imagen de un escritor preso en una fase cultural cerrada y en cierto modo provinciana: la fase que hegemonizó el idealismo culturalista y neo-hegeliano de Croce. Esa imagen, por lo demás, se esgrimía frecuentemente sin más finalidad que la polémica indirecta y con efectos grotescos. Un ejemplo ilustrativo:

Hasta para el católico Orfei está condicionado Gramsci por su formación idealista y crociana”, ha respondido Giorgio Amendola, con justificado sarcasmo, a una de esas consideraciones puramente instrumentales del problema de la formación juvenil de Gramsci.

En todo caso, más allá de críticas puntuales o de diferencias filosóficas y gnoseológicas estimables, Gramsci fue también para Sacristán un inspirador de proyectos⁸¹.

⁸¹ Véanse sobre este punto las declaraciones de Xavier Folch, Rosa Rossi y Francisco Fernández Buey, entre otros, para los documentales que forman “Integral Sacristán”

11. El proyecto cultural gramsciano de *Nous Horitzons*

El estudio, la dedicación de Sacristán a la obra de Gramsci no fue de ningún modo la mera aproximación de un filósofo académico de orientación marxista sino que fue, como no podía ser de otro modo tratándose de la obra del revolucionario italiano, una de las máximas fuentes de inspiración de la intervención política de Sacristán durante su militancia en los comités central y ejecutivo del PSUC y, concretamente, en la dirección de *Nous Horitzons*, especialmente durante la segunda mitad de los años sesenta. Sacristán colaboró en la primera etapa de la revista, *Horitzons*⁸², entonces dirigida por Francesc Vicens, y publicó numerosos trabajos, algunos de ellos sin firma, después del cambio de nombre, en la segunda etapa de la publicación.

Diez años después de su dimisión como miembro del comité ejecutivo del PSUC, preguntado a inicios de los ochenta por la trayectoria de la revista durante los años del franquismo, señalaba Sacristán, tal como se apuntó, algunas de sus características durante uno de los períodos de mayor influencia.

No pretendían, comentó, elaborar teorías. Desde luego, no en lo político, por las mismas razones que había expuesto para sí mismo Louis Althusser en el prólogo del *Pour Marx*⁸³.

*[...] la literatura política se nos aparecía en aquella época a los comunistas sólo como exposición de los clásicos para formación de militantes o como fundamentación, comentario y propaganda de la política del partido. Y tampoco teoría especulativa, porque ésta, afortunadamente, no gozaba de la simpatía ni de los assenyats [muy sensatos y juiciosos] catalanes de la redacción ni de los no-catalanes de ella, los cuales, aunque mucho menos assenyats, éramos gente de formación demasiado crítica, y hasta hipercrítica, para especular*⁸⁴.

En cambio, sí que el grupo editor aspiraba a elaborar y comprender realidad con la teoría disponible y con el arma de la crítica. Mucha realidad, toda la posible, igual la básica que la más sofisticada.

Quizá, admitía Sacristán, podía parecer ridículo a la vista

de Xavier Juncosa (Editorial El Viejo Topo, Barcelona, 2007).

⁸² Sacristán publicó en el número 2 un excelente artículo: “Tres notas sobre la alianza impía”. Está recogido en M. Sacristán, *Sobre dialéctica* (en prensa).

⁸³ Traducido por Marta Harnecker con el título *La revolución teórica de Marx* para la editorial Siglo XXI.

⁸⁴ “Entrevista con *Nous Horitzons*”, *Intervenciones políticas*, op. cit, p. 282.

de los resultados obtenidos, pero el hecho es que al menos la redacción de *Horizons* en el interior del país, en su mayor parte en Barcelona, quiso practicar desde el principio un programa gramsciano, un programa de crónica crítica de la vida cotidiana entendida como totalidad dialéctica.

Todo ello no era interpretación a posteriori. Ese programa era explícito y deseado por los redactores. Su realización, por modesta que fuera permitió a *Nous Horizons* algunos aciertos que no daba rubor recordar como su acertado tratamiento de la problemática de la mujer⁸⁵.

¿Por qué esa inspiración en un proyecto cultural-político realizado con tantas dificultades y estrecheces? Probablemente por varias razones. En primer lugar, porque la veracidad y franqueza con la que Gramsci vivió sus problemas e inquietudes, señaló Sacristán, tuvieron como suele ocurrir en esos casos su premio.

En materia de ideas lo estéril no suele ser la aceptación veraz de los problemas, por espectaculares que sean los cortocircuitos mentales que produzca ante una cuestión irresuelta la debilidad de los instrumentos intelectuales aplicados (en el caso de Gramsci, el difuso idealismo culturalista en que ha crecido).

También la veracidad y franqueza eran atributos aplicables a los miembros del consejo de redacción de *Nous Horizons*.

Por otra parte, el talante antidogmático del pensamiento de Gramsci cuando se enfrentaba con problemas particulares era de mención obligada a este respecto, al igual que las importantes categorías que había introducido en el análisis político -hegemonía, bloque histórico, tercer organismo, consejos obreros-, vertebradoras de muchos de los análisis editados en la revista. Por lo demás, la categoría de “intelectual orgánico”, muy relacionada a las dos anteriores, estaba eficazmente explicada en el cuaderno 11.º, con una limpidez y un sentido histórico que mostraba hasta qué punto los intelectuales “desencantados”⁸⁶ -así los llamaba Gramsci en este mismo cuaderno- conocían ese concepto más bien de oídas, “cuando lo tachan de dogmático, o de sectario, o de burocrático”.

En una nota de los «Puntos preliminares de referencia» Gramsci había señalado que la organicidad del pensamiento y la

⁸⁵ Con las decisivas aportaciones en este ámbito de Giulia Adinolfi y Pilar Fibla. Sobre Adinolfi, véase el documental “Giulia” de Integral Sacristán y el anexo

⁸⁶ El término estuvo de moda en nuestro país en los años de la transición, sobre todo a partir de las primeras elecciones legislativas y antes del golpe de Estado de 23 de febrero de 1981. Sacristán se refirió a este fenómeno en varios de los trabajos recogidos en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ed cit.

solidez cultural sólo habrían podido darse si entre los intelectuales y las personas sencillas hubiese habido la misma unidad que debía haber entre teoría y práctica, si los intelectuales hubieran sido *orgánicamente* los intelectuales de aquellos ciudadanos, si hubiesen elaborado y hecho coherentes los principios y los problemas que estos planteaban con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social.

Autoconsciencia crítica significa, histórica y políticamente, creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se «distingue» y no llega a ser independiente «para sí» sin organizarse en sentido lato, y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica.

*Nous Horitzons*⁸⁷, bajo la dirección de Sacristán y otros militantes del PSUC, aspiró durante años a ayudar a generar el intelectual orgánico de las clases trabajadoras catalanas y españolas, un colectivo político-cultural nunca concebido como instancia distante y alejada, y en posición de mando, de esos mismos grupos sociales.

⁸⁷ Algunos apuntes de interés de Sacristán sobre esta revista del PSUC pueden verse en el anexo 13.

12. La vitalidad de un pensamiento político-filosófico

Es probable, muy probable que, tal como Francisco Fernández Buey ha afirmado, poco gente haya hecho tanto por el conocimiento de Gramsci en España como Manuel Sacristán. Incluso hoy, doce años más tarde, la apreciación de Fernández Buey siga siendo seguramente verdadera⁸⁸.

Se ha dicho de Sacristán que fue la figura más relevante del marxismo en España desde los años sesenta hasta su muerte en 1985⁸⁹. Con el paso del tiempo tampoco esta afirmación ha perdido veracidad. Sacristán editó, tradujo y presentó las obras más importantes de Marx, Engels, Lukács, Labriola y Korsch, además de introducir en nuestro país a algunos de los más importantes filósofos analíticos del siglo XX⁹⁰. Pero de todos los clásicos marxistas la dedicación de Sacristán con Gramsci fue, junto con Lukács, la más constante. Sacristán consideró, como también ha apuntado Fernández Buey, que la reflexión político-cultural de Antonio Gramsci, particularmente en los *Quaderni del carcere*, era la más próxima a las preocupaciones, necesidades y aspiraciones de las clases trabajadoras de la Europa occidental en los años sesenta y setenta. Problemática también al mismo tiempo, porque, insertándose en la misma tradición emancipatoria que Gramsci y compartiendo como compartía la dimensión político-moral del pensamiento de éste, la formación intelectual y las aficiones filosófico-científicas de Sacristán eran sensiblemente distintas de las del pensador sardo. Con palabras de Francisco Fernández Buey

En efecto, formación y aficiones intelectuales (por la lógica, por la metodología y la teoría de la ciencia) inclinaban al filósofo español hacia un tipo de marxismo en el que la preocupación moral fue siempre al motivo epistemológico, con la particularidad, además, de que Sacristán prefería la filosofía de la ciencia de orientación analítica a las vaguedades especulativas o a las exageraciones científicas de los

⁸⁸ El historiador Jordi Torrent, en comunicación personal de 15 de octubre de 2007, me ha señalado otras vías y formas complementarias. Véase su aproximación matizada en anexo VII.

⁸⁹ Lo han dicho no sólo filósofos marxistas sino filósofos (fuertemente) analíticos. Entre ellos, Jesús Mosterín, Alfredo Deaño o Javier Muguerza. Este último, en "Manuel Sacristán en el recuerdo", *mientras tanto*, nº 30-31, p. 103, valoró el prólogo de Sacristán al *Anti-Dühring* en los siguientes términos: "el texto filosófico más significativo de Sacristán -el que más me impactó cuando lo leí y prolongó más duraderamente dicho impacto".

⁹⁰ W. O. Quine señaladamente, del que tradujo cinco libros, dos de ellos presentados por el propio Sacristán. Preguntado por la existencia de correspondencia entre ambos, el gran filósofo analítico, a vuelta de correo, respondió señalando que había seguido el trabajo de traducción de Sacristán pero que no se habían llegado a cartear

marxismos contemporáneos más divulgados durante aquellos años (althusserianismo y dellavolpismo, sobre todo).

En la introducción que escribí para una antología de textos publicada en “Clásicos del pensamiento crítico” a la que ya hemos hecho referencia, Antonio A. Santucci señalaba la existencia de razones exteriores a la reconstrucción historiográfica y al análisis filológico, razones que inducían ya entonces (1998) a mirar con otros ojos la “herencia del más original e influyente pensador político italiano del siglo XX”. Santucci se refería a la crisis del comunismo histórico, tras la caída de la URSS, y la desaparición del Partido Comunista italiano. La experiencia gramsciana, la experiencia política que alimentó la acción y el pensamiento de Gramsci, señalaba⁹¹, “parece definitivamente consumada para siempre y, además, bajo el signo del fracaso total”. ¿Cabe entonces la posibilidad de dotar de vitalidad efectiva, no meramente virtual ni histórica, a un pensamiento político, a pesar de haberse amputado la perspectiva comunista que lo guiaba?

No hay duda de que estudiar las ideas gramscianas, captar su influjo, en los debates políticos e ideológicos de la segunda mitad del siglo XX, resulta un apasionante viaje por la cultura contemporánea italiana y europea en general. Pero, interrogaba el malogrado Santucci, “¿puede revelarse Gramsci también un compañero de viaje adecuado para quien intente entender el presente y, tal vez, escrutar el porvenir?”. Como clásico, como clásico del pensamiento político contemporáneo, y aunque sin duda también su pensamiento fue expresión de su tiempo, las reflexiones de Gramsci resisten el paso del tiempo “y permanece abierto al diálogo con las generaciones futuras”. Son aquí muchos los temas. Por ejemplo, la relación entre el estado y la sociedad civil, el nexo entre filosofía y saber popular, el compromiso político del intelectual. Bastará aquí apuntar uno de ellos, la relación entre verdad y poder.

Gramsci no compartió el esquema según el cual la verdad es una prerrogativa de la cultura, de la ciencia desinteresada, de la filosofía mientras que la política fuera un ámbito en el que reinaba el engaño y la simulación. Para Gramsci, decir la verdad a la ciudadanía, a las masas populares por decirlo con el (desfasado, fiscalista y poco matizado) lenguaje de aquella época, no sólo era conveniente sino que era una necesidad política. Esta tesis central en el hacer de Gramsci fue compartida por Sacristán hasta el final de sus días. Y eso, como apunta Santucci, no sólo por convicción moral sino porque se

⁹¹ Antonio A. Santucci, “Introducción”. Antonio Gramsci, *Para la reforma moral e intelectual*, ob, cit.

relacionaba directamente con la noción gramsciana de hegemonía. Como pensador marxista, como luchador comunista, Gramsci intentaba construir o ayudar a construir una teoría alternativa que alcanzara hegemonía social y que “libere la capacidad de las clases explotadas para dirigir autónomamente todo el cuerpo social y el sistema de producción económica”⁹².

Dos muestras más de la actualidad gramsciana. En “Para ver el siglo XXI con la lente de Gramsci”⁹³, Alberto Burgio ha señalado:

La crisis es lugar de ambivalencias. De inestabilidades, de conflictos y de más o menos poderosas dinámicas progresivas. La dialéctica de la crisis moderna (la tensión entre vectores expansivos y respuestas regresivas) es el gran tema de los Quaderni del carcere. Incluso cuando se interroga sobre el advenimiento del fascismo, Gramsci reflexiona desde este supuesto. Por esta razón -prisionero en la cárcel, mientras parte de Europa yacía sometida a la tiranía - declara que aquella victoria es “transitoria”, al igual que la derrota sufrida por el movimiento revolucionario en su tentativa de generalizar Octubre. Esta es su lección fundamental, gracias a la cual aún hoy -a los setenta años de su muerte- encontramos en la lectura de los Quaderni la clave teórica de nuestra época y de su crisis.

Pertinente es recordar que también Sacristán, refiriéndose al empeño del autor de los *Cuadernos de la cárcel*, señaló en una ocasión que “todo auténtico pensador descubre problemas más allá de sus soluciones”. No fue Gramsci solo eso, pero también fue eso.

Igualmente, en “La importancia de Antonio Gramsci, a 70 años de su muerte”⁹⁴, Rossana Rossanda ha observado

La verdad es que, con los ojos de 2007, la cuestión se vuelve a plantear en todos sus términos: ninguna revolución socialista se ha dado sin una ruptura política, y en distintos grados, violenta; pero todas las revoluciones llamadas socialistas o comunistas han fracasado, o degenerado, o desplomado, siendo el de la URSS solamente el caso más imponente. De lo cual, contrariamente a Anderson, se puede si acaso deducir que los fragmentos de Gramsci no se referían sólo a Occidente, sino que traducían una preocupación sobre la evolución de la Revolución rusa, en donde no se había dado una previa hegemonía sobre la sociedad civil. Ciertamente, esto habría entrañado consecuencias sobre el grado de madurez o

⁹² Ibidem, p. 14

⁹³ www.sinpermiso.info

⁹⁴ Ibidem.

inmadurez de una revolución a las que nadie en aquel tiempo, y luego, tampoco en los años 70, se habría atrevido a llegar, so pena de encontrarse situado mucho pasos por detrás de Bersntein.

Queda el hecho de que el trabajo de Gramsci representa la primera brecha abierta en las categorías sumarias con que se pensaron en el siglo XX no sólo las revoluciones, sino la naturaleza de la sociedad y la relación entre las instituciones del estado y la sociedad. Hoy, cuando con la llamada globalización el poder a escala mundial parece apoyarse bastante más en las redes de los capitales que en los estados nacionales -aun quedando como monopolio de éstos el uso de la violencia—, la elaboración gramsciana de comienzos de los años 30 merecería más que nunca reelaboración y actualización. Siempre que, huelga decirlo, no se tiren por la borda ni el concepto de modo de producir capitalista, ni el de libertad, una actitud, por lo demás, tan común entre la vieja ex-izquierda como entre la nueva izquierda.

Diversos senderos transitables se apuntan en ambas aproximaciones.

En la contraportada de los textos recogidos en la citada antología, *Para una reforma moral e intelectual*, señalaban los editores de la colección que leer o releer a Gramsci en 1998 era una forma de recuperar el sentido noble de la palabra “política”, abrir la puerta a una bocanada de aire fresco en un mundo en el que dominaba la politiquería. Era su convicción que cualquier propuesta de renovación de la izquierda transformadora había de empezar con la afirmación que Gramsci puso en cabeza de su propuesta de reforma moral e intelectual: la verdad es revolucionaria.

Diez años después, entrados ya el nuevo siglo, podemos seguir pensando razonablemente que en nuestro mundo sigue dominando la politiquería, que existen indicios que apuntan en dirección opuesta, y que cualquier izquierda transformadora que piense y actúe como tal no debe olvidar la consideración de Gramsci sobre la verdad: la verdad es revolucionaria y la veracidad debe ser norma practicada de las fuerzas que aspiren al cambio, a la transformación en sentido socialista y ecologista, arista esta última (conveniente es recordarlo ante olvidos incomprensibles) de la que también Sacristán fue un pionero en nuestro país.

Apostilla

Hernando Calvo Ospina⁹⁵ escribía recientemente en *Le Monde Diplomatique* sobre “El Socialismo del Siglo XXI del Presidente Rafael Correa Delgado”.

El 30 de septiembre se realizaron en Ecuador elecciones para elegir diputados que se encargarán de redactar una nueva Constitución para el país. “Alianza País”, la organización política liderada por el presidente Rafael Correa Delgado, logró más del 70% de votos, un triunfo abrumador, nunca antes visto en Ecuador.

Con 80 representantes sobre 130, “Alianza País” tendrá una amplia mayoría en la Asamblea Constituyente. Alberto Acosta, economista, ex ministro de Energía y presidente de la Asamblea, recordaba que la organización apenas había comenzado a caminar en agosto 2005, “sin ser algo de iluminados, nutriéndose de las luchas y esfuerzos de muchos sectores sociales y políticos”.

Acosta señalaba también que la base de la construcción constituyente será el “Socialismo del Siglo XXI”, un nuevo socialismo.

No es el socialismo que tenía enraizados sus respuestas en manuales. No partimos de visiones dogmáticas. Si logramos un manual, será con la posibilidad de cambiarle las hojas cada vez que se necesite. Será para corregirlo constantemente, pues no podemos creer en la verdad definitiva. Tenemos que hacer un ejercicio de construcción democrática permanente. Así se debe de construir el socialismo del siglo XXI

Probablemente no sea un desvarío ni un apunte esbozado desde alguna atalaya ahistórica señalar que el sentido último de las palabras del presidente de la Asamblea ecuatoriana es consistente, netamente consistente, con el pensamiento y el hacer políticos de aquel otro revolucionario comunista (digno de amor, escribió Sacristán), fallecido hace 70 años, llamado Antonio Gramsci⁹⁶.

⁹⁵ www.rebellion.org, 25/X/2007.

⁹⁶ Ni que decir tiene que otro revolucionario socialista, cuyo primer nacimiento celebramos este próximo 26 de junio de 2008, Salvador Allende, tampoco tendría objeción que formular a las palabras de Acosta. De hecho, él ya lo intentó en el siglo XX. Somos herederos de su ejemplo.

Bibliografía

Amorós, Mario. *Compañero Presidente. Salvador Allende, una vida por la democracia y el socialismo*. PUV, Valencia, 2008. Prólogo de Óscar Soto Guzmán.

Burgio, Antonio del: "Para ver el siglo XXI con la lente de Gramsci" www.sinpermiso.info

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

Díaz Salazar, R (1989). *El proyecto de Gramsci*. Anthropos, Barcelona.

Fernández Buey, Francisco (1977). *Escritos sobre Gramsci*. Materiales, Barcelona.

-(1995) "Gramsci en España". En Eric J.Hobsbawm y otros, *Gramsci in Europa e in America*, al cuidado de Antonio A. Santucci, Roma-Bari, Laterza, 1995.

-(2001). *Leyendo a Gramsci*. El Viejo Topo, Barcelona.

Gerratana, Valentino: "Dialogando con Gramsci en el presente (Cuestiones de método)", *mientras tanto*, nº 52, noviembre-diciembre 1992, pp. 113-128.

Gramsci, A (1970). *Antología*. Siglo XXI, México. Edición y traducción de Manuel Sacristán

- (1985). *Introducción al estudio de la filosofía*. Crítica, Barcelona. Presentación Manuel Sacristán, traducción de Miguel Candel.

- (1989). *Cartas a Yulca*. Crítica, Barcelona. Traducción de Francisco Fernández Buey

- (1998). *Para la reforma moral e intelectual*. Libros de la Catarata, Madrid. Introducción de Antonio A. Santucci

Juncosa, Xavier (2006). *Integral Sacristán*. El Viejo Topo, Barcelona.

López Arnal, Salvador y Vázquez, Iñaki, eds (2007), *El legado de un maestro*. Papeles de la FIM, Madrid

Materiales. Crítica de la cultura número extraordinario nº 2. "Gramsci hoy".

Rossanda, Rossana (2008). *Una muchacha del siglo XX*. Foca, Madrid.

(2007): "La importancia de Antonio Gramsci, a 70 años de su muerte" www.sinpermiso.info

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

(1984). *Papeles de filosofía*. Icaria, Barcelona

(1985) *Intervenciones políticas*. Icaria, Barcelona

(1987). *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Icaria, Barcelona

(1998). *El orden y el tiempo*. Trotta, Madrid. Edición a cargo de Albert Domino Curto.

(2004). *Escritos sobre El Capital y textos afines*. El Viejo Topo, Barcelona

(2005) *Seis conferencias*. El Viejo Topo, Barcelona.

(2007). *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Trotta, Madrid. Edición de Albert Domingo Curto.

Anexo I: Conceptos gramscianos

1. Bloque histórico (1967)

La idea de “bloque histórico” es otra de las afortunadas acuñaciones de conceptos a las que ya se ha hecho referencia y que son acaso el fruto más permanente de la obra teórica de Gramsci: como si en el forcejeo teórico Gramsci hubiera conseguido una agudización de la capacidad de percibir y nombrar el objeto esencial de sus esfuerzos. En este caso -“bloque histórico”- se trata de la totalidad y unidad concreta de la fuerza social, la clase, con el elemento cultural-espiritual que es consciencia de su acción y forma del resultado de ésta. El concepto -con ese nombre o con otro- es sin duda imprescindible para un marxismo verdaderamente dialéctico, que no entienda positivísticamente la historia como evolución fatal y lineal de los fenómenos económicos. Pero en la misma presentación del concepto se aprecia la causa por la cual Gramsci no pudo decidir nunca sino dentro del dilema “ideologismo-o-reformismo”. Las frases de Marx de cuyo vago recuerdo parte la reflexión de Gramsci son sin duda del tipo de la célebre “la teoría se hace fuerza cuando aferra las masas” (*Die Theorie wird zur Macht, wenn sie die Massen ergreift*). La formación idealista-culturalista de Gramsci le hace identificar “teoría”, la palabra usada por Marx, con “ideología”. Gramsci no ve pues la posibilidad de que la mediación entre 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. En la época anterior a su detención, Gramsci ha expresado eso sin reparos. He aquí un ejemplo. “Los socialistas marxistas no son religiosos: creen que la religión es una forma transitoria de la cultura humana que será superada por una forma superior de la cultura, la filosófica: creen que la religión es una concepción mitológica de la vida y del mundo, concepción que será superada y sustituida por la fundada en el materialismo histórico [...]” (A 26-VII-1920; SM 415). Ese categórico texto contiene -junto con la tesis marxiana de la caducidad de la religión- dos tesis incompatibles con la crítica de Marx (y de Engels) a la ideología: primera, la admisión de la validez futura de la filosofía como visión sintética o constructiva del mundo; segunda, la comprensión del materialismo histórico como un producto cultural funcionalmente idéntico a la religión, o sea, como un producto

cultural ideológico.

Referencia: 1. "La formación del marxismo en Gramsci", *PM I*, op. cit. p. 80.

*

2. Centro de anudamiento (1969).

Gramsci propone un marxismo al que llama "filosofía de la práctica". Esta filosofía de la práctica no es un pragmatismo, sino un modo de pensar que historiza los problemas teóricos al concebirlos siempre como problemas de cultura y de la vida global de la humanidad... La filosofía ha de entenderse en la práctica de la humanidad, "concretamente, es decir, históricamente". Por eso el tema del hombre es "el problema primero y principal de la filosofía", de la práctica.

En la concepción marxista de Gramsci la cuestión "¿qué es el hombre?" entendida como cuestión filosófica no pregunta por la naturaleza biológica de la especie sino por otra cosa que él formula del modo siguiente: "¿Qué puede llegar a ser el hombre? Esto es, si el hombre puede dominar su propio destino, si puede "hacerse", si puede crearse la vida". Piensa Gramsci que todas las filosofías han fracasado hasta ahora en el tratamiento de esa pregunta porque han considerado al hombre reducido a su individualidad biológica. Pero la humanidad del individuo comporta elementos de tres tipos: primero, el individuo mismo, su singularidad biológica; segundo, "los otros"; tercero, "la naturaleza". El segundo y el tercer elementos son de especial complejidad: el individuo no entra en relación con los otros y con la naturaleza mecánicamente, sino "orgánicamente" (con los otros) y "no simplemente (con la naturaleza) por ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica" (incluyendo en este último concepto también los "instrumentos mentales", esto es, la ciencia y la filosofía)" (...) Esas relaciones..., son activas, conscientes, es decir, corresponden a un grado mayor, o menor de inteligencia de ellas que tiene el hombre. Por eso puede decirse que uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida misma en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones del cual él es el *centro de anudamiento*. Con eso ultima Gramsci su reelaboración del concepto de "naturaleza humana" de Karl Marx: "que la "naturaleza humana" es el "complejo de las relaciones sociales" (como ha escrito Marx) es la respuesta más satisfactoria, ya que incluye la idea de devenir... Puede también decirse que la naturaleza del hombre es la 'historia'."

Referencia: 2. "Gramsci, Antonio", *PM II*, op. cit., pp.414-416.

3. Consejos obreros

Está claro que ‘consejo’ es traducción de soviets. Y está fuera de duda que Gramsci ha visto pronto en los soviets lo verdaderamente no particular de la Revolución rusa. “El hecho esencial de la revolución rusa es la instauración de un nuevo tipo de Estado, el estado de los Consejos (...). Todo lo demás es contingente (...)”. Y a finales del verano de 1920, cuando ya son manifiestas las dificultades de la lucha de los consejos obreros de Turín, su aislamiento respecto del país, y cuando Tasca desde la derecha y Bordiga desde la izquierda pueden avalar su oposición al teórico de los consejos turineses con la presumible tragedia final de éstos, Gramsci reafirma aún el origen soviético de su política de aquellos años. “¿Hay en Italia, como institución de la clase obrera, algo que pueda compararse con el Soviet, que tenga algo de su naturaleza? (...) Sí (...); es la comisión interna” (de fábrica). Pero si la concreta influencia rusa y leninista en la doctrina gramsciana de los consejos obreros está fuera de duda, la tenacidad de Gramsci en este punto y la continuidad del motivo en todo su pensamiento -incluso, con formas diversas, en la cárcel- se debe a lo que antes se ha indicado como raíz de su leninismo: la coincidencia de problemática con Lenin, la cual da un fundamento muy sólido a la coincidencia (más o menos estrecha) en las soluciones. Los consejos son la concreción del *orden* nuevo ya en el seno del viejo orden relativo, o absoluto desorden capitalista. Por lo tanto, son algo distinto del sindicato -característica arma de lucha “corporativa” o “estamental” en el desorden de la sociedad burguesa- y también diferentes del Partido político, en cuyo origen el orden socialista no es más que aspiración. Vale la pena notar que la idea de un “tercer organismo” revolucionario -además del partido y del sindicato- aparece en la actividad de Gramsci muy pronto: por ejemplo, y como “club de vida moral”, en 1917. Pero cuando cristaliza en la tesis de los consejos de fábrica, la búsqueda, tan gramsciana, de los gérmenes del orden nuevo en el tiempo viejo, antes de tiempo, por así decirlo, y con consciencia de ello, va a suscitar el entusiasmo de los metalúrgicos de Turín y el desconcierto y la oposición de las que un día serán la derecha y la izquierda comunistas italianas.

4. Tercer organismo: dos aproximaciones

A. Conquista de la sociedad civil (1970)

El diario prueba concluyentemente que la escasa influencia o hasta presencia de Gramsci en los primeros tiempos del PCdI -empezando por su silencio completo en el Congreso fundacional y en la primera sesión de su Comité Central- no se debe a

carencia de ideas: la tendencia, tan suya, a convertir el núcleo comunista en centro hegemónico de un amplio movimiento revolucionario, y el periódico en su síntesis ideal, se amplía incluso ahora, añadiendo a la ya sólita apertura hacia los anarquistas la invitación a la izquierda intelectual; éste es el origen de la amistad de Gramsci con Piero Gobetti, el agudo y malogrado escritor, asesinado poco después por los fascistas, que desempeñó la crítica teatral de *L'Ordine Nuovo* diario. El mismo sentido debe de tener la difusión por Gramsci de las ideas de Barbusse. Y también es inequívoco el sentido de la fundación, en gran parte promovida por Gramsci, del Instituto de Cultura Proletaria de Turín (14 de enero de 1921), un “tercer organismo” más, junto al partido y al sindicato, para articular la hegemonía de la clase obrera, su conquista de la sociedad civil. No es, pues, falta de ideas la causa del parcial eclipse de Gramsci en los meses sucesivos, sino falta de fuerza en el plano nacional.

B. Los “Arditi del Popolo” (1970).

(...) Acaso mejor que el incidente en el IV Congreso sirva para documentar la creciente rotura de Gramsci con el sectarismo de la izquierda la experiencia de los “Arditi del Popolo”. Era ésta una formación para-militar de defensa del pueblo contra la creciente violencia fascista, apoyada por la policía. Los “Arditi del Popolo” eran, pues, una organización popular unitaria, un “tercer organismo” de nuevo, de los que Gramsci ha dicho siempre, junto al partido y el sindicato, para sostener y dirigir la lucha de la clase obrera. El 12 de julio de 1921 había publicado en *L'Ordine Nuovo* -y en primera página- una entrevista con el jefe de los “Arditi” Arrigo Secondari. El día 14 Bordiga replicaba en el mejor estilo sectario: un comunicado del Comité Ejecutivo del PCI, dominado por los izquierdistas, se oponía a la adhesión de los comunistas a los “Arditi del Popolo” porque “el encuadramiento militar del proletariado debe ser sobre la base del partido”, de un partido que conseguiría poco más del 3% de los votos en las inminentes elecciones. Al día siguiente aparecía en *L'Ordine Nuovo* un artículo de Gramsci en favor del movimiento. Y el 7 de agosto el CE zanjaba el problema, convirtiéndolo en cuestión de disciplina.

Referencias: 4.A. *OT*, ob cit, p. 150. 4.B. *Ibidem*, p. 156.

5. Guerra de posiciones

Soluciones “también para hoy” y para “los problemas

generales italianos”: precisiones suficientes para mostrar que, a raíz de la experiencia internacional, Gramsci, por más que no lo teorice, tiene ya en su pensamiento político los elementos analíticos que lo diferencian de la escatología izquierdista y del maximalismo socialdemócrata. La lucha de clases ha entrado ya en la fase de guerra de posiciones, y hay que pensar en el gris aguante cotidiano en la trinchera y en el también gris esfuerzo por desgastar al enemigo día tras día, sin esperar de nadie la consumación de los tiempos. Y para posibilitar esa lucha corrosiva de ambos bandos hay que introducirse en todos los resquicios de las líneas enemigas, separar de ellas todos los sectores sociales cuyos problemas no sean resueltos por el poder capitalista, dar soluciones propias no ya sólo para los problemas de la clase obrera, sino para “los problemas generales italianos”. En este punto se funden la limitación y la perspectiva dilatada de la “guerra de posiciones” que Gramsci teorizará en la cárcel: la necesidad de expansión política para recoger todos los “problemas generales italianos”-necesidad vista como rebasamiento de la real limitación de la política seguida hasta entonces- es, por una parte, reconocimiento de que el partido no es en sí mismo la universalidad de la clase obrera, “el partido de la clase obrera” como dice el exaltado sectarismo, sino, según escribe Gramsci inmediatamente antes del texto últimamente citado, “una fracción orgánica del proletariado”; precisamente por eso ha de buscar en su política la universalidad que no tiene en su composición. Pero, por otra parte, esa expansión política es también indicio de que tras la gris o hasta negra cotidianidad de la guerra de trincheras se esconde la preparación de una futura fase de guerra de movimiento, definitiva a causa del desgaste sufrido por las líneas enemigas y a causa de la universalización política de los motivos propios.

Gramsci no dará sistemáticamente la doctrina de la hegemonía y de la alternancia de g.<uerra> de p.<osiciones> y guerra de mov.<imimiento> sino en los cuadernos de la cárcel. Pero las ideas básicas de la misma están presentes en su práctica desde 1923. Lo están también en manifestaciones teóricas acerca de puntos parciales, señaladamente acerca del problema que es central en toda esta cuestión, el problema del partido revolucionario...

5. *OT*, ob cit, p. 166.

6. Filosofía de la práctica: Tres aproximaciones.

A. Consideraciones generales (1958)

La censura de la cárcel fue superada por Gramsci con expresiones de ese tipo abstracto y con oportunas modificaciones de los nombres y conceptos marxistas que utilizaba. Uno de esos subterfugios lingüísticos, que se adecuaba, por lo demás, estrechamente a sus intenciones filosóficas, estaba llamado a tener en el marxismo moderno tanta importancia como el casual término “metafísica” en la tradición aristotélica: Gramsci procura no escribir nunca la palabra “marxismo”, sino que escribe “filosofía de la práctica” (*filosofía della prassi*). Lo que él deseaba era contrarrestar la “vulgarización” del marxismo en la práctica. Gramsci cumplirá esa tarea de acuerdo con una inspiración básica de Marx, no eliminando del marxismo el concepto central de práctica, sino dando de ésta la más profunda concepción que ha alcanzado en la literatura filosófica marxista. Por encima del accidental origen de la expresión, Gramsci es realmente el “filósofo de la práctica”.

(...) Pero el filósofo de la práctica no es un pragmatista: aparte de tener siempre presente “la necesaria logicidad formal”, su primer problema -el de cohesionar ciencia y práctica- se resuelve precisamente mediante una crítica (poco extensa en los *Cuadernos*) del pragmatismo y el positivismo en general. Esa crítica se dirige ante todo contra el concepto positivista de lenguaje (académicamente era Gramsci glotólogo), en el que ve una limitación: “el hecho “lenguaje” es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados: en el límite se puede decir que cada ser parlante tiene un lenguaje propio y personal, es decir, su propio modo de pensar y de sentir. La cultura, en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos más o menos en contacto expresivo, que se comprenden entre ellos en grados diversos, etc. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales se reflejan en el lenguaje común y producen esos “obstáculos” y aquellas “causas de error” que han estudiado los pragmatistas.” Así queda situado en “la práctica” -la historia- el tema teórico del lenguaje, vehículo de la ciencia.

B. No es un pragmatismo (1968)

La “filosofía de la práctica” de A. Gramsci no es un pragmatismo, sino un modo de pensar que historiza los problemas teóricos al concebirlos siempre como problemas de cultura, de hegemonía de las clases en la sociedad y de la consiguiente vida global de la humanidad a través del tiempo.

“Lo que interesa a la ciencia” escribe Gramsci, “no es tanto [...] la objetividad de lo real cuanto el hombre que elabora sus métodos [...], que rectifica constantemente sus instrumentos materiales [...] y lógicos (incluidos los matemáticos); lo que interesa es la cultura [...], la relación del hombre con la realidad por la mediación de la tecnología. Incluso en la ciencia, buscar la realidad aparte de los hombres [...] [no es sino] una paradoja. “Para la filosofía de la práctica el ser no puede separarse del pensamiento, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto: si se practica esa separación, se cae en la abstracción sin sentido”.

La filosofía ha de entenderse en la práctica de la humanidad, o, como escribe Gramsci, “concretamente, es decir, históricamente”. Gramsci alude alguna vez a los precedentes de la filosofía de la práctica que cuajará en la obra de Marx: Tomás de Aquino, aún en línea con los griegos, pero con mayor énfasis, ha enseñado que “el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión”. Leibniz y Vico se han visto, en el otro extremo, arrebatados por un activismo del pensamiento: “Las cosas más especulativas son las más prácticas” (Leibniz); “Lo verdadero es el hecho mismo” (Vico). Hegel, por último, ha enseñado que “todo lo real es racional”. La filosofía de la práctica ha de poner esos atisbos en un terreno nuevo: no es que la especulación se haga práctica por extensión, o que sea paralela de ésta, o la disuelva en sí, sino que la realidad humana es práctica, hecha por el hombre, y conocerla es hacerla. Por eso el tema de] hombre es “el problema primero y principal de la filosofía de la práctica”.

C. Aprender a orientarse en el mundo (1985)

La filosofía implícita del “hombre político” Gramsci arranca de una determinada concepción de las raíces de la filosofía, cuestión tratada principalmente en el cuaderno 11º, en razón del asunto principal de éste. Según esa concepción, todos los hombres son naturalmente filósofos. La tesis implica una visión de la filosofía como un aprender a orientarse en el mundo, y la caracterización del conformismo del “hombre-masa” por la negativa a llevar la filosofía espontánea al plano reflexivo. La transformación social requiere ese paso a la reflexión crítica, para abandonar el conformismo que mantiene la sumisión de las gentes al viejo desorden. Y la instauración del orden nuevo exige que los seres humanos lleguen a pensar coherentemente y de modo unitario el presente real. Conseguir eso es un “hecho filosófico mucho más importante y ‘original’ que el que un ‘genio’ filosófico descubra una verdad nueva que se quede en el

patrimonio de pequeños grupos intelectuales". La mutación de la filosofía espontánea es el hecho filosófico fundamental. Esta concepción histórico-social de la filosofía permite a Gramsci llegar a una de sus tesis más plausibles y "perennes": la filosofía no es una ciencia especial, separada de las demás y superior a ellas. Y el pensamiento desemboca así en la gramsciana "filosofía de la práctica".

La "filosofía de la práctica" no es sólo una concepción filosófica entre otras; para su autor es, además, una filosofía de la filosofía, una metafilosofía que se sale de la tónica académica gracias a su mirada histórica o sociológica. El marco del cuaderno 11º da a Gramsci varias ocasiones de precisar ese punto, de un modo, por cierto, que fundamenta o generaliza la observación acerca de dónde está la verdadera filosofía de un hombre político; Gramsci piensa que lo que vale del hombre político vale de todo filósofo y de toda persona:

"En realidad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y se hace siempre una elección entre ellas. ¿Cómo se realiza esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o algo más complejo? ¿no ocurre con frecuencia que entre el hecho intelectual y la norma de conducta existe contradicción? ¿Cuál es entonces la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la actividad real de cada uno, que está implícita en su actuación? Y puesto que el actuar es siempre un actuar político, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida toda ella en su política?"

Gramsci no deja de hacer una distinción, que le importa, entre filosofía como concepción espontánea (dominante en la sociedad y sobre las clases subalternas) y filosofía reflexiva, que se encuentra, en relación con la espontánea, en los grupos intelectuales de las clases hegemónicas. Precisamente esa distinción fundamenta su visión del ascenso de las clases oprimidas a su autonomía. La política es la mediación entre ambos estadios: "La relación entre filosofía 'superior' y sentido común queda asegurada por la 'política', así como también queda asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de las 'personas sencillas' ".

Esa concepción se vincula inmediatamente con la del "bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas, y no sólo de escasos grupos intelectuales". La transición entre la filosofía implícita del político Gramsci y sus tesis propiamente políticas es tan continua que no permite señalar "aquí termina la filosofía y aquí empieza la política". No menos directamente enlaza con el complejo de ideas reunido alrededor de la noción de filosofía

implícita en la práctica y con la de hegemonía la doctrina gramsciana del "partido", presente, por eso mismo, en un cuaderno filosófico como es el 11º. Gramsci parte en este asunto de la imprescindibilidad de una capa de intelectuales para que una clase social se identifique consigo misma y se haga autónoma.

(...) A la luz de la concepción gramsciana de la filosofía queda claro que la denominación "filosofía de la práctica" que Gramsci aplica al marxismo no es casual ni secundaria. A menudo se ha entendido ese nombre como resultado casual de la necesidad de ocultar a la censura de la cárcel cuál era el asunto sobre el que realmente escribía Gramsci. Luego se suele añadir alguna muestra de sorprendida admiración por lo adecuadamente que se puede aplicar aquel nombre al marxismo (en particular al de Gramsci), por un incidente tan imprevisible como el que convirtió la "filosofía primera" de Aristóteles en "metafísica". Pero hay mucho más que eso, y el cuaderno 11º lo documenta: Gramsci continúa en él la búsqueda de precedentes de la "*filosofía della praxis*" que había empezado en otros lugares con Santo Tomás de Aquino (*intellectus speculativus extensione fit practicus* [el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión]) y con Vico (*verum ipsum factum* [lo verdadero es el hecho mismo]). Por eso se fija Gramsci, en las notas cortas del cuaderno 11º, en autores como Alessandro Levi, Alessandro Capelli y Antonio Lovecchio. Parece fuera de duda que lo que más le interesa a Gramsci del legado de Marx debería llamarse, según él, "filosofía de la práctica", mejor que materialismo histórico o que materialismo dialéctico. (Sin embargo, Gramsci no lo ha dicho nunca clara y conscientemente).

6. A. "Filosofía", *PM II*, ob cit, pp. 187-18. 6. B. "Corrientes principales del pensamiento filosófico contemporáneo", *Enciclopedia Labor*, vol X, p. 798. 6. C. "El undécimo Cuaderno de Gramsci en la cárcel", *PEYPA*, ob cit, pp. 202-205

Nota:

Es claro que el breve artículo implica una espléndida interpretación de Marx desde el punto de vista de un problema: el desarrollo económico cuenta entre sus factores con la lucha de clases. Por eso El Capital no es sólo teoría, sino también praxeología. Esto es superior a muchas oscilaciones posteriores.

Manuel Sacristán (1970)

Anotaciones de Sacristán, de una de las carpetas dedicadas al autor de los *Cuadernos de la cárcel* depositadas en Reserva de la Biblioteca Central de la UB, en torno a esta noción gramsciana

[“Concepción de la filosofía de la praxis”]. Sin fecha, probablemente sean notas de estudio tomadas durante la preparación de su *Antología* de Gramsci, previas a la escritura de *El Orden y el tiempo*.

1. Resistencia a decir “materialismo histórico”.

2. Aquí está toda la amenaza de esterilidad de Gramsci: ese exclusivismo revela el pensamiento encerrado en la ideología, la concepción de la cultura como determinada sin mediaciones entre la base y la idea. Gramsci ve sobreponerse a la realidad las ideas, sin técnica ni ciencia en medio, al modo de la cultura tradicional. Esto es enormemente coherente con la (fecunda) importancia que da a la ideología, con el hundimiento del viejo positivismo y con la situación *italiana* de la época.

3. El mismo sentido tiene la creencia de la posibilidad de fundar hoy volitivamente una cultura integral.

4. Lo cual le resulta fácil porque se trata de integrar sólo políticos y filosofía, no, además, economía y ciencia.

5. Todo eso queda manifestado y condensado en la idea anacrónica de “resucitar” la filosofía clásica alemana -o lo que sea.

6. Limitación importante y que da sentido común y realidad concreta a lo que dice Gramsci.

7. Provincianismo: Husserl, Hartmann, Schiller, acaso *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*]

Frente a todo eso, la realidad es que ese “solo modo históricamente fecundo” ni es solo ni, a la larga, fecundo.

La cultura se recompondrá: a) Desde abajo, desde la realidad transformada; b) Con decisivas aportaciones de la voluntad política (revolucionaria) y de la ciencia-técnica; y c) con una forma distinta de la de las viejas culturas “integrales”.

8. Ambigüedad aún terminológicamente idealista.

9. Todo eso es verdad, pero en el contexto gramsciano, es ideologismo tradicional, por detrás del Marx feuerbachiano.

10. De todos modos, pese al acierto, hay que objetar a) que también la teoría de la historia puede ser metafísica; b) que queda la posibilidad de que la filosofía “sistemática” sea método y teoría del conocimiento -histórica, sin duda, pero con cierta posibilidad de expresión sustantiva. Cfr. el reproche de Russell a Marx. Mucho más lo merece Gramsci.

11. En algún lugar de los escritos juveniles había dicho que para el revolucionario y el dialéctico no es nada el tiempo, el tiempo no aporta nada. Es posible que Gramsci se haya hecho materialista en la cárcel, con la experiencia de su cuerpo. De una carta a Tatiana el 2 de julio de 1933:

Estoy cansado inmensamente. Me siento separado de todo y de todos... Estoy vacío... No se puede hacer nada. Créeme, por si alguna vez otra vez te ocurre en la vida el tener experiencias como la que has hecho conmigo, que el tiempo es la cosa más importante: es un simple seudónimo de la vida misma.

Anexo II. Antología de textos

I. Vida: obra y acción.

1. Esas y otras contradicciones de la obra y el hacer de Gramsci se resuelven orgánicamente en la totalización de la una y el otro en su vida. No en el sentido de que la biografía sea el método adecuado para su comprensión. Aparte de que probablemente no lo sea para el pleno entendimiento de ninguna obra, parece, además, que la biografía en sentido tradicional tiene escaso interés para la comprensión de la obra y la acción de Gramsci, y hasta, paradójicamente, para la comprensión de su vida. Pues se trata de la vida de un pensador y práctico de la lucha política, de un hombre que fundó el sentido de su vida y las motivaciones de su consciencia en realidades extraindividuales, con lo cual, por cierto, no hacía más que aplicarse a sí mismo su propia concepción histórico-social y política de la persona. La clave de la comprensión de los escritos y el hacer de Gramsci, en su variedad y en sus contradicciones, no es, pues la biografía individual, pero sí la totalización quasi-biográfica de numerosos momentos objetivos y subjetivos en el fragmento de historia de Italia, historia de Europa e historia del movimiento obrero cuyo “anudamiento” bajo una consciencia esforzada pudrió el “centro” que fue Antonio Gramsci. En la organicidad de esa vida así entendida -no como oscura intimidad aislada, sino como línea recorrida por el “centro de anudamiento” de innumerables referencias objetivas- el preso, derrotado y moribundo Gramsci consideró no sólo resueltas, sino incluso salvadas las contradicciones, los sufrimientos, las catástrofes de su existencia. Lo ha hecho así implícitamente en sus múltiples negativas a capitular pidiendo gracia a Mussolini, a pesar de su grave estado; y lo había dicho antes explícitamente, añadiendo incluso una explicación, a su autoafirmación moral: la salvación por el “instinto de la rebelión”.

2. Si, pues -entre la primavera de 1922 y alguna fecha imposible de precisar, pero situada sin duda ente el otoño y el invierno de 1923-, Gramsci ha depuesto definitivamente su “inercia” política, ello ha de explicarse por la resolución de una nueva inflexión de su vida, en la cual han cambiado el orden proyectado y el tiempo de ésta, el ritmo de su acción. La causa que desencadena el proceso es una decisión del II Congreso del PCdI, que nombra a Gramsci representante del partido cerca de la Internacional Comunista (El Congreso ratificaba el Comité Ejecutivo anterior, todo él del grupo Bordiga, menos Terracini.) El 26 de mayo salía Gramsci para Moscú, acompañado por la

delegación italiana a la II Conferencia del Ejecutivo ampliado de la IC: Bordiga, Gennari, Graziadei y Ambrogi. En Moscú iba a tener Gramsci las dos experiencias de las que arranca su acmé: el conocimiento directo de la Internacional y la relación con Julia Schucht.

3. Cronología: últimos años.

1927. El Tribunal Militar dicta mandato de detención contra AG. Ingreso de AG en la cárcel de San Vittore, de Milán. AG sufre insomnio; no duerme más de tres horas diarias. AG recibe visitas de su hermano Mario y de Piero Sraffa. AG pide libros de temas sardo y el Breviario di neolingüística de Bertoni y Bartoli.

1928. Las autoridades rechazan una solicitud de autorización para escribir, presentada por AG. Auto de procesamiento contra AG. AG ingresa en la cárcel de Regina Coeli, de Roma, en la misma celda que los coimputados Terracini y Scoccimarro. Vista de la causa contra la dirección comunista ante el tribunal especial. Veintidós acusados. Terracini: veintidós años, nueve meses, cinco días. Gramsci y Scoccimarro: veinte años, cuatro meses, cinco días. Informe médico oficial sobre AG al Ministerio de Justicia: "Periodontitis expulsiva debida a trastornos urémicos y a un ligero agotamiento nervioso". Salida de AG para la cárcel de Turi (Bari). Llegada Turi en estado grave. Registro con el número 7.047. Trato amenazador del médico de la cárcel, Cisternino. AG, en celda individual. AG sufre un ataque de uremia que le impedirá andar durante tres meses. Tatiana Schucht acude a Turi.

1929. AG consigue autorización para escribir en la celda. Segundo plan de estudios de Gramsci. AG sistematiza y resume el plan de estudios del 9-II. La salud de AG empeora. Incapacidad de ingerir, dolores de cabeza y de riñón. Visita de su hermano Carlo Gramsci.

1930. Visita comprobada de Gennaro Gramsci a Antonio. Nueva visita de Tatiana Schucht. AG se beneficia de un indulto de un año, cuatro meses y cinco días. AG tiene noticia de que Julia Schucht está internada en un sanatorio. Primer vómito de sangre de A.G. AG empeora y es ya incapaz de masticar. Intensa crisis física y nerviosa de AG. Los presos comunistas de Turi proyectan un curso a la hora del paseo. Se suspende por roces entre Gramsci y otros.

1931. Visita de Carlo Gramsci. IV Congreso del P.C. d'I,

celebrado entre Colonia y Düsseldorf. Se mandan noticias a AG escritas en tinta simpática, en una revista inglesa. Según testimonios de un posterior expulsado del P.C. d'Í., Gramsci no se muestra de acuerdo. La información es probablemente verdadera, porque por otros indicios se ve a Gramsci elaborando ya una política de amplias alianzas con el objetivo primero democrático de la "Asamblea Constituyente". AG recibe obras de Marx en la ed. Costes y artículos del *Economist* sobre el Primer Plan quinquenal soviético. En carta a Tatiana Schucht: "Como dicen en Cerdeña, doy vueltas por la celda como una mosca que no sabe dónde caerse muerta". A la una hora (3.VIII), vómito de sangre. Carlo Gramsci y Piero Sraffa acuden a Turi, pero el último no consigue autorización para ver a AG. Dirige una carta a Mussolini reclamando se fijen las lecturas autorizadas. Carta a Tatiana Schucht pidiendo cuadernos pequeños. AG acusa recibo de los cuadernos pequeños.

1932. AG dice a Tatiana Schucht que está escribiendo unas notas sobre los intelectuales italianos. Visita de Carlo Gramsci. Perspectivas de un intercambio de A.G. por clérigos que se encuentran en la U.R.S.S. AG sufre dolores en el pecho. En carta a Tatiana Schucht: "El conjunto de la existencia se hace insoportable". Tatiana presenta una instancia de revisión médica en favor de AG. La celebración de los diez años de fascismo reduce la pena de AG a doce años, cuatro meses. Eso permite a Piero Sraffa pedir la libertad condicional para Gramsci. Pero el régimen exige una petición de gracia. Gramsci se niega y el régimen le impone incomunicación (que los demás presos consiguen burlar, manteniendo el contacto con él). Muerte de la madre de AG (éste la ignoró hasta su muerte).

1933. AG sin dientes, padece insomnios, trastornos digestivos, tuberculosis pulmonar, arteriosclerosis, mal de Pott y abscesos. La dirección de la cárcel revoca la autorización para escribir. El camarada de Gramsci, Gustavo Trombetti, se instala en su celda para velarle. Visita del doctor Umberto Arcangeli, enviado por Tatiana Schucht una vez conseguida la autorización. Arcangeli establece el diagnóstico verdadero. Tatiana solicita el traslado de AG a una clínica. El gobierno admite la instancia de traslado a la clínica. Al mismo tiempo el Tribunal especial rechaza el recurso sobre libertad condicional. Traslado de AG a la clínica del doctor Cusumano, en Formia.

1934. El profesor Puccinelli, de Roma, visita AG. En el extranjero arrecia la campaña por la libertad de AG. Romain Rolland publica su folleto. Pacto de unidad de acción entre el PCI y el

PSI. AG consigue la libertad provisional sin cambio en su situación material (Decreto del 25-X).

1935. Nueva crisis de la salud de Gramsci. Traslado de Gramsci a la clínica Quisisana de Roma. El 24/25 llega Tatiana Schucht, Carlo Gramsci y Piero Sraffa. Presunta, pero hoy discutida, interrupción definitiva de los Cuadernos de Gramsci. El PCI presenta el programa de la Asamblea Constituyente.

1937: 21 de abril: Gramsci cumple condena. 25 de abril: Gramsci sufre una hemorragia cerebral. 27 de abril, dieciséis horas: muerte de Antonio Gramsci.

Referencias: 1. *El orden y el tiempo*, op. cit, pp. 87-88. 2. *Ibidem*, pp. 162-163. 3. Tablas y datos de *Antología*, op. cit.

II. Escritos

1. El joven Gramsci

[...] Acaso por la urgencia periodística con que escribe, y también sin duda por la influencia de aquellos “burgueses auténticos como Garofalo y Croce” que han “impreso huellas imborrables” en el “desarrollo doctrinal del marxismo” (A 20-VII-1916, SM [Sotto la Mole] 203), Gramsci no puede aún seguir por aquella vía y resuelve por lo general su problema con Marx en esa época mediante mezclas sin sintetizar del principio revolucionario-idealista y el “saber” histórico-económico de Marx. Un texto de 1915 (IGP 13-XI, SG 7) -escrito, por cierto, para comentar el Congreso de aquel año del Partido Socialista Obrero Español-, es característico de la situación general del pensamiento de Gramsci en la época: “Para nosotros la Internacional es un acto del espíritu, es el conocimiento que tienen (cuando lo tienen) los proletarios de todo el mundo de que constituyen una unidad, un haz de fuerzas concordemente orientado, dentro de la variedad de las entidades nacionales, hacia una finalidad común, la sustitución del factor capital por el factor producción en el dinamismo de la historia, la irrupción violenta de la clase proletaria, hasta ahora sin historia o con historia sólo potencial, en el enorme movimiento que produce la vida del mundo”. La copresencia de conceptos económicos con una concepción de la historia tan idealista que estima fuera de ésta a las masas anónimas es realmente difícil y chirriante.

Cuando, al final de este período juvenil, Gramsci vuelve a tomar la fórmula interpretativa crociana para intentar definirse ante sí mismo su lectura de Marx, llega también a una

combinación mecánica; Marx habría enseñado un determinismo histórico respecto del pasado, pero el hecho de que creara un movimiento revolucionario indicaría que no lo estimaba así para el futuro. En 1916 (A 22-V, SM 148) Gramsci se atiene a esa débil, adialéctica paradoja de “la historia, de la cual somos criaturas por lo que hace al pasado y creadores por lo que hace al porvenir”.

Gramsci ha nacido al socialismo sobre la base de la realidad por él conocida -la miseria rural y minera sarda- y de la inspiración culta de unos intelectuales -Croce, Salvemini, Gentile, Bergson, etc.- que no son ni dirigentes obreros ni intelectuales marxistas, sino “senadores”, “burgueses auténticos”, como dice él mismo. El positivismo mecanicista, economicista y antirrevolucionario de la interpretación socialdemócrata de Marx le refuerza la tendencia idealista. Más tarde, el trato con dirigentes obreros e intelectuales marxistas en Turín le hace sentir la necesidad de entender a Marx de otro modo. El primer resultado del esfuerzo por conseguirlo es un compromiso tan mecánico como el pensamiento de los autores a los que se opone; Marx sería el científico socialista que suministra “cánones” para la interpretación del pasado. Pero no es el pensador del presente ni del futuro, porque, tal como lo ve la socialdemocracia, su pensamiento no es revolucionario, sino evolucionista, de expectativa: un dejar que actúen mecánicamente los factores interpretados por aquellos “cánones”. Tal es la situación del marxismo en el pensamiento de Gramsci -la de un mero magister vitae ex post- cuando la revolución rusa de febrero y luego la de Octubre someten ese esquema una crisis.

2. La revolución y *El Capital*.

[...] En el artículo más importante y más célebre de este período Gramsci ha escrito la siguiente lapidaria afirmación. “La revolución de los bolcheviques está más hecha de ideología que de hechos (Por eso, en el fondo, importa poco saber más de lo que sabemos ahora.) Es la revolución contra *El Capital* de Carlos Marx (...) Lo cierto es que lo esencial de su doctrina depende del idealismo filosófico y que en el desarrollo interior de esta doctrina se encuentra la corriente ideal en la cual confluye con adecuación histórica el movimiento proletario y socialista”.

La última frase de este texto da la clave de su totalidad, pero permite también adivinar la nueva problemática que la doctrina de un socialismo revolucionario por idealista va a significar para Gramsci. Da la clave de toda esa doctrina porque muestra su motivación: constituir la fundamentación ideal de la

voluntad revolucionaria, contrapuesta a la pasiva espera del cumplimiento, por algún mecánico deus ex machina, de las “previsiones” del materialismo histórico. Y permite ver el nuevo aspecto de la problemática doctrinal de Gramsci porque la voluntad que positivamente ha realizado la revolución “contra El Capital” no se ha movido en absoluto por consideraciones filosóficamente idealistas, sino por una comprensión de los hechos que ella misma atribuye al análisis marxiano (...) La prisa del hacer periodístico le obliga casi a simultanear, o alternar al menos, formulaciones en los dos sentidos, en el de la reafirmación idealista y voluntarista, y en el de la reconsideración de su lectura de Marx. Así, por ejemplo, entre los dos artículos recordados, precisamente siete días después de la segunda edición de “La revolución contra El Capital”, Gramsci publica una nota interpretativa de la Revolución de Octubre que le muestra sumido en una reflexión acerca del pensamiento de Marx bastante menos simple que su “renegarle” de la semana anterior: “La nueva generación parece querer un regreso a la genuina doctrina de Marx, para la cual el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad no están separados, sino que se identifican en el acto histórico”.

A eso siguen una versión mejorada de la idea del materialismo histórico como conjunto de “cánones” interpretativos y una conclusión digna de nota: los miembros de la “nueva generación” creen no que “la guerra ha destruido el materialismo histórico” al provocar una revolución contra El Capital, “sino que la guerra ha modificado las condiciones del ambiente histórico normal, por lo cual la voluntad social, colectiva de los hombres ha conseguido una importancia que no tenía normalmente” (Gramsci considera la “concentración” de los trabajadores de la ciudad y el campo “en las trincheras” que ha suplido la concentración “normal” en la gran industria). “Estas nuevas condiciones son, también ellas, hechos económicos, han dado a los sistemas de producción un carácter que no tenían antes”, por ejemplo, con la estatificación transitoria de la industria bélica y pesada en general. “La educación del proletariado se ha adecuado a ello necesariamente y ha llevado en Rusia a la dictadura”. Esa oscilación entre puntos de vista no aparece sólo en la alternancia de unos artículos que se suceden a escasa distancia de tiempo: ocurre incluso en un mismo artículo, y así documenta, con una claridad que sin duda el lector de hoy debe a la urgencia periodística de Gramsci, la situación de crisis del pensamiento socialista de éste. En el mismo artículo “La revolución contra El Capital” por ejemplo, a renglón seguido del cuadro de aquellos bolcheviques que renegaban de Carlos Marx,

se lee: “Y, sin embargo, también en estos acontecimientos hay una fatalidad, y si los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones del Capital, no reniegan, en cambio, de su pensamiento inmanente, vivificador”.

Nota:

Del cuaderno “Gramsci”, depositado en de Reserva de la BC de la UB, estas notas de Sacristán elaboradas probablemente también durante la confección de su *Antología*.

Gramsci, “La rivoluzione contro il Capitale”, IGP 5-I-1918. E: SG 149-153. [Planteamiento explícito de su problema con Marx].

Es el primer artículo de Gramsci sobre “Octubre”. El mismo día (24-XI) había escrito acerca del “tercer órgano que faltaba -pero que no era aún los consejos, sino la Asociación de cultura. Desarrollo:

1. Los bolcheviques, hasta ahora fermento que ha evitado el estancamiento de la revolución rusa, se han hecho con el poder.

2. La revolución de los bolcheviques esta hecha de ideología más que de hechos. A eso sigue la frase: “Es la revolución contra *El Capital* de Carlos Marx” (E 150).

3. La explicación de cómo son y no son marxistas los bolcheviques. La interpretación de Marx: 1ª versión: las incrustaciones positivistas.

4. Segunda versión: Marx no podía prever la formación rápida anormal de voluntad popular ya por la guerra [Implícito: El esquema marxiano está hecho para la “normalidad”]. Luego lo dice explícitamente. La sensación es que admite la interpretación socialdemocrática de Marx, y por eso tiene el problema.

5. Tercera explicación: el pueblo ruso ha hecho la evolución “normal” con el pensamiento.

. Es de mucha importancia notar la oscilación de Gramsci. El tratarse de textos periodísticos es una suerte, permite verla fácilmente: en un libro habría eliminado contradicciones.

3. Cuadernos de la cárcel

A. Antonio Gramsci, el filósofo marxista más importante de la Europa Occidental, es sobre todo conocido por su obra póstuma (...). Se trata de los treinta y dos *Cuadernos de la cárcel*, unas tres mil páginas manuscritas (unas cuatro mil en la transcripción mecanográfica), escritas en la prisión desde 1929 hasta 1935, poco antes de su muerte. Al quedar excluido de la vida política por su detención, Gramsci se traza planes de estudio teórico que intenta desarrollar a pesar de las naturales dificultades del régimen carcelario, contra las cuales lucha tenazmente para conseguir material de estudio. Los editores del legado de Gramsci han recogido ejemplos de esa permanente tensión: en setiembre de 1930 el filósofo escribe al entonces jefe del

gobierno italiano. “Para mí, que aun tengo que cumplir quince años de reclusión, se trata de una importante cuestión de principio: saber qué libros puedo leer”. Ya esa circunstancia basta para explicar la abundancia de notas sueltas, citas de memoria, etc., en los Cuadernos de la cárcel aunque éstos contienen también estudios largos. pero toda la obra del filósofo queda estructurada por su finalidad: “determinar un renacimiento adecuado” del marxismo, “levantar esta concepción que, por las necesidades de la vida práctica, se ha venido “vulgarizando, a la altura que debe alcanzar para la solución de las tareas más complejas que propone el actual desarrollo de la lucha; es decir, levantarla a la creación de una nueva cultura integral”.

B. Los *Cuadernos* que escribió Antonio Gramsci en la cárcel de Turi (cerca de Bari, en la Apulia) entre 1929 y 1933 y luego en clínicas de Formia y Roma desde aquella fecha hasta 1935, o quizá algo más tarde, fueron primeramente editados por Felice Platone, bajo la inspiración y con la colaboración de Palmiro Togliatti, a partir de 1948. Esa edición, que fue traducida al castellano en la Argentina, no reproducía los Cuadernos tal como son, sino que reagrupaba temáticamente los trozos para conseguir volúmenes relativamente monográficos. Eso hacía, sin duda, más fácil y agradable la lectura de los textos, pero alejaba de la real composición de los Cuadernos. En 1975 apareció la edición crítica de éstos tal como fueron escritos. Dirigió la edición crítica Valentino Gerratana, persona particularmente capacitada para la tarea, no siempre fácil. De esta edición existe traducción castellana publicada por la editorial mexicana ERA.

(...) Si no existieran en castellano varias antologías de textos de Gramsci, más la edición completa mencionada, la edición de un cuaderno aislado tendría sus inconvenientes. Pero como Gramsci tiene ya cierta presencia en nuestra lengua, este volumen va a ofrecer la gran ventaja de permitir la lectura seguida de un texto coordinado de Gramsci con la continuidad y la unidad con las que él lo concibió. Desde este punto de vista la elección del cuaderno 11º es muy acertada, por su contenido y por el hecho de que es uno de los cuadernos menos retocados y corregidos por Gramsci. (La crítica gramsciana distingue tres estadios de redacción en el conjunto de los Cuadernos y en cada uno de ellos. Pero la distinción no tiene prácticamente importancia para el cuaderno.)

C. El cuaderno 11º contiene escritos de madurez, en un sentido convencional y en el sentido, más preciso, de que Gramsci lo emprende inmediatamente después de su segunda hemoptisis,

la que le llevó al borde de la capitulación. El asunto principal del cuaderno es el desarrollo de una visión filosófica marxista, o de “filosofía de la práctica” al hilo de una crítica del libro de Nikolai Bujárin sobre el materialismo histórico. Gramsci ha dedicado mucho tiempo a combatir el tendencial mecanicismo de Bujárin y su cientificismo un tanto ingenuo, porque veía en ese estilo de pensamiento la señal de la subalternidad y un grave riesgo de empobrecimiento y esquematización de las ideas socialistas originadas en Marx. A la vista de la rudeza filosófica de Bujárin y, sobre todo, pensando en la esclerosis del pseudomarxismo oficial posterior, parece evidente que Gramsci llevaba razón en su desproporcionado guerra contra el Manual de Bujárin. Pero la línea de pensamiento de Gramsci en la cárcel sobre estas cuestiones es la misma que siguió desde su juventud, a saber, un modo de pensar que, bajo la influencia del idealismo en que primeramente se formó tiende a comprender el marxismo como ideología. En su juventud había intentado armonizar su marxismo ideológico con la crítica de las ideologías por Marx. En los Cuadernos, también en el 11º, Gramsci da, con sólo alguna prevención, una noción positiva de ideología, proponiendo para el término “el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas”. La convicción de que esa comprensión de las concepciones del mundo ha de ser compatible con el materialismo histórico permite situar a Gramsci (por lo que hace a la tensión materialismo-idealismo) entre el mecanicismo de Bujárin y el idealismo o mentalismo del joven Lukács de Historia y conciencia de clase. Gramsci mismo parece sugerir su posición al respecto en un paso del cuaderno 11º:

Hay que estudiar la posición del profesor Lukács frente a la filosofía de la praxis. Parece que Lukács afirma que sólo se puede hablar de dialéctica para la historia de los hombres, pero no para la naturaleza pero si la historia humana se tiene que concebir también como historia de la naturaleza (incluso a través de la historia de la ciencia) ¿cómo se puede separar la dialéctica de la naturaleza? Tal vez Lukács, por reacción a las barrocas teorías del Ensayo popular [de Bujárin], ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo.

El ideologismo de Gramsci le lleva a concepciones culturales no menos objetables que las del mecanicismo más elementalmente dogmático. Convencido del carácter “orgánico” de cada cultura, según el símil biológico tan querido de vitalistas e historicistas, Gramsci no está dispuesto a admitir ninguna

complementariedad entre el socialismo y otras tradiciones o productos culturales. En esto piensa exactamente igual que el joven Lukács idealista. La actitud se manifiesta muy claramente en el cuaderno 11º, por ser éste un cuaderno filosófico.

Referencias: 1. "La formación del marxismo de Gramsci", *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 66-68. 2. *El orden y el tiempo*, op. cit, pp. 120-124. 3. A. *Papeles de filosofía*, op. cit, pp. 186-187. 3. B. "El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel", *Pacifismo, ecología y política alternativa*, . op. cit, pp. 184-185. 3. C. *Ibidem*, pp. 197.198.

III. Matiz es concepto.

1. Desgraciadamente, el romanticismo hegeliano y la influencia del positivismo se juntan para contagiar a algunos marxistas esta concepción insuficiente (y alienada) de la ciencia como mera técnica. Síntomas del contagio pueden ser encontrados incluso en un pensador tan grande como Gramsci.

2. Los temas que en los filósofos marxistas de corte tradicional componen partes principales del "materialismo dialéctico" (o sea, los temas procedentes de la "filosofía de la naturaleza" prerromántica y romántica), no se presentan prácticamente en la obra de Gramsci. El pensamiento de éste presenta, por otra parte, un punto que lo distingue característicamente de la filosofía marxista de orientación crítica, aún por examinar: se trata de su doctrina de las ideologías. Gramsci ha percibido que el hacer filosófico de Marx es sustancialmente crítica de las ideologías. Pero, por otra parte, Gramsci piensa que todo pensamiento relacionado con la práctica, como es el marxismo, ha de concluir construcciones más o menos ideológicas, mitos, como decía él mismo en sus escritos juveniles. En su edad madura no se decide ya a emplear esa palabra, pero tampoco a desideologizar completamente su concepción de] marxismo. Esto le obliga a distinguir entre "ideologías históricamente orgánicas. que son necesarias para una determinada estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, queridas. En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez psicológica, porque organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual se mueven los hombres y adquieren conciencia de su posición, luchan, etc." Con esa distinción Gramsci recoge su manera de leer a Marx desde su juventud. En 1918 había escrito: "Marx se burla de las ideologías, pero es ideólogo en cuanto hombre político actual, en cuanto revolucionario. La verdad es que las ideologías son ridículas cuando son pura charla, cuando se destinan a crear confusión, a ilusionar y a someter energías sociales, potencialmente

antagónicas, a una finalidad que les es ajena”.

3. Sin duda este ambiente -sobre todo la completa doctrina intelectual de Croce- acarrió, en Gramsci como en toda la cultura italiana hasta hace poco, un desconocimiento casi total de otras corrientes de pensamiento representadas en la misma Italia, en Turín mismo y en aquellos años- por figuras como Valati o Peano. Y también es cierto que la educación preuniversitaria de Gramsci le predisponía a una formación humanista y culturalista ajena a algunos básicos problemas sociales y culturales del mundo moderno, entre cuyos datos dominan los científicos y tecnológicos (...) Todo eso ha contribuido a formar la imagen de un escritor irremisiblemente preso en una fase cultural cerrada, conclusa y en cierto modo provinciana: la fase que hegemonizó el idealismo culturalista y neo-hegeliano de Croce. Esa imagen se esgrime frecuentemente sin más finalidad que la polémica indirecta y con efectos bastante grotescos. “Hasta para el católico Orfei está condicionado Gramsci por su formación idealista y crociana”, ha respondido Giorgio Amendola, con justificado sarcasmo, a una de esas consideraciones puramente instrumentales del problema de la formación juvenil de Gramsci...

4. Gramsci y Lenin son dos pensadores de la sobreestructura. Ambos son excelentes -más Lenin- en la teoría del partido y la revolución. Ambos son excelentes -más Gramsci- en la teoría de la cultura. Ambos son deficientes en teoría de la ciencia, acaso porque ya en ellos obra la convicción de que la ciencia no es sobreestructura.

Referencias: 1. “Tres notes sobre l’aliança impia”, *Horitzons* 2, p. 22, n. 10 (próxima edición en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*. Montesinos, Barcelona, en prensa). 2. “Corrientes principales del pensamiento filosófico contemporáneo”, *Enciclopedia Labor*, vol X, p.798 3. *El orden y el tiempo*, op. cit, p. 106. 4. Cuaderno “Gramsci”, Reserva de la Biblioteca Central de la UB, fondo Sacristán.

IV. Empatía y veracidad.

1. No sería erróneo, pero sí demasiado parcial, concluir un examen de la formación del marxismo de Gramsci anotando simplemente que ese marxismo ha sido siempre problemático en el sentido de que no ha conseguido nunca decidir sino dentro de la antítesis positivismo-ideología, de la irresuelta crisis entre el positivismo evolucionista de la social-democracia y una inconsciente escapatoria por vía ideológica. Eso sería injusto

porque así se olvidarían, para empezar, los muchos conceptos valiosos que Gramsci ha conseguido arrancar al fecundo movimiento de su pensamiento entre los polos del viejo dilema; sería injusto también porque supondría ignorar el desarrollo que el principio de la práctica ha experimentado por obra de Gramsci -desarrollo que la limitación del tema excluía de estas líneas-; y sería injusto, sobre todo, porque equivaldría también a desconocer el valor que tiene la presentación veraz y honda de un problema real. Para el marxismo contemporáneo la insistencia en la inspiración crítica de Marx y, por tanto, la reanudación de su crítica de lo ideológico y la eliminación de especulación ideológica en el pensamiento socialista, es el programa más fecundo que puede proponerse. Es un programa de difícil realización, porque se encuentra amenazado por dos riesgos complementarios: ignorar el peligro de la moderna ideología "neocapitalista" del tecnicismo y del "final de las ideologías" -que es ella misma la ideología del fatalismo monopolista-; y ser confundido con esa ideología por parte de filósofos socialistas nostálgicos de los emocionantes megalitos hegelianos. Pero éste es el programa de la hora. Y el problema a que responde ese programa se encuentra expresado del modo más veraz y radical en la obra del hombre el trigésimo aniversario de cuya muerte se conmemora este año [1967].

2. El proceso de Gramsci, que terminó con una condena a 20 años, 4 meses y 5 días de presidio, estaba destinado a destruir al hombre, como redondamente lo dijo el fiscal, Michele Isgrò "Hemos de impedir funcionar a este cerebro durante veinte años". Por eso los Cuadernos de la cárcel no valen sólo por su contenido (con ser éste muy valioso), ni tampoco sólo por su contenido y por su hermosa lengua, serena y precisa: valen también como símbolos de la resistencia de un "cerebro" excepcional a la opresión, el aislamiento y la muerte que procuraban día tras día sus torturadores. El mismo médico de la cárcel de Turi llegó a decir a Gramsci, con franqueza fácilmente valerosa, que su misión como médico fascista no era mantenerle en vida. El que en condiciones que causaron pronto un estado patológico agudo Gramsci escribiera una obra no sólo llamada a influir en generaciones de socialistas, sino también, y ante todo, rica en bondades intrínsecas, es una hazaña inverosímil, y los *Cuadernos* son un monumento a esa gesta.

Referencias: 1. "La formación del marxismo en Gramsci", *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 83-84. 2. M. Sacristán, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit. 184-185.

Anexo III: Anotaciones Cuadernos de la cárcel.

El cambio de acento en la consideración de la obra de Gramsci por parte del PCI culminó en el congreso gramsciano de Roma de enero de 1958, particularmente con la intervención de Togliatti. De ese congreso data la decisión de proceder a una edición completa y crítica de los Cuadernos de la Cárcel. La edición está en curso, dirigida por Valentino Gerratana.

Manuel Sacristán Luzón, *El orden y el tiempo en el pensamiento y en la vida de A. Gramsci*, nota 4.

Anotaciones de Sacristán, del cuaderno “Gramsci” y de algunos ficheros depositados en Reserva de la Biblioteca Central de la UB, sobre la estructura y textos de esta obra gramsciana.

Sin fecha, probablemente fueron escritos durante la preparación de su *Antología*.

I. Esquema

21 escritos o empezados en Turi (Fiori 274). 288 páginas = 4.000 folios a máquina (Fiori 274). La numeración de los cuadernos es de Tatiana y no cronológica. Cronología de Fiori (pág 284) . 1er período, 1929-1930: c. 16, 20, 9, 13 +ensayo sobre el canto X del infierno; ensayos sobre los intelectuales, la escuela; notas luego reelaboradas sobre el materialismo histórico, la filosofía de Croce y el manual de Bujarin. +Probablemente también los c 15, 19, 26, traducciones del alemán (Grimm, Fink, Die Literarische Welt, Eckermann, prosas y poesías de Goethe) +el c. 14 es de traducciones del ruso (1931?) . El 28 es de 1932. En páginas 1-2 está la nota sobre sus temas .1933: c.1. (notas misceláneas sobre temas varios), c. 2. (elementos de política); cc. 4 y 22 (notas misceláneas) .En el traslado Formia (18.XI.1933) 32 cuadernos. Período de Formia (1934.1935): 5 cuadernos empezados en Turi. 11 cuadernos enteramente en la clínica. Reelaboración, transcripción y ordenación de los temas anteriores. c.18: refunde en gran parte el 28.

II. Estructura, temáticas

1. Quaderno I

Turi ab finales 1932. Miscelánea. Uno de los últimos no “especiales”.

A. Il partito politico. La perfección de un partido, o no se logra nunca, o se logra con la desaparición de las clases, porque los partidos son nomenclaturas de clases.

El tema es: “¿Cuándo se hace “necesario” un partido?”. Respuesta. “Cuándo las condiciones de su triunfo...” Tema relacionado. “¿cuándo puede decirse, en condiciones tales, que un partido no podrá ser destruido por medios normales?”. Sigue la teoría de los tres grupos de elementos y las “proporciones definidas” u óptimas. Respuesta: cuando las condiciones objetivas materiales determinan la existencia del núcleo, el cual produce la base, la cual produce los modos intermedios. Las condiciones objetivas dan nacimiento al núcleo al determinar “la convicción férrea de que es necesaria una determinada solución de los problemas”.

Internacionalismo y política nacional [Stalin]. La toma de posición antitrotskista: “Los conceptos no-nacionales (o sea, no referibles a cada país singular).. por el hecho de que no se manifiesta fáctica y efectivamente”. Es muy notable que retorne a Trotski el reproche de bonapartismo hecho por Trotski a Stalin. Gramsci entiende que bonapartismo es esperar la exportación de la revolución.

B. II Mat. St., 39 [Incorporación plena del marxismo a través de Lenin. Ideologismo].

“Struttura e superstruttura. La proposizione contenuta nell'introduzione alla “Critica dell'economia politica” según la cual los hombres toman consciencia de los conflictos de estructura en el terreno de las ideologías debe considerarse como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ello se sigue que el principio teórico-práctico tiene también alcance gnoseológico y, por tanto, que éste es el campo en el que hay que identificar la máxima aportación teórica de Ilic a la filosofía de la práctica. Según eso, Ilic habría hecho efectivamente progresar a la filosofía como filosofía al hacer progresar la doctrina y la práctica políticas. La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico y determina una reforma de las consciencias y de los métodos del conocimiento, es un hecho del conocimiento, un hecho filosófico.”

Pero tiene su ideologismo. Se deriva de que no está claro que la frase de Marx no sea histórica: Marx quería decir que antes los hombre no habían tomado consciencia de las contradicciones básicas sino en las ideologías. Pero su obra es esa toma de consciencia en la sobreestructura no esencialmente ideológica, o sea, en el análisis científico. De aquí que la afirmación de Marx sea sólo parcialmente gnoseológica. En su sentido principal es de crítica de la cultura, del conocimiento histórico -y de la ideología.

2. Quaderno II

Turi ab 1933. Miscelánea. Uno de los últimos no “especiales”. Platone toma para las dos primeras partes de IMS (Avviamento y fil. prassi).

. [Freud e l'úomo colletivo] Es la comprensión más alta del problema de la ideología, pero ha quedado sin consecuencias.

El núcleo más sano y más inmediatamente aceptable del freudismo es la exigencia de estudiar los contragolpes... por un cálculo de medios y fines que hay que adecuar, etc.

3. Quaderno III.

[IMS (Introducción al materialismo histórico)]

Formia. Especial. “Lorianismo”. 18 páginas.

Conciencia contradictoria del hombre activo de masa.
Arranque de la constitución real de la concepción del mundo:

La comprensión crítica de si mismos se produce (...) a través de una lucha de “hegemonías” políticas, de direcciones contradictorias... es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconsciencia en la cual se unifican finalmente la teoría y la práctica.

Notar el carácter confuso-utópico de la palabra (tal vez no de su pensamiento).

. El tema de la unidad de filosofía y práctica sigue aún apenas iniciado en el marxismo. Residuos de mecanicismo en la presentación de la teoría como sierva de la práctica.

. El problema de la constitución de una nueva concepción del mundo acarrea, pues, el de la organización, y éste el de los dirigentes. Todo lo cual se exacerba en un caso como el marxismo, dando pie a la teoría del partido.

. El proceso de producción de intelectuales, “ligado a una dialéctica intelectuales-masa”. La tesis de la teoría sierva indica fase primitiva de ese proceso, fase económico-corporativa en la que antes falta sobreestructura adecuada. Importancia del partido político.

. Estudio de la fase de ese proceso en que se encuentra la filosofía de la práctica: empieza a salir del período primitivo mecanicista. Explicación histórica del determinismo mecánico. También aquí paralelo eclesiástico.

. El modo de difusión de las nuevas concepciones del mundo: factores: forma racional, autoridad, pertenencia a una misma organización. La siguiente afirmación acerca de su punto de vista temático en estas cuestiones muestra aspecto ideológico de la hegemonía:

La forma racional [...] tiene su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva: puede ser decisiva secundariamente, cuando la forma dada está ya en condiciones de crisis intelectual... que en

las masas en cuanto tales la filosofía no puede vivir sino como una fe.

. Sigue la espléndida descripción de la situación del hombre del pueblo en materias ideológicas. De ello se infiere la labilidad de las creencias populares. Con las consiguientes necesidades de propaganda. Y de educación.

. Producción de un nuevo tipo de intelectuales [orgánicos].

. En notas, la cuestión del mecanicismo fatalista le lleva a justificar -y hasta planificar- su pensamiento de 1917.

4. Quaderno IV.

Turi ab 1933. Miscelánea. Uno de los últimos no especiales. Platone toma para las 3 primeras partes de IMS. Fase 2ª b) de mi nota.

5. Quaderno V.

Formia. Especial. "Americanismo e fordismo". 46 páginas.

Gran papel del Estado, sobre todo en América, como mediador de inversiones. Lo que le obliga a controlar la administración de esas inversiones. Ese fenómeno explica un aspecto de las discusiones sobre el corporativismo.

. Exaltación del estado en general (demagogia corporativa)

. Desconfianza y aversión por las fuerzas tradicionales del capitalismo (Id).

. El Estado parece tener su base en la parte pequeña y en los intelectuales "cuando en realidad su estructura sigue siendo plutocrática y resulta imposible romper los vínculos con el gran capital financiero".

El primer plan de paso democrático al socialismo a partir de la estatalización burguesa.

6. Quaderno VI.

Formia. Especial. "Critica literaria". 75 páginas.

7. Quaderno VII.

.ab 30. Uno de los 5 de 1930. 60 páginas: *Tesis sobre Feuerbach, Manifiesto, Trabajo asalariado y capital, La Sagrada Familia, Cuestión judía*, etc. 90 de notas y apuntes varios. Bastante parte de él con el título "Apunti di filosofia. Materialismo e idealismo. Seconda serie". Turi.

. Platone toma para "Avviamento allo studio della filosofia e del materialismo storico", "alcuni problemi della filosofia della prassi", ambos en IMS. Fase 2ª a) de mi nota.

Unidad de los elementos del marxismo. Está dada: a) en la economía, por el valor; b) en la filosofía por la práctica, "o sea,

la relación entre la voluntad humana (sobreestructura) y la estructura económica”; c) en política, por la relación ente el Estado y la sociedad civil.

Observar que, según esa definición, el concepto cultural político es una especie del filosófico.

. Tema del hombre. Interesante para comparar con q. XXVIII. Y para el estudio del concepto gramsciano de hombre y hasta de la naturaleza de su filosofar:

1. Parte de que el problema de la “naturaleza humana” como concepto y hecho unitario puesto al principio es un resto teológico.

- . porque no vale la reducción a la biología,
- . ni a la razón o espíritu.

2. A eso sigue el célebre paso. “La respuesta más satisfactoria es que la “naturaleza humana” es el “complejo de las relaciones sociales”, porque incluye la idea de devenir”. Lo que quiere decir que el concepto puesto como base no es ni unitario ni previo (no es teológico).

3. Luego va a una recuperación variada de pasos clásicos: También se puede decir que la naturaleza del hombre es la “historia” (y en este sentido, templando historia su espíritu, también puede decirse que la naturaleza del hombre es el espíritu, con la condición de dar a “historia” la significación de “devenir”...

Pero hay que observar que el desarrollo antimetafísico de Gramsci no llega a la recusación explícita del planteamiento verbal metafísico.

El texto es también importante por el asunto política-filosofía. Aquí la argumentación es: como el grado de espíritu* de la humanidad, que es la igualdad real, en dialéctica con las instituciones que son el Estado en sentido amplio, aquel tema filosófico queda incluido en el político. Por eso “la teorización y la realización de la hegemonía hechas por Ilici han sido también un gran acontecimiento ‘metafísico’ “.

8. Quaderno VIII.

De los 5 de 1930. Turi.

. q. VIII-XXIX. La formación de los intelectuales. El concepto generalizado de intelectual:

El tipo tradicional y vulgarizado del intelectual es el ofrecido por el literato, el filósofo, el artista. Por eso los periodistas, que se consideran literatos, filósofos y artistas se consideran también como los nuevos intelectuales... incluso el más primitivo y carente de calificación.

* Duda en la trascripción del término.

Será uno de los problemas el explicar conjuntamente la tendencia ideologista, culturalista y este realismo. Justificación de LON[L'Ordine Novo] por esa creación de nuevos intelectuales. Una posible explicación del problema antes aludido:

El modo de ser del nuevo intelectual no puede ya consistir en la elocuencia, motor exterior y espontáneo de los afectos y de las pasiones, sino en el mezclarse activo en la vida práctica, como constructor, organizador...

. [Extinción del Estado] Muy importante.

1. Forma corporativa-económica es: identificación de Estado y gobierno, confusión de sociedad civil con sociedad política.

2. porque "Estado = sociedad política + sociedad civil", o sea, hegemonía acorazada con coacción.

3. "En una doctrina que concibe el estado como tendencialmente susceptible de agotamiento y de resolución en la sociedad regulada, el tema es fundamental. El elemento Estado-coacción puede concebirse en un proceso de agotamiento a medida que se afirman elementos cada vez más importantes de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil)".

4. "En la doctrina de Estado-sociedad regulada se partirá de una fase en la cual "Estado" será lo mismo que "gobierno" , y se identificará con sociedad civil, a una fase de Estado-vigilante nocturno. Organización coactiva que (*)^{*} el desarrollo de los elementos de la sociedad regulada en incremento continuo, la cual, por tanto, reducirá grandemente sus intervenciones autoritarias y coactivas. Ni tampoco debe sugerir esto la idea de un nuevo "liberalismo" aunque será el comienzo de una fase de libertad orgánica".

Eso explica la observación inicial de la nota:

La concepción del Estado gendarme o sereno [...] ¿no es la única concepción del Estado que supera las fases extremas "corporativo-económicas"?

Además de por la doctrina, interesa para comprender la naturaleza de Partido de los conceptos de Gramsci.

9. Quaderno IX.

Uno de los 5 de 1930. Turi. Terminado 1930. Extensión a temas no programados. Platone toma para "Avviamento allo studio della filosofia e del materialismo storico".

* No he sido capaz de transcribir una palabra.

Fase 2ª a) de mi nota.

10. Quaderno X.

Formia. Especial. Sin título, pero todo sobre Risorgimento.

11. Quaderno XI.

Formia. Especial. "Observaciones sobre folklore".

12. Quaderno XII.

Formia. Especial. "Argomenti di cultura, 2º". 11 páginas.

13. Quaderno XIII.

Uno de los cinco de 1930. Turi. Una parte de él. "Apunti di filosofia. Materialismo e idealismo. Prima Serie". Platone que tiene primeras versiones de XVIII y XXXIII.

14. Quaderno XIV.

"q. Parmegiani". Traducciones y lenguas. II-1929. Turi. Sólo por una cara. A partir de 1932, notas y apuntes por la otra cara. Por tanto, los textos son ab 32.

15. Quaderno XV.

"q. Parmegiani". Traducciones y lenguas. II-1929. Turi.

16. Quaderno XVI.

"Primo quaderno (8-II-1929). Note e appunti. Argomenti principali. Es el primero de los "quaderni Parmegiani". Traducciones. Turi. El plan de 16 puntos. Si se quitan 8 y 9 [Experiencia de la vida en la cárcel; La "cuestión meridional" y la cuestión de la isla], todo podría ser un estudio sobre los intelectuales. Falta Croce y materialismo histórico. Pero ambas cosas ya en q. XVI (Platone).

Ninguna nota antes de junio ni comienzos de julio de 1929. Terminado en 1930. Platone toma para "Avviamento allo studio della filosofia e del materialismo storico" en IMS. Fase 2ª a) de mi nota. Casi todo "Americanismo y fordismo" estaba aquí antes de pasar a Q. V.

17. Quaderno XVII.

Formia. Especial. "Problemas de la cultura nacional italiana. 1ª Literatura popular". 35 páginas.

18. Quaderno XVIII.

Ab 32. Turi. Especial. Introducción al estudio de la filosofía y Bujarin. Punto 4º del "raggupp." del XXVIII. 80 páginas. Platone toma para ASFMH y, sobre todo, "Note antiche su un

tentativo di saggio popolare di filosofia”, todo en IMS. En la cronología Platone rebasa mi fase 2ª b hacia fase 3ª.

. Interesante exposición del tema de la autonomía de la filosofía de la práctica a través de una crítica de: a) la ortodoxia de Plejánov, con su prudente insistencia en las fuentes de Marx; b) la reacción de Otto Bauer. Sin embargo, y en el mismo contexto, una de las formulaciones más claras de ideologismo de tipo tradicional.

¿Por qué han tenido tan poca fortuna Labriola y su planteamiento del problema filosófico? Puede decirse... Así puede plantearse la lucha por una cultura superior autónoma [...].

Gramsci no acepta que la crítica sea fundamento. La punta de ideologismo más peligrosa está en las ilaciones [“por lo tanto”] con carga idealista y en el hecho de que cultura superior hoy quiere decir fundamentalmente ciencia, y en ésta el problema de la autonomía sólo puede ponerse *cum grano salis*. Lo mismo, casi, para el arte.

Obs.: Por la manera de escribir parece claro que él ha pasado de la consideración de los intelectuales a su concepto del Estado. Pero el orden de fundamentación es claramente el inverso: porque el el estado es ese equilibrio importa el tema de los intelectuales.

19. Quaderno XIX.

“q. Parmegiani”. Traducciones y lenguas. II-1929. Turi.

20. Quaderno XX.

De los cinco de 1930. Turi. Terminado en 1930. Extensión a temas no programados. Platone toma para “Avviamento allo studio della filosofia e del materialismo storico” IMS. Fase 2ª a) de mi nota.

21. Quaderno XXI.

Formia. Especial. “Notas para una introducción al estudio de la gramática”. 10 páginas.

22. Quaderno XXII.

Ab.33. Turi. Especial. “Argomenti di cultura, I”. 74 páginas. Platone toma para “Alcuni problemi...”, lo que ilustra.

23. Quaderno XXIII.

Formia. Especial. Grupos subalternos. “Ai margini della storia (storia dei gruppi sociali subalterni)”. 17 páginas.

24. Quaderno XXIV.

q. Parmegiani. II.29. Turi. "Miscelánea I". Notas y apuntes de lectura sistemáticas, pero, en general, sin referencias al programa de XVI. Los primeras notas son anteriores a las de XVI. Pero XXIV llegó, más sistemático, hasta finales de 1931. Mi interpretación de estas notas y lecturas es: lecturas para la formación de gobernante.

25. Quaderno XXV.

Formia. Especial. Acción católica, etc. 23 páginas.

26. Quaderno XXVI.

"q. Parmegiani". Traducciones y lenguas. II-1929. Turi.

27. Quaderno XXVII.

Formia. Especial. 18 págs. Platone toma para "Avviamento allo studio della filosofia o del materialismo storico" IMS.

28. Quaderno XXVIII.

Turi 31-32. En dos mitades: Mitad filosofía serie (1931), mitad intelectuales (1932). Segunda mitad empezada a finales de 1931. Título. "Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo. Terza Serie". Primera mitad: empezada a comienzos de 1932. Título. "Note sp. e appunti per una storia degli intellettuali italiani". Proyecto de ensayos independientes. Es el que lleva la nota "pro-memoria".

El cuaderno realizado (y empezado) después del desánimo de 3-VIII-31. Y durante su conato de numeración y aparición de la idea de pequeños "cuadernos especiales" (22-II-32).

- . Contiene el "raggruppamenti" en 4 puntos.
- . Mucho M. estaba aquí antes de pasar a q.XXX.
- . ¿Dónde estaba en la lista de los 21 temas el manual de Bujarin? En ninguna parte. Luego estas listas están hechas también pensando en la censura.

29. Quaderno XXIX.

Ab.32. Turi. Especial. 24 páginas grandes. "Appunti e note spasse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali e della cultura in Italia".

30. Quaderno XXX.

Ab. 32. Turi. Especial. "Note sulla política d. Macchiavelli". 60 páginas grandes. Observar que los cuadernos especiales son coetáneos de la crisis fortísima de salud del verano de 1932.

Digo: Si el VI Congreso de la Internacional -el del socialfascismo- es de 7 julio-1 septiembre, 1928, la expulsión de

Bujarin -y no de Tasca- de abril de 1929, la división de la OP del PCI de marzo de 1930, la expulsión de Leonetti, Treno y Ravazzoli de 9/VI/1930, la visita de G. a Turi del 16.VI.1930 (o de la primavera), la expulsión de Bordiga de 1930⁹⁷, el IV Congreso del PCI en abril de 1931, entonces la redacción “especial” de este cuaderno, con tanto tema político, después de todo eso es buen argumento, pese al testimonio (*)^{*}, contra la tesis de la ruptura.

Exposición de los tres estadios de la obtención de una consciencia del problema de la hegemonía, que lo son de la constitución del partido: a) económico-corporativo de categoría, b) económico de clase, con aparición, reformista, del tema del Estado, c) “universalidad” de la clase. Sobreestructuras, ideologías. Estos tres estadios integran el segundo grado de la correlación de fuerzas, entre el primero que es el social-objetivo, ligado al sistema de producción, y el tercero. Esto se divide en grado político-militar y grado técnico-militar.

[...] si la nación oprimida tuviera que esperar, para empezar la lucha por la independencia... anulando así su espacio bélico.

El contexto no deja lugar a dudas de que “nación” es metáfora de “clase”.

Un texto fundamental para precisar el ideologismo de Gramsci: éste no es instrumental; es convicción acerca de que la cultura ha de ser explícitamente formada según categorías tradicionales:

Muchas afirmaciones de la economía crítica han sido “mitificadas” de este modo, y no está dicho que esa formación de mitos no haya tenido su importancia práctica inmediata... que crean un momento de exaltación de las fuerzas físicas y psíquicas, pero debilitan permanentemente el organismo.

Luego el ideologismo tampoco se explica por necesidad de mov. los masas ahora, sino por la construcción del Orden de después.

31. Quaderno XXXI

C de dibujo. 1 página larga.

32. Quaderno XXXII

Formia. Especial. “Niccolò Macchiavelli, II”. 3 págs. Grandes. Debe ser el VII bis de Einaudi.

33. Quaderno XXXIII

Turi ab. 1932. “La filosofía di Benedetto Croce”. Especial.

⁹⁷ Sobre Amadeo Bordiga, véase el anexo XIV.

* Duda en la transcripción del término.

100 grandes páginas. Es el viejo III de Platone. Platone toma para todas las partes de IMS, en especial para la IV. En la cronología de Platone, rebasa mi fase 2ª b hacia la fase 3ª.

. Escalofriante para el fatalismo económico socialdemócrata y revelador de su politicismo:

¿Cuándo se puede imaginar que la contradicción llegará a un nudo gordiano irresoluble... O sea, la contradicción económica se convierte en contradicción política y se resuelve políticamente en una (*)^{*} de la práctica.

. La afirmación de la sustantividad de la ciencia económica. Indicio de concepto metafísico de ciencia:

A mí me parece que la ciencia económica es sustantiva, o sea, es una ciencia única, porque no se puede negar que es ciencia y no sólo en el sentido “metodológico”, esto es, no sólo en el sentido de que sus procedimientos son científicos y rigurosos.

No dice cuál es el implicado sentido no-metodológico.

. Economía pura. Son dos notas. La segunda sobre el Essay de Robbins. En la segunda: “abstracción” y “generalización”, “abstracción determinada”:

Los agentes económicos no pueden someterse a un proceso de abstracción por el cual la hipótesis de homogeneidad resulte ser el hombre biológico; ésa no es una abstracción, sino una generalización o “indeterminación”. La abstracción lo será siempre de una categoría histórica determinada, vista precisamente en cuanto categoría, y no en cuanto individualidad múltiple.

Muy buena distinción entre física y matemática (a la que añada la lógica), pero no resuelve la cuestión de la ciencia económica.

Observación: Su apreciación del rigor formal de los economistas burgueses y su severa condena de la grosería de las exposiciones de economía marxista muestran que el ideologismo era “sólo” teórico y motivado por la política (las dos cosas son distintas, pero relacionadas).

III. Observaciones sobre textos.

1º. Gramsci, q. III, Formia 1933/34. E: Il Mat. storico.

A. pp. 37-38. [El marxismo maduro de Gramsci].

Cantidad y cualidad. Puesto que no puede haber cantidad sin cualidad ni cualidad sin cantidad (economía sin cultura, actividad práctica sin inteligencia y viceversa), toda contraposición de los dos términos es racionalmente un sinsentido. Y efectivamente, cuando se contrapone la cualidad a

* Otra palabra que se me escapa.

la cantidad (...) se contraponen en realidad una determinada cualidad a otra cualidad y no se hace una afirmación filosófica. Si el nexo cantidad-cualidad es irrompible se plantea la cuestión: ¿dónde es más útil aplicar la propia fuerza de voluntad: en el desarrollo de la cantidad o en el de la cualidad? ¿Cuál de los dos aspectos es más controlable? ¿Cuál es más fácilmente medible? ¿Cuál puede dar fundamento a previsiones y a la construcción de planes de trabajo? La respuesta no parece dudosa: el aspecto cuantitativo. Por lo tanto, afirmar que se quiere trabajar sobre la cantidad, que se quiere desarrollar el aspecto "corporal" de lo real no significa que se quiera descuidar la "cualidad", sino que se quiere plantear el problema cualitativo del modo más concreto y realista, o sea, que se quiere desarrollar la cualidad del único modo en el cual dicho desarrollo es controlable y mensurable.

La cuestión tiene que ver con la que se expresa en el proverbio: "Primum vivere, deinde philosophari". En realidad no es posible separar el vivir del filosofar; pero a pesar de todo el proverbio tiene una significación práctica: vivir significa ocuparse especialmente de la actividad práctica económica, filosofar significa ocuparse de actividades intelectuales de otium litteratum. Pero hay quien exclusivamente "vive", gentes obligadas a un trabajo servil, agotador, etc., sin las cuales otros pocos no tendrían la posibilidad de quedar exonerados de la actividad económica para filosofar. Sostener la "cualidad" contra la cantidad significa precisamente y únicamente esto: mantener intactas determinadas condiciones de vida social en las cuales algunos son cantidad pura y otros cualidad. Y resulta muy agradable considerarse representantes registrados de la cualidad, de la belleza, del pensamiento, etc. No hay dama de mundo que no crea cumplir esa función de conservar en la tierra la cualidad y la belleza.

MSL: Puede servir como ejemplo de la más plena asimilación del marxismo por Gramsci.

- a) aceptación de la base objetiva;
- b) interpretación del "sobreestructuralismo" como ideología conservadora.
- c) Preservación del valor de la sobreestructura.

B. II Mat.St.,39 [Incorporación plena del marxismo a través de Lenin. Ideologismo].

Struttura e superstruttura. La proposizione contenuta nell'introduzione alla "Critica dell'economia politica" según la cual los hombres toman conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de las ideologías debe considerarse como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ello se sigue que el principio teórico-práctico tiene también alcance gnoseológico y, por tanto, que éste es el

campo en el que hay que identificar la máxima aportación teórica de Ilic a la filosofía de la práctica. Según eso, Ilic habría hecho efectivamente progresar a la filosofía como filosofía al hacer progresar la doctrina y la práctica políticas. La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico y determina una reforma de las consciencias y de los métodos del conocimiento, es un hecho del conocimiento, un hecho filosófico.

MSL: Pero tiene su ideologismo. Se deriva de que no está claro que la frase de Marx no sea histórica: Marx quería decir que antes los hombre no habían tomado consciencia de las contradicciones básicas sino en las ideologías. Pero su obra es esa toma de consciencia en la sobreestructura no esencialmente ideológica, o sea, en el análisis científico. De aquí que la afirmación de Marx sea sólo parcialmente gnoseológica. En su sentido principal es de crítica de la cultura, del conocimiento histórico -y de la ideología.

C. Gramsci, q.XVIII, Formia 1933/34 ? 35. E: Il Mat. St. 47-49. [Perplejidad final sobre ideología: pero preservación de distinciones].

Concepto de "ideología". La ideología ha sido un aspecto del "sensismo", o del materialismo francés del siglo XVIII. (...) Hay que examinar históricamente -porque lógicamente es un proceso fácil de captar y comprender- cómo el concepto de ideología ha pasado de significar "ciencia de las ideas", "análisis sobre el origen de las ideas", a significar un determinado "sistema de ideas"(...) El mismo significado que ha tomado el termino "ideología" en la filosofía de la práctica contiene implícitamente un juicio de desvalor y excluye el que para sus fundadores hubiera que buscar el origen de las ideas en las sensaciones y, por tanto, en último análisis, en la fisiología: esta misma "ideología" tiene que analizarse históricamente, según la filosofía de la práctica, como una sobreestructura...

La tendencia ideologista le hace ser:

- a) mecanicista, porque no hay ninguna ideología necesaria;
- b) demasiado laxo, porque no hay ninguna arbitraria del todo.

En otra interpretación, es fecunda su distinción de ideologías "queridas". Observar, de todos modos, la timidez de las comillas, que probablemente aluden a perplejidad.

D. Il Mat. St. pp. 75/76 [Formulación madura de la raíz de la preocupación ideologista]

(....) egli (Graziadei) presenta a Marx como uno más en una serie de grandes científicos. Error fundamental: ningún otro ha producido una concepción del mundo original e integral. Marx inicia intelectualmente una edad histórica que durará probablemente siglos, esto es, hasta la desaparición de la sociedad política y la instauración de la sociedad regulada. Sólo entonces su concepción del mundo será superada (concepción de la necesidad, superada por la concepción de la libertad).

Hacer un paralelismo entre Marx e Ilic [Lenin] para llegar a una jerarquía es estúpido y ocioso: expresan dos fases: ciencia-acción, que son homogéneas y heterogéneas al mismo tiempo.

Gramsci ve espléndidamente que Marx no es un especialista. Pero, convencido de que toda acción es ideológica, ve en él un ideólogo: un autor de "Weltanschauung" [cosmovisión], palabra que usa en la misma página.

E. Gramsci, q. XXII, Formia 1933; q. II Turi-Formia, 1931-1933. E: Il Mat. St., 76-79. Planteamiento del tema de Althusser.

Además de muchas observaciones crítico-textuales sobre modos de publicación y edición, etc, dice:

Antes que nada hay que reconstruir el proceso de desarrollo intelectual del pensador dado, para identificar los elementos que han llegado a ser estables y "permanentes", o sea, que han sido recogidos como pensamiento propio, distinto de y superior al "material" antes estudiado y que ha servido como estímulo; sólo esos elementos son momentos esenciales del proceso de desarrollo.

F. IMS, 76-79. q XXII, II.

Sobre la personalidad de Marx:

una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente entrelazadas, cuando se trata de una inteligencia en creación continua y en movimiento perfecto que siente vigorosamente la autocrítica del modo más despiadado y consecuente.

El punto de partida para la comprensión de Marx era espléndido. Mejor que el de Althusser. Pero tampoco Gramsci hace intento alguno para averiguar cómo queda cualificada la teoría de Marx por su peculiar vínculo con la práctica. Podría hablarse de una faz práctica de toda teoría, pero con muy diversas consecuencias para la teoría misma. Hay teorías que tienen, simplemente, la común relación dialéctica (en los dos sentidos) con la práctica: son posibilitadas por la práctica y fundamentan prácticas. Otras son teorías praxeológicas

(técnicas, ética). La de Marx es praxeológica de la práctica.

Motto e inspiración general de mi estudio sobre Gramsci:

La búsqueda del leit-motiv del ritmo del pensamiento en desarrollo tiene que ser más importante que las afirmaciones casuales y los aforismos sueltos.

2º. “Sarcasmo e ironia”, q. XIII; II; 2. M. 154-146.

Contraponer a Adorno. El mismo texto de Gramsci está lleno de comillas. Hasta la crítica literaria es política.

La faceta de nostalgia o conservadurismo cultural es imponente: llega a implicar la creencia en un completo cambio de conceptos.

En su forma originaria el sarcasmo tiene que entenderse como una expresión que subraya las condiciones de un período de transición; se intenta mantener el contacto con las expresiones humanas subalternas de las viejas concepciones y, al mismo tiempo, se acentúa la distanciaci3n respecto de las concepciones dominantes y dirigentes, a la espera de que las nuevas concepciones, con la solidez conquistada a través del desarrollo hist3rico, dominen hasta adquirir la fuerza de las “creencias populares.

3º. q. XXX.

A. “[...] el nuevo enlace de la ciudad con el campo no puede ocurrir sobre la base de la artesanía, sino sólo sobre la base de la gran industria racionalizada y standarizada[...] la utilizaci3n industrial del tiempo que el campesino tiene que quedar parado [...] no puede conseguirse más que en una economía planificada, muy desarrollada, que sea capaz de mantenerse independiente de las fluctuaciones temporales de la venta que ya se producen y acarrear estaciones muertas también en la industria [...] No es el artesano el que volverá al campo, sino que volverá a él el obrero más moderno y standarizado.

Es otro texto más -y de los más inequívocos- para convencerse de que el ideologismo de Gramsci no es romántico. ¿En qué queda, entonces?

No se le puede reprochar el querer ser construcción de los valores de una nueva cultura, porque no se puede ser espontaneísta en esto...

B. Concepto del derecho.

Este texto contiene un planteamiento muy esencial de la cuesti3n ideológica, porque ésta no se plantea del modo más general, sino con la concreci3n del asunto.

1. Gramsci empieza por afirmar una ruptura con la concepci3n tradicional de derecho.

La concepción del derecho tendrá que liberarse de todo residuo de trascendencia y de absoluto.

2. Pero no cree en un paso extremo (negación de la justicia general) “pero me parece que no se puede partir del punto de vista según el cual el Estado no ‘castiga’ (si este término se reduce a su significación humana), sino que lucha meramente contra la peligrosidad social”.

La “significación humana” de castigo, de no se mera palabrería, es lo que sigue.

3. Luego explica:

En realidad, el Estado debe concebirse como “educador”, en cuanto que tiende, precisamente, a crear un nuevo tipo o nivel de civilización.

Pero a eso hay que decir que no se ve por qué va a ser más “educadora” la idea de castigo que la de evitación de peligrosidad. Aquella es educación arcaica, ideológica: actuación por la cual la conciencia del individuo no es responsable, sino sólo tribunal de las responsabilidades de la voluntad.

La persistencia, en el fondo, de una concepción tradicional de la educación (la formación) del individuo y la sociedad se manifiesta en una “contradicción de ánimo”, por así decirlo. Si el derecho “castigador” es elemento educativo, Gramsci tendrá que considerarlo un bien. Y, sin embargo, escribe poco más adelante: “el derecho es el aspecto regresivo y represivo de toda la actividad positiva de civilización desarrollada por el Estado”.

4º. q. XXXIII, Religión, filosofía política.

A. ¿Cómo se podría destruir la religión en la conciencia del hombre del pueblo sin sustituir al mismo tiempo? ¿Es en este caso posible destruir sin crear? Es imposible.

Esto justifica mi dura frase sobre la equivalencia funcional de marxismo y religión para Gramsci. Es claro que ‘funcional’ es aquí ambiguo.

B. ‘La concepción dualista y de la objetividad del mundo externo’, tal como se ha arraigado en el pueblo por obra de las religiones y de las filosofías tradicionales hechas “sentido común”, no puede arraigarse y sustituirse más que por obra de una nueva concepción del mundo que se presente en íntima fusión con un programa político y con una concepción de la historia que el pueblo reconozca como expresión de sus necesidades vitales.

Aquí están los peligros esenciales del ideologismo: para desarraigar del pueblo el fijismo esencialista con verdad “hace falta” un equivalente funcional revolucionario. El criterio de verdad ni aparece, y el marxismo acepta ser cría de la misma madera que la metafísica.

C. Identificación de “concepción del mundo” e “ideología”:
[...] lo que interesa a la ciencia no es tanto la objetividad de lo real cuanto el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales reforzadores de los órganos de los sentidos y sus instrumentos lógicos (incluida la matemática) de discriminación y (*), o sea, la cultura, o sea, la concepción del mundo, o sea, la relación entre el hombre y la realidad por la mediación de la tecnología.

Esto interesa a ciertas ciencias, señaladamente, la historia. Y, por supuesto, al marxismo. Pero no a la ciencia positiva, como parece estar diciendo Gramsci:

Poner la ciencia en la base de la vida, hacer de la ciencia la concepción del mundo por excelencia, la que disipa las nieblas de todas las ilusiones ideológicas, la que pone al hombre ante la realidad tal como ésta es, significa recaer en la idea de que la filosofía de la práctica necesita bases filosóficas fuera de sí misma. Pero, en realidad, también la ciencia es una sobreestructura, una ideología.

D. Muy revelador de su odio al “mundo objetivo” es este ingenuo paralogismo ideológico:

‘Receptivo’ implica la certeza de un mundo externo absolutamente inmutable [...]” Lo mismo: “Creador tiene, pues, que entenderse en el sentido “relativo” de pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y, por lo tanto, de la realidad misma, la cual no puede pensarse sin ese mayor número. Creador también en el sentido de que enseña que no existe una “realidad” por sí, en sí y para sí, sino una relación histórica con los hombres que la modifican, etc.

E. Relaciones entre ciencia-religión-sentido común. El primer paso es de búsqueda de distinción entre la religión y concepción laica del mundo (y en el seno de la concepción laica la protagonista es, naturalmente, la filosofía de la práctica:

El problema de la religión entendido no en el sentido confesional, sino en el sentido laico de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta concorde: pero ¿por qué llaman a esa unidad de fe “religión”, en vez de

* Falta aquí, de nuevo, otra palabra que no logro entender.

llamarla “ideología” o incluso “política”.

. La elección entre filosofías.

. La concepción explícita-verbal y la implícita en la conducta -> política. Caso relevante: el grupo subalterno que obra en contradicción con la concepción del mundo explícita-verbal (la dominante), mientras no llega la situación de crisis:

He aquí, pues, que no se puede separar la filosofía de la concepción del mundo, y hasta que se puede demostrar que la elección y la crítica de una concepción del mundo constituyen por sí misma un acto político.

. La idea que el pueblo se hace de la filosofía (mi lección 1ª)

. La idea de depurar el sentido común vía buen sentido.

Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que haya llegado a ser movimiento cultural, “religión”, “fe”, o sea, que haya producido una actividad práctica y una voluntad y que se contenga en ellas como “premisa” teórica implícita.. o sea, el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado por aquella determinada ideología precisamente”. Sigue comparación con la Iglesia. Debilidad de las filosofías inmanentistas en este punto (Escuela). Las universidades populares fracasaron por falta de organicidad intelectuales-masas. Tesis de una filosofía “histórica”, que se hace vida.

G.”Croce y el marxismo”, q.XXXIII. [IMS 198-200]

Contiene la alusión a la Città futura y el célebre paso culturalmente “totalitario”:

[...] una nueva cultura integral que tenga los caracteres de masa de la reforma protestante y de la Ilustración francesa y tenga los caracteres de claridad de la cultura griega y del Renacimiento italiano [...]

Mi objeción al “totalitarismo” cultural no ha de ser la crítica espontaneísta-liberal. Yo también estoy de acuerdo en que hay que producir voluntariamente la cultura. Pero esa es una situación nueva: ni el reformador ni el ilustrado se proponen crear una cultura nueva, sino decir la verdad, aplastar al infame, etc. Crean la cultura nueva ideológicamente porque desde la obnubilación de la consciencia. En cambio la práctica marxista sabe que quiere producir una cultura en la prolongación de la acción de una clase por el poder. Por eso no se puede crear una

cultura ideológica en sentido tradicional (sistema, concepción del mundo), sino crítica.

H. IMS 231-235, q. XXXIII. Filosofía, religione, ideología.

Gramsci discute aquí las interesantes observaciones de Croce en las Conversazioni antiche sobre Marx y la filosofía.

En la (malograda) argumentación gramsciana, un párrafo que tengo que aducir en el estudio sobre el concepto de filosofía:

[...] incluso admitiendo, por hipótesis absurda, que Marx quisiera “suplantar” la filosofía en general por la actividad práctica, se podría “esgrimir” el perentorio argumento de que no se puede negar la filosofía si no es filosofando, o sea volviendo a afirmar lo que se quiere negar, y el mismo Croce [...] reconoce explícitamente como justa la exigencia de construir una filosofía de la práctica, exigencia formulada por Antonio Labriola

Gramsci sigue aquí el de Labriola⁹⁸, tras una primera afirmación correcta. Disquisición arranca de la primera parte, recoge la distinción de Engels y pasa al concepto de filosofar.

⁹⁸ Sobre Antonio Labriola, véase el anexo XV.

Anexo IV: Escritos juveniles.

(...) Basta leer un periódico cualquiera para medir las modestas dimensiones actuales, tanto prácticas como ideales, de gran parte de los procesos y de las disposiciones políticas nacionales e internacionales. Y, efectivamente, sobre una política de pocos vuelos, a la que muchos han dado la espalda, Gramsci no tiene mucho que decir. Su ciego anacronismo es, pues, proporcional al anacronismo de la “gran política”, que tiende más allá de la mera administración y no elude temas y transformaciones de extraordinaria importancia. La justicia, la libertad, la igualdad, incluso el elemental derecho a la vida, no son en realidad capítulos de filosofía moral, sino finalidades específicas de la democracia política que no se han conseguido aún en todas partes. Si siguen permaneciendo en los márgenes, entonces sí que las ideas de Gramsci serán definitivamente derrotadas. Sin embargo, no hay que excluir que, si eso ocurriera, se trataría de una derrota colectiva.

Antonio A. Santucci (1998)

Sobre los textos del joven Gramsci, estas anotaciones de Sacristán del cuaderno “Gramsci” y de otros ficheros de Reserva de la Biblioteca Central de la UB. Las traducciones castellanas son las dadas por el propio Sacristán en su *Antología*.

Sin fecha, es muy probable que estas notas fueran también un material de trabajo elaborado a finales de los sesenta, durante la preparación de su *Antología* para siglo XXI.

I. Scritti giovanili 1914-1918 [y 1919]. Torino, Giulio Einaudi Editore, 1958.

A. El volumen contiene toda la producción del período indicado considerada de atribución segura por los editores,

-menos lo publicado en *L’Ordine Nuovo*;

-menos lo publicado en la rúbrica “Sotto la Mole” del *Avanti!*;

-Más: algunos artículos dados como dudosos, uno de los cuales (“Astrattismo e Intransigenza” [Abstractismo e intransigencia] en *Il Grido del Popolo*, 11.V.1918, sin firmar) me parece sin duda, auténtico y básico para entender el marxismo del Gramsci maduro.

B. Del prólogo del editor. “Aunque puede sospecharse su existencia, no hay pruebas de artículos anteriores a ‘Neutralità attiva e operante’ (p.xiv).

Eso es acaso verdad de la época de Torino. Antes está al menos la correspondencia para la Unione Sarda.

. La lectura del editor es correcta. “In questi articoli del giovane Gramsci sulla rivoluzione russa... anche la dottrina leninista dello Stato e del Partito” (p. xviii).

En sustancia esa interpretación es buena. Pero sería mejor si la depurara de lo que puede tener de milagrosa coincidencia entre dos santos del socialismo [Lenin, Gramsci]. La corrección arroja el resultado siguiente:

a) Gramsci joven, que no conoce nada de Lenin, se ha planteado el mismo problema que éste, el problema leninista por excelencia: el problema práctico de la revolución.

b) La tendencia en cuanto a la resolución de ese problema es común a ambos: es una apelación a conceptos de origen idealista (Debe observarse que con eso se repite en ellos una situación ya dada en el pensamiento de Marx, cuanto tras la euforia feuerbachiana Marx apela de nuevo a Hegel. Y simultáneamente -o casi- con la crítica construida en la *Tesis sobre Feuerbach*, niega a éste el mérito a llamarse comunista, porque los comunistas son un *partido*).

c) Pero la diferente formación de Lenin y Gramsci hace que esa coincidencia problemática y tendencial tenga relaciones distintas -sobre todo inicialmente:

a') El punto de partida de Lenin es Marx. El de Gramsci lo es en escasa medida. Gramsci parte más bien de una cultura idealista posthegeliana, interpretada en sentido progresista.

b') La tendencia a rectificar el marxismo pasivo, fatalista y positivista de la socialdemocracia se realiza en Lenin mediante una apelación a la verdadera fuente idealista de Marx: Hegel. En Gramsci está desde el principio el trasfondo activista, revolucionario-idealista, casi totalmente desligado de Marx.

c') Y así la síntesis gramsciana -que es recuperación paulatina de Marx- y la leninista -que es recuperación paulatina de Hegel- acaban coincidiendo ampliamente en movimientos casi inversos.

d') Un último detalle leninista de Gramsci -aparte de la temática revolución-partido- es el análisis concreto de la situación concreta.

Esta corrección debe a su vez rectificarse, matizarse. Gramsci cita a Marx casi desde el principio. Lo que pasa es que -aunque algunas veces con acierto- al principio desliga demasiado el Marx investigador del Marx revolucionario.

El concepto de práctica, sustituyendo a “creazione del proprio spirito”, será el punto de llegada marxista de Gramsci.

1. “Oprimidos y opresores”, XI-1910, pp.13-15 [Antología [A], pp. 8-10].

Notable que ya entonces tenga “recuerdos” y los cite. Hay

ya clases e imperialismo.

Ejercicio escolar compuesto durante la última clase del Liceo Giovanni Maria Dettori, de Cagliari (Cerdeña). La fecha es sólo aproximada (A, p.8, n.1).

2. “Neutralidad activa y operante”, IGP [Il grido del popolo], 31-X-1914 [E 3-7] [A, 10-13]

a. “(...) los revolucionarios que conciben la historia como creación del propio espíritu, hecha por una serie ininterrumpida de tirones actuados sobre las demás fuerzas activas y pasivas de la sociedad, y preparan el máximo de condiciones favorables para el *tirón* definitivo (la revolución)...” (E 6; A, p.12).

La descripción puede tomarse como autodefinición. La peculiaridad del punto de partida crociano está en esa “creazione del proprio spirito” -en vez de “actividad”, que es el concepto marxiano y leniniano. Las “condiciones” es el resquicio marxista siempre presente.

3. “Después del congreso socialista español”, IGP, 13-XI-1915, E 7.

E 7 [Desde “...noi l’Internazionale è un alto dello spirito” hasta “...nell’enorme movimento che produce la vita del mondo”]. Tan clara como en el anterior texto la mezcla “no continuada” del principio idealista revolucionario (que muestra su conexión con el tema de la organización) con la formulación marxiana (aquí precisamente económica) del contenido de la revolución. Acusado idealismo en el concepto de historia, que se absorberá luego en el tema de la hegemonía.

4. “Socialismo y cultura”, IGP, 29-I-1916 [E 22-26] [A, pp.14-17]

La heterogeneidad entre el proyecto de Torino y Bordiga a propósito de cultura. El antiespontaneísmo. El concepto antienciclopédico de cultura. Hegemonía.

Es una exposición bastante detallada de su concepción de la revolución.

Después de criticar la noción de cultura como almacenamiento de datos, contraponiéndole la idea de cultura como toma de posesión de sí mismo. Expone que eso no puede ser un proceso evolutivo, porque el hombre no es naturaleza, sino espíritu. Es la conciencia crítica la que despierta a las clases, no la necesidad filosófica. Gramsci no toca el tema filosófico de la génesis del espíritu. Aplicación al socialismo.

[Apunte alienación]

5. “I ricordi dell storie e...” (IGP, 9-XII-1916 [E 48-53]) es un artículo sociológico, muy clasista, con estadísticas.

6. "Homini o macchine?" A [Avanti!], 24-XII.1916 [E 57-59] y "L'Università popolare", A, 29-XII.1916 [E 61-64] son dos artículos con los que, junto a un concepto de cultura como conquista personal, hay acaso algo de aceptación acrítica de la escuela humanista tradicional.

7. "Tre principi, tre ordini" [Tres principios, tres órdenes], 11-II-1917, L.C.F. [La Città Futura], S.G. pp.73-78 [A, pp.17-23].

A. La tesis del principio moral de la revolución. Ideas-fuerza. Pese a todo el idealismo el Estado otro por encima de la realidad económica "no existe". La argumentación idealista que sustituye al "eslabón más débil" es la tesis extremista del "tanto peor, tanto mejor". Así atribuye al efecto del "orden" el voto de los créditos de guerra, no a influencia de clase.

B. "(...) Esas construcciones [las utopías] no tenían base porque eran demasiado analíticas, porque se fundaban en una infinidad de hechos, en vez de basarse en un solo principio moral. Mas los hechos concretos dependen de tantas causas que acaban por no tener ninguna¹ y por ser imprevisibles. No se concibe una voluntad que no sea concreta, esto es, que no tenga un objetivo. No se concibe una voluntad colectiva que no tenga un objetivo universal concreto². Pero ese objetivo no puede ser un hecho aislado ni una serie de hechos singulares. Sólo puede ser una idea, o un principio moral³. El efecto orgánico de las utopías estriba íntegramente en eso. En creer que la previsión puede serlo de hechos cuando sólo puede serlo de principios o de máximas jurídicas⁴. Las máximas jurídicas (el derecho, el *jus*, es la moral actuada) son creación de los hombres en cuanto voluntad⁵. Si queréis dar a esa voluntad una dirección determinada, dadles como meta lo único que puede serlo; en otro caso, después de un primer entusiasmo, las veréis ajearse y disiparse.

Los órdenes actuales han sido suscitados por la voluntad de actuar totalmente un principio jurídico. Los revolucionarios del 89 no preveían el orden capitalista... Pero se realizó el principio, y de éste florecieron los actuales ordenamientos, el orden actual"⁶ (*Antología*, pp.18-19).

1. Una formulación que no basa idealísticamente su activismo sino por pragmatismo metódico.

2-3. Su manera de interpretar.

4. En la práctica revolucionaria, eso es un hecho ("de cada hora", etc). Y es claro que la máxima jurídica puede ser de contenido económico.

5. Pero la formulación es exógena, si ha de darse su contexto de interpretación histórica, y no de teoría de la revolución en marcha (distinción que hará él mismo).

6. G [ramsci] se detiene siempre ante las grandes hipótesis “especulativas”, pero inevitables: se realizó el capitalismo porque la única fuerza real, dice, era entonces la burguesía. Pero no se pregunta por qué la única fuerza real era entonces la burguesía.

Y es que, en efecto, esa pregunta es irrelevante para el tema de la revolución *in fieri*, o, mejor, actuada.

8. De los textos de LCF (II-1917), “Disciplina e libertà” [E 82, A, p.23]. Traducir [T], es ejemplar respecto del tema del Partido.

9. “Notas sobre la revolución rusa”, IGP 29.IV.1917 [E 105-108].

Muy precisa formulación del tema de la hegemonía. Muestra hasta qué punto es profunda su teoría de la revolución cuando se trata de futuro: entonces no olvida nada, *porque la base ya está presupuesta*. Gramsci olvida cosas cuando la base no está presupuesta.

10. “Rispondiamo a C.”, A 19.VI.1917 E 117 [Desde “Provare che ‘iniziativa benefica non ha come necessario presupposto...” hasta “...sia estesa al gran numero possibile di individui”].

Es un buen artículo ocasional, una de las exposiciones más reveladoras de la motivación intelectual de Gramsci:

1. La costumbre de pensar hacia el futuro le permite la agudeza de esa observación [“El problema de la iniciativa socialista es el mayor problema del socialismo”], hoy tan actual y tan problemática si se entiende psicológico-antropológicamente (No si se entiende histórico-económicamente).

2. [“Nuestra crítica”] Es *crítica* la actividad intelectual socialista que sostiene la posibilidad de producción de riqueza sin propiedad privada y de bien sin religión.

3. [“Es siempre el mismo problema”]. La reducción de los dos problemas a lo mismo da toda la notable profundidad de esa agudeza.

4. [“Para los socialistas el problema de la iniciativa productora de valores no se resuelve ni en la psicología ni en la historia”]. Este es el punto de entronque inevitablemente marxista y activo. Porque de no ser así, la tesis no sería crítica, sino basada en una metafísica de la esencia hombre.

5. [“...sea también histórico como el privilegio...”]. La recusación del a priori -quiere decir esencia absoluta- es crítica.

6. [“...la posibilidad de instaurar un ambiente moral”]. Aquí empieza a carecer de rigor: críticamente no puede hablarse de un ambiente moral. Gramsci, tan severo con el “prediccionismo” material de los utopistas, profetiza acríticamente cuando se trata de principios morales o “máximas jurídicas”. Es aún su resto idealista.

7. Por ahí cae en contradicción: la crítica no puede hablar de pura y simple humanidad.

8. La base es reconocida. Pero, ¿cual es su por qué? Gramsci está, por su idealismo de partida, libre de todo causalismo lineal. Pero quizás no llegue a la noción de fundamento. Por un lado acaso sea más leninista que la tesis base = fundamento. El ve la base como instrumento.

Gramsci y Lenin son dos pensadores de la sobreestructura. Ambos son excelentes -más Lenin- en la teoría del partido y la revolución. Ambos son excelentes -más Gramsci- en la teoría de la cultura. Ambos son deficientes en teoría de la ciencia, acaso porque ya en ellos obra la convicción de que la ciencia no es sobreestructura.

11. “I massimalisti russi”, IGP 28-VII-1917. E: SG 124. [Leninismo de Gramsci].

Y el pensamiento revolucionario niega el tiempo como factor de progreso. Niega que todas las experiencias intermedias entre la concepción del socialismo y su realización hayan de tener una manifestación absoluta e íntegra en el tiempo y en el espacio. Basta con que esas experiencias se actúen en el pensamiento para que sean superadas y se pueda pasar más allá. Lo necesario es sacudir las consciencias, conquistar las consciencias” (E 124).

A. Característico de como Lenin confirma su lectura de Marx (pues el texto va precedido de:

En la revolución rusa Lenin no ha tenido el destino de Babeuf. Ha podido convertir su pensamiento en fuerza activa de la historia. El y sus compañeros bolcheviques están convencidos de que realizar el socialismo es posible en cualquier momento. *Se alimentan de pensamiento marxista.* Son revolucionarios, no evolucionistas... .

Es obvio que la historia del leninismo, China y Cuba confirman eso. Pero no porque la experiencia está ya hecha en el pensamiento, sino por eso y porque está ya hecha en la realidad, en algún lugar del mundo, la experiencia burguesa o intermedia y la socialista. Lo esencial como coincidencia con el

leninismo es la contraposición revolucionarios-evolucionistas. Esta es la primera aparición del nombre de Lenin en el volumen.

B. Aún mucho más: a) acrítico -por eso de la realización del socialismo; b) e idealista, por eso del realizar en la consciencia, que en formulaciones poco posteriores.

12. “l’orologiàio” [El relojero] IGP, 19-VIII-1917 [E 126] (Desde “Noi ci distinguiamo dagli altri nomini..” hasta “...che crea miti sociali sempre altri e luminosi”).

La debilidad del espiritualismo (mucho más que idealismo, como impropriadamente he dicho hasta ahora) se revela en la aceptación de mitos que no sean el único mito decente, el de la supresión de todo mito.

13. Una remisión a un texto de Engels parece arranque clásico de lo que será su distinción entre clase dominante y clase dirigente (“Per chiarire le idee sul riformismo borghese”) (A 11.XII.1917 [E 140]).

14. “El socialismo es una visión integral de la vida: tiene una filosofía, una mística, una moral” (“Per un’associazione di cultura”, A 18.XII.1917 [E 144]).

Malament rai [SLA: Mal vamos].

15. “Filantropia...” (A 24.XII.1917 [E 146-147]) [Desde “lo do alla cultura questo significato...” hasta “...Organizziamo la cultura, cosí come...”].

Es claro que el punto de vista más cultivado por Gramsci al hablar de la cultura no puede ser el sociológico.

El tema de la organización de la cultura es de los más delicados entre los básicos de Gramsci. De los que, por anticapitalismo, pueden ser medievalizantes.

16. Uso -menos mal- condenatorio o peyorativo de “ideología” en “La liga de las Naciones”, IGP 19.I.1918 [E 156].

Nota: El convencimiento de la fecundidad económica del librecambismo durante todo este período.

17. El socialismo positivista es “una caricatura del materialismo histórico” (“Achille Loria e il socialismo”, A 29.I.1918 [E 162]).

18. “La lingua unica e l’esperanto”, IGP, 16-II-1918 [E 174/175]. (Desde “È cosí utile dibattere in questo momento

un problema come quello della lingua unica?...” hasta “...le somme della nostra varia attività”).

a. Notar el tono personal [“yo creo que sí”].

b. Optimismo exagerado acerca de la sistemacidad del conocimiento, lo cual tiene consecuencias ideológicas [“...la resolución potencial de todos los otros”].

c. Pero esas consecuencias lo son de un sano principio: el tomarse en serio -con la idea de organicidad- la “aplicación” de las ideas generales.

d. Vuelve a notarse el tono personal, ahora colectivo (P) [“Sólo cuando nosotros”].

e. Curiosamente, es correctísimo desde el punto de vista lógico: no comete el error zhdanovista de creer en la deducibilidad directa.

f. Optimismo epistemológico otra vez, que es resto idealista. Ignorancia de la opacidad de la realidad.

19. Por encima del caso italiano, excelente descripción de los planteamientos pre-leninistas [“Il diavolo e il negromante”, IGP, 23.II.1918 [E 181]].

Una pequeña serie de artículos de mayo de 1918 que son decisivos para entender la situación del marxismo de Gramsci en la fase dominada por la revolución de octubre.

20. “La tua credità”, A 1.V.1918 [E 214-217]

La ferocidad de la sociedad burguesa competitiva. Cada cual quiere conquistar libertad en forma de riqueza.

El derecho de sucesión, la herencia, es garantía de que tu libertad será de tus hijos. Es garantía de “la libertad de tu espíritu inmortal. Esta inmoralidad es...” [E 214].

Este es seguramente el mejor texto para definir su uso de “Spirito”.

. Todo el mundo se sacrifica por transmitir esa libertad. A veces se llega a la inmoralidad. ¿Por qué? Porque hoy la libertad es sólo un privilegio.

. También tú que no eres rico dejas una herencia, porque eres espíritu, historia.

. Profundización para descubrir esa herencia del proletariado.

. El privilegio de la libertad subsiste por el desorden (teórico) de la sociedad burguesa. Tu esperanza de ganar te hace engranaje de ella. Eres elemento de su desorden.

. Tienes que convertirte en elemento de orden. Al ser inmediatamente algo hay que preferir la certeza para los hijos. Asociarte, organizarte.

. El solo hecho de que exista una organización socialista

hace aleatorio, disminuye el privilegio de la libertad. Esa disminución es tu herencia. Hay ya herencias del pasado para el proletario: antifeudales y de clase.

. Hay ya herencias del pasado para el proletario: antifeudales y de clase.

: Inscríbete.

Me importa porque la serie empieza consecuente; por la definición de espíritu, y por el modo de emplear la herencia revolucionaria burguesa.

21. “Il nostro Marx”, IGP 4-V-1918. E; SG 217-221 [A, pp.37-[Profundización del primer intento de solución de su problema con Marx].

El papel de la organización: criterio de marxismo.

La cuestión “¿Somos marxistas?” es necia oscuridad porque Marx no es un mesías. Revelador como entiende “-ista”.

. Único imperativo categórico, única norma: 'Proletarios de todo el mundo, uníos' (E 217).

Aun más revelador: para Gramsci Marx es el fundador del movimiento obrero organizado.

. Marx es la madurez [¿del movimiento obrero?] [¿O de la tradición revolucionaria idealísticamente interpretada? Más esto]

. Recuerda que la época de Marx coincide con la polémica Spencer-Carlyle. Marx no es ni el místico Carlyle ni el positivista Spencer, “es un historiador, es un intérprete de los documentos del pasado, de todos los documentos, no sólo de una parte de ellos” (E 218; A, p.38).

. Esa “totalidad de los documentos” va a ser la clave de la interpretación:

1. Defecto de las historias es la falta de esa totalidad.

2. Por lo que el hombre se concebía como “espíritu, como conciencia pura” (E 218; A, p.38).

. Con el error de coger además ideas ficticias y hechos anecdóticos.

. Texto central básico en cuanto a interpretación de Marx. Con una debilidad: no hay cuestión genética, no hay crítica marxiana de la ideología de primer grado. Luego Gramsci acaso no sea capaz de criticar más que la de segundo grado. Además, posible dualismo. Y con una fuerza: no hay mecanicismo ni economicismo:

Con Marx la historia sigue siendo dominio de las ideas, del espíritu, de la actividad consciente de los individuos sueltos y asociados. Pero las ideas, el espíritu, se sustancian, pierden su arbitrariedad, dejan de ser ficticias abstracciones religiosas o

sociológicas; su substancia está en la economía, en la actividad práctica, en los sistemas o relaciones de producción de intercambio. La historia como acaecimiento es pura actividad práctica (económica y moral). Una idea se realiza no en cuanto lógicamente coherente con la verdad pura, con la humanidad pura (que no existe sino como programa, como fin general de los hombres), sino en cuanto encuentra en la realidad económica su justificación, el instrumento para afirmarse (E 219; A, p.39).

. Eso produce la consciencia de la necesidad de la división en clases.

. Y voluntad de clase, que es organización.

. Inutilidad del adverbio "marxísticamente", que puede ser hasta equívoco (por los socialdemócratas, concluyentemente).

22. "Astrattismo e intransigenza [Abstractismo e intransigencia]" IGP, 11.V.1918. E:SG 377-380 (Como dudoso en apéndice, págs. 377-380) [Logro del primer intento de solución del problema con Marx; ideologismo].

Arranca de un escrito revisionista que hace remontar la pugna reformistas-intransigentes a los dos aspectos de Marx. el místico-revolucionario y el historiador concreto

Al reprochar al contrincante la abstracción positivista del "hecho", Gramsci distingue el hecho pasado, dato, del hecho-actualidad, finalidad.

Esta es la raíz de su versión del materialismo histórico en esta época.

Su tesis es "Concretismo assoluto [no es el falso de los positivistas factualistas], perche... che l'idea sia storia senza la forza organizzata" [E 378]. Todo resolviéndose siempre en la teoría del partido. El mismo sesgo antiespontaneísta de Lenin.

Las dos caras de Marx es una exageración retórica, dice, Marx historiador es Marx investigador.

Pero curiosamente va a dar él mismo un Marx dúplice, y de un modo que le obliga a considerar su propio ideologismo:

Marx se burla de las ideologías, pero es ideólogo en cuanto hombre político actual, en cuanto revolucionario. La verdad es que las ideologías son risibles cuando son pura charla, cuando se destinan a crear confusión, a ilusionar y a someter energías sociales, potencialmente antagónicas, a una finalidad que les es ajena... (E 378).

Presumiblemente pensado como (*)*. Y este es el argumento precipitado. El esquema práctico no es ideología, sino programa. Al menos, quiere no ser ideología. Y no se salva

* Nuevamente no he sido capaz de comprender esta palabra.

porque se consolida en organización, lo cual es en el fondo decir que la ideología en base humana organizada es buena.

¿Y la masonería o el catolicismo entonces? Lo que Marx ha dicho es que la *teoría* -no la ideología- se hace arma cuando conquista las masas.

Sigue una excelente exposición de la justificación del subjetivismo del Partido maximalista: "...el dogma, el esquema práctico de la clase..." [E 379]. Extraordinariamente categórica esa resolución de los criterios de plausibilidad en el desarrollo del partido.

Que su contrincante es el místico, el no-dialéctico, por su concepción objetivista-fatalista de los hechos. Buen texto, incluso terminológicamente.

23. El artículo "Cultura y lucha de clases" (IGP 25.V.1918 [E 238-231; A, pp.41-44]) tiene la afirmación de prensa cultural socialista "difícil".

24. El artículo "I Romanzi d'appendice" (IGP 25.V.1918 [E 243-245]) es -salvo que haya algo en Sotto la Mole- la primera aparición del tema.

Mucho más interesante que la tendencia tradicionalista de la literatura nacional-popular.

Consideraciones sobre mercantilización, industrialización, etc.

25. "I laboratori di una maestranza si sono trovati indieme per un fine... Hanno sentito la propria "intelligenza", il proprio 'gusto' " (A 11.VI.1918 [E 257]).

A primera vista parece mostrarse aquí un duradero límite equívoco, vulgarista y populista, de su concepción de la cultura: esa fue mi primera impresión al leer, anoté entonces el texto. Pero ahora lo relaciono con dos cosas:

- a) su defensa de los conceptos difíciles,
- b) su posterior adhesión al Proletkult⁹⁹.

⁹⁹ Sobre el concepto cultura popular, Sacristán escribió la siguiente nota en *Jove Guàrdia*, el órgano de prensa de las Juventudes Comunistas, mayo de 1975, página 8:

Una cultura es el conjunto de normas y valores de una manera de vivir, o sea, un conjunto de reglas de la conducta económica (de los modos de trabajar, consumir y poseer), social (comportamiento familiar, de grupo, estatal, cuando hay estado), en las ideas, en el conocimiento, en el arte, en el tiempo ocioso, etc., y un conjunto de valores correspondiente. Así que una tribu de cazadores del Amazonas, por ejemplo, sin lengua escrita, sin objetos de metal, etc., pero con sus costumbres observadas por todos los miembros, no sólo no es un grupo de incultos, sino que es un grupo de seres humanos con una cultura probablemente mucho más sólida, más organizada e integrada que la nuestra en una gran ciudad industrial capitalista.

Y me sale la valiente tendencia experimentadora, sin respeto por la “herencia cultural”.

26. En el artículo “Il criterio della libertà” (IGP 6.VI.1918 [E 275-278]) aparece la expresión energía di lavoro [E 276], que es evidentemente “Arbeitskraft”.

27. Otro artículo para la serie de interpretación del marxismo. Con él llega a una fase que es Lenin puro. El tema es, por lo demás, la justificación de la revolución bolchevique. **Es el artículo “Utopía”, A. 25.VII.1918 [E 280-287, A, pp.44-51]** [Leninismo concreto; madurez del primer intento de solución del problema Marx].

Empieza por el reproche “materialista”-reformista de utopismo a Lenin. Contesta con alusión a la singularidad de cada caso:

Pero todo fenómeno histórico es “individuo”; el desarrollo se rige por el ritmo de la libertad; la investigación no debe ser de la necesidad genética, sino de la necesidad particular. El proceso de causación debe estudiarse intrínsecamente a los acontecimientos rusos, no desde un punto de vista genético y abstracto (E 283; A, p.47)

Y también contesta negando la relación directa entre base y constitución política [negando deducibilidad entre base y constitución política]: no es la estructura económica la que determina directamente la acción política, “sino la interpretación que se da de ella y de las llamadas leyes que gobiernan su desarrollo” (pp. 281-282; A, p. 46).

Sigue la tesis del aposteriorismo científico del materialismo histórico, por la infinidad de las causas en obra.

Profundiza la cuestión de la mediación:

Y eso prueba que lo que determina directamente la acción

Cuando a la palabra “cultura”, en vez de usarla en ese sentido básico y principal (que es el sentido que le dan los científicos que estudian el tema, los antropólogos y los etnólogos), se le tienen que añadir adjetivos y hay que hablar de “cultura popular” y “cultura superior”, por ejemplo, entonces es que la sociedad de que se trate está dividida en clases sociales. Por eso está justificado y no es ningún vicio de sectarismo afirmar que hoy, en nuestra sociedad, existe una cultura burguesa, la del bloque de clases dominantes, con matices varios que son lo que se llaman subculturas, culturas parciales: por ejemplo, la subcultura de la pequeña burguesía comercial...

Entonces, ¿qué es cultura popular? Probablemente no es nada, del mismo modo que nunca se sabe muy bien qué quiere decir “el pueblo”, aparte de ser una palabra muy cómoda para los reformistas y los nacionalistas. A lo sumo, “cultura popular” puede querer decir una combinación de elementos de subculturas proletarias, campesinas, pequeño-burguesas urbanas y marginales (o sea, minoritarias) de la ciudad y del campo.

política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de ésta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo. Esas leyes no tienen nada en común con las leyes naturales, sino sólo construcciones del pensamiento, esquemas útiles prácticamente por comodidad de estudio y enseñanza” [E 281-282; A, p.46].

A pesar de los muchos defectos de ese texto, su principio es importantísimo.

La organización rompe la ley [E 282, A. p.46]. Es mala expresión de lo que otras veces ha llamado “rotura de la normalidad”. Por lo demás, enseguida hace la distinción respecto de “normalidad”.

Y extraordinario paso leninista:

Pero todo fenómeno histórico es “individuo”; el desarrollo se rige por el ritmo de la libertad; la investigación no debe serlo de la necesidad genérica, sino de la necesidad particular. El proceso de causación debe estudiarse de un modo intrínseco a los acontecimientos rusos, no desde un punto de vista genérico y abstracto. (E 283; A, p.47).

Y luego explica como la anormalidad de la guerra ha producido de repente en Rusia la normalidad que el materialismo histórico considera necesaria para la revolución socialista, a saber: concentrando el poder económico en el estado y concentrando los desposeídos en las trincheras. Y ni había burguesía para mandar. Por eso puede mandar el proletariado.

Eso no es “el” socialismo, sino el desarrollo hacia el socialismo bajo el control del proletariado.

28. “Prima liberi”, IGP, 31.VIII.1918 [E 301-302].

Importantísimo texto que nunca he visto citado sobre intelectuales y clase obrera (E 301-302) [Desde: “La educación, la cultura, la organización difusa del saber y de la experiencia...” hasta “...socialismo es organización y no sólo política y economía”].

En general, el artículo permite ver que el tema de la organización rebasa el tema del partido en el tema de la hegemonía de clase, de clase dirigente + dominante.

29. Ya entrado el año 18 [1918] hay todavía unos cuantos artículos íntegramente o parcialmente importantes para la comprensión de la evolución del pensamiento de Gramsci en cuanto a comprensión del marxismo y de Marx a través de Lenin. Y también para el tema de la organización y el partido. La fase es ya muy próxima a *L’Ordine Nuovo*. El primero de esos

artículos es: **“La obra de Lenin”, IGP 14.IX.1918 [E 307-312; A, pp.51-57].**

Escrito a propósito del atentado de la social-revolucionaria Fania Kaplan contra Lenin el 30-VII-1918.

“Lenin, aplicando el método forjado por Marx...” [E 308; A.,p.52].

La intransigencia es el principal rasgo de Lenin.

Como eso se basa en la realidad de la lucha de clases, su presunto “utopismo” es el realismo verdadero:

Basándose en el estudio crítico profundo de las condiciones *económicas y políticas* de *Rusia*, de los caracteres de la burguesía rusa y de la *misión* histórica del proletariado *ruso*, Lenin había llegado ya en 1905 a la conclusión de que, por el alto grado de *consciencia de clase* del proletariado, y dado el desarrollo de la *lucha de clases*, toda lucha política en Rusia se transformaría necesariamente en lucha social contra el orden burgués [E 309; A., p.53] (cursivas de MSL).

Al mismo tiempo que halla en Lenin la culminación de su lectura tendencial del marxismo (especificidad nacional, papel de la conciencia), esta vez lo encuadra todo en literal marxismo, sin incomodidad intelectual de ex-idealista.

La burguesía se encogió astutamente, disimuló sus caracteres esenciales con frases altisonantes. Utilizó, para esa operación ilusionista, a Kerenski, el hombre más popular entre las masas al principio de la revolución; los mencheviques y los socialistas-revolucionarios (no marxistas, sino herederos del partido terrorista, intelectuales pequeño-burgueses) le ayudaron inconscientemente, con su colaboracionismo, a esconder sus intenciones reaccionarias e imperialistas [E 310, A, p.54].

Piú marxista di cosí... Y la base de todo el marxismo del artículo es el concepto de clase.

30. “Después del congreso”, IGP 14-IX-9181 [E 313].

En este mismo artículo, un interesante texto en el que van juntos la cuestión del Partido, la del leninismo y su evolución ante el tema de la “ortodoxia” marxista: “El Partido anticipa idealmente el momento del proceso histórico de la sociedad...” [E 314-315].

31. En el artículo “Wilson e i socialisti” (IGP 12-X-1918 [E 317-321]) hay indicios de que está conociendo más atenta y detalladamente a Marx.

32. El último de la serie es un artículo que, seguramente por la circunstancia polémica, vuelve a formulaciones peores. **Es “Misteri della cultura e della poesia”, IGP 19-X-1918. E: SG 325-329.** [Oscilación por polémica, que pone todo siempre en el aire en esta época].

El positivismo habría debido ser sólo lógica de la investigación, no filosofía.

Como filosofía, tiende a coincidir con el trascendentalismo religioso.

El “comunismo crítico” o marxismo no tiene nada que ver con el positivismo. Se funda en el idealismo filosófico:

El idealismo filosófico es una doctrina del ser y de la consciencia, según la cual...” [E 227-228].

Es verdad que Marx, que no era filósofo (!), ha introducido elementos positivistas.

Pero lo esencial de su doctrina se basa en el idealismo filosófico.

Y ésta misma es la posterior tendencia del movimiento (uso de ‘*consciencia*’ de clase, etc).

El “comunismo crítico” no reconoce conceptos “naturales”.

Y todo desemboca en el tema de la organización consciente, en el tema “idealista” por excelencia, el Partido [E 328] (“La historia es producción humana, de una humanidad que se escinde en clases...”).

Es increíble la tranquilidad con que escribe que materialismo histórico es idealismo. Idealismo es para Gramsci el principio de la actividad (luego dirá “prassi”) con su prerequisite epistemológico (que es el subrayado en este artículo). Es el término que cubre en él los usos de “dialéctica”, que casi no parece conocer. Por lo demás, este artículo muestra bien claro que Gramsci no era filósofo de competencia suficiente. La verdad que tiene que decir -la recusación del economicismo- está dicha ya con más corrección filosófica por Engels, y con más gracia y genio por Marx desde las *Tesis sobre Feuerbach*¹⁰⁰.

De todos modos, su oscuridad no le impide explorar mucho y dar buenas afirmaciones, como la de que el materialismo histórico integra los métodos positivos, pero no se confunde con ellos.

33. El 22.XII.1918 A [E 345-350] “I cattolici italiani”
imponente predicción sobre la democracia cristiana.

II. Sotto la Mole [SM], 1916-1920, Torino, Giulio

¹⁰⁰ Sobre las tesis véase el anexo XVI.

Einaudi Editore, 1960

De la presentación del editor: a) este volumen, completando el anterior, da “entero” el joven Gramsci; b) recoge toda la rúbrica *Sotto la Mole* menos lo poco que no es de Gramsci y lo destruido por la censura.

1. Uso de “acumulación de los medios y los modos de producción”, precedido de “In un’espressione marxistica” (“Significazioni”, 16.I.1916 [E 13]).

El estilo pedante y empachado y la oscuridad de esa acumulación de “modos de producción” indican una escasa familiaridad.

2. En un contexto de defensa de la teoría marxista de la plusvalía (muy tímida), dice que el capital “è tutto un plusvalore di una ricchezza terriera iniziale” (“Una forma de plusvalore”, 2.III.1916 [E 58]).

3. “La massa amorfa che... non lo arriva e lo accende” [4.XII.1916, E 61].

Aparte de la punta anarquizante, el elemento idealista de ese paso tiene mucho arraigo en Gramsci y es el que le permite no dar en socialdemócrata.

4. El artículo “Piccolo mondo antico” (11.III.1916 [E 70]) contra el purismo ideológico.

5. Buen uso de “plusvalore”, buen uso de “sobreestructura” (“Piccole ironie”, 19.III.1916 [E 81]).

6. 28.III.1916 [E 95]. El buen sentido marxista de Engels está en el joven Gramsci: el revolucionarismo idealista no es utópico.

7. El artículo “Sofismi curialeschi” (3-VI-1916 [E 101-102]) es importante para el marxismo de Gramsci.

Da cuenta de una carta recibida (de un socialista) en la que se dice que no hay que asustarse de los enormes beneficios de la Fiat, porque esa concentración propia del capitalismo, hará posible la creación de la gran industria. Contesta:

a) Eso es un viejo sofisma del que se sabe dónde empieza y no dónde termina.

b) Es verdad que el proletariado debe ser favorable a la gran industria, para favorecer los contrastes de clase.

c) Pero el incremento del capitalismo está condicionado por la explotación del proletariado

Cita a Ricardo.

d) Por tanto, hay que oponerse a las consecuencias. Hay que hacer lucha de clase, que es “uno de los modos más eficientes del desarrollo capitalista” (p.102).

e) Conclusión: “Noi invece *siamo con Marx* e vogliamo contribuire allo sviluppo del capitalismo...” (p.102).

Cita el *Anti-Dühring*.

Es claro que el breve artículo implica una espléndida interpretación de Marx: el desarrollo económico cuenta entre sus factores la lucha de clases. Por eso *El Capital* no es sólo teoría, sino también praxeología. Es superior a muchas vacilaciones posteriores. Habría que averiguar si se dio cuenta de que en 1916 tenía resuelto el problema de la interpretación de Marx, que aquí no es idealista, sino praxeológica¹⁰¹.

8. “Audacia y fe”, 22-V-1916, E 148. A relacionar con una de sus interpretaciones de Marx y del materialismo histórico.

9. “Gli stessi nostri compagni di lotta ci hanno...” Vecchiezze, 13.VII.1916 [E 198-199]. Más de un año antes de Octubre.

10. “Il buen diritto”, 20.VII.1916 [E 203]. Interesante para

¹⁰¹ En “¿A qué género literario pertenece *El Capital* de Marx?”, mientras tanto núm. 66, pp. 35-36 (ahora en M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, edic citada), señalaba Sacristán:

El “género literario” del Marx maduro no es la teoría en el sentido fuerte o formal que hoy tiene esa palabra. Pero tampoco es -como quería Croce- el género literario de Ricardo. Y ello porque Ricardo no se ha propuesto lo que esencialmente se propone Marx: *fundamentar y formular racionalmente un proyecto de transformación de la sociedad*. Esta especial ocupación -que acaso pudiera llamarse “praxeología, de fundamentación científica de una práctica- es el “género literario” bajo el cual caen todas las obras de madurez de Marx, y hasta una gran parte de su epistolario. Por ello es inútil leer las obras de Marx como teoría pura en el sentido formal de la sistemática universitaria, y es inútil leerlas como si fueran puros programas de acción política. Ni tampoco son las dos cosas “a la vez”, sumadas, por así decirlo: sino que son un discurso continuo, no cortado, que va constantemente del programa a la fundamentación científica, y viceversa.

Es obvio -y desconocerlo sería confundir la “praxeología” marxiana con un pragmatismo- que la ocupación intelectual obliga a Marx a dominar y esclarecer científicamente la mayor cantidad de material posible y, por lo tanto, que siempre será una operación admisible y con sentido la crítica meramente científica de los elementos meramente teóricos de la obra de Marx... Lo único realmente estéril es hacer de la obra de Marx algo que tenga por fuerza que encasillarse en la sistemática intelectual académica: forzar su discurso en el de la pura teoría, como hizo la interpretación socialdemócrata y hacen hoy los althusserianos, o forzarlo en la pura filosofía, en la mera postulación de ideales, como hacen hoy numerosos intelectuales católicos tan bien intencionados como unilaterales en su lectura de Marx.

influencia de Croce.

11. En “L’indifferenza”(26-VIII.1916 [E 228/9]) el tema de la masa que abdica y contribuye así a hacer la historia.

Esta constante del joven Gramsci, ¿es una versión idealista de la noción de masa, o una versión marxista de la ideología de las élites revolucionarias?

12. “Inviti al risparmio” (21.IX.1916 [E 244]). No olvidar que ha escrito que siempre habrá borrachos.

13. La insistencia antiproteccionista (“Unità”, 23.IX.1916 [E 245-246]).

14. En el artículo “L’idea territoriale” (3.XI.1916 [E 257-258]) no queda nada del viejo nacionalismo. La última frase es: “Para el socialismo el hombre es...”

15. Una cita de Gentile (“Riapertura d’esercizio”, 8.III.1917 [E 296]).

16. Alusión bien leída al *Manifiesto* (22.XII.1917 [E 348]).

17. El importante artículo “L’ultimo tradimento [La última traición]” (A.3.I.1918 [E 351-353]) [Activismo no idealista], contra A. Loria¹⁰² que atacaba a Lenin, precisa mucho su doctrina revolucionaria. Considera absurda la refutación por Loria del carácter socialista de la revolución de Octubre, y al argüir supera su propio ingenuo idealismo de años atrás:

Porque 'instituir el socialismo', como todas las frases perentorias, puede querer decir una infinidad de cosas. Puede querer decir instituir la forma de sociedad que se supone florecerá cuando la sociedad actual haya alcanzado la culminación de su desarrollo, la producción esté toda capitalizada y los hombres estén divididos con un corte claro en capitalistas y proletarios (...) *Pretender instituir inmediatamente esa sociedad sería verdaderamente absurdo*, como sería absurdo casar a un niño de dos años y esperar de él un hijo a los nueve meses de la ceremonia. Pero instituir el socialismo puede significar también otras cosas, y entre ellas lo que se está haciendo en Rusia. Y entonces quiere decir: abolición de todo viejo instituto jurídico, abolición de todo viejo privilegio, llamar al ejercicio de la soberanía estatal a todos los hombres, y al ejercicio de la soberanía de la producción a todos los que producen (...) la revolución política crea un ambiente nuevo en la producción y ésta se desarrolla con fines diversos

¹⁰² Véase anexo 17.

[E 352]

El segundo de los dos importantes párrafos tiene la deficiencia de que parece ignorar que la revolución arraiga en hechos económicos. Pero no es posible que lo ignorara: él sabía que somos “criaturas en cuanto al pasado”. Este segundo párrafo es más bien una declaración general o de principio del valor de la sobreestructura.

El primero es una aplicación -y muy sensata. Este párrafo deja en claro: a) que no hay en el fondo idealismo, creencia, en que el socialismo se hace por un golpe de voluntad; b) que lo que hay es pensamiento concretamente revolucionario.

18. Muy marxiana y heineana defensa del lujo (“L’apocalisse”, 16-II-1918 [E 372/3]).

19. En el artículo “Cocaina” (21-V-1918 [E 398-400]) se aprecia muy bien el gran moralista (E 399) [Desde “La moralità consiste solo nel mettere in relazione..” hasta “...patria, unità, popolo, giustizia...”].

20. “Socialisti e cristiani”, 26-VII-1920 [E 495] (Desde “I socialisti marxisti non sono religiosi...” hasta “...le cause e le forze che producono e creano la Storia”).

- a) La formulación inicial es hegeliana. En sentido literal es no-engelsiana.
- b) En esta fecha no tiene ya ningún empacho a propósito del materialismo histórico. Ha incluido en él el elemento revolucionario de la acción consciente del individuo.
- c) Pero lo ve un tanto ideológicamente. Luego añade que el socialismo marxista no es antirreligioso y no perseguirá la religión.

III. L’Ordine Nuovo, 1919-1920. Torino, Einaudi Editore, 1953.

De la presentación del editor: El volumen contiene todos los artículos firmados o de atribución segura de *L’Ordine Nuovo* y de la edición piemontesa del *Avanti*, más algunas crónicas del primero.

p. XI (“Los argumentos que ocuparon la mente de Gramsci...”). Lo notable es que esa declaración apologética entusiasta lleva razón en varios temas. Pero es en mi opinión falsa en el punto interpretativo central. Según el editor, Gramsci es un marxista que descubre a Lenin. Según mi lectura, Gramsci es un “leninista” que, guiado por Lenin, descubre a Marx.

El editor ha reunido los artículos en tres grupos temáticos.

Dentro de ellos, orden cronológico.

A. Consejos de fábrica y estado obrero.

1. Avanti! 10-VI-1919 [E 4] (“Tutti i vincoli superiori di amore e di solidarietà...”).

Es claro que la actitud es mucho más hegeliana -a través de sus canales- que de joven Marx. a) El concepto de estado es romántico-idealista. b) El uso de “ciudadano”, contrario o inverso al del joven Marx, indica que o no ha leído a éste o no lo recuerda. En cambio, el fenómeno es, naturalmente, el de *Die Judenfrage* [La cuestión judía].

“La crítica marxista de la economía liberal y la crítica..” [Ibid]. Esto sí que es lo suyo.

2. “No existe sociedad si no hay un Estado...” LON 7.VI.1919 [E 7].

Idealismo e ignorancia de Marx.

3. En el artículo “La conquista del Estado” (LON 12-VII-1919 [E 13-19]) el tema de los consejos es ya claro y casi obsesivo, y cuenta en realidad ya con las formulaciones maduras. El estado burgués no sirve porque está organizado para la libre concurrencia (que es lo que luego limitará los sindicatos y los partidos). Y explícitamente respecto de los consejos [E 18].

4. Y en el artículo “Por la Internacional comunista” (LON, 26-VII-1919 [E 19-22]) el paso está dado del todo: dice que la adhesión a la III Internacional es una cosa nueva, es adhesión a los estados socialistas y luchar por ellos en país capitalista [E 20]. Y a renglón seguido. “Una razón de este género supone... las organizaciones del proletariado que han surgido durante la guerra, necesitan organizar el Antiestado” [E 20]. Queda claro que en la inspiración básica de la idea de los consejos juega un motivo internacionalista.

5. El llamamiento “A los comisarios de sección de los talleres Fiat-centro y patentes” (13.IX.1919 [E 31-34; A, pp. 62-66]) añade con toda claridad la idea de un socialismo inminente, porque justifica los consejos por el orden socialista de la producción:

Y si es verdad que la nueva sociedad se basará en el trabajo y en la coordinación de las energías de los productores, entonces los lugares en los que se trabaja, en los que los productores viven y obran en común, serán mañana los centros del organismo social y tendrán que ocupar la posición de las entidades directivas de la sociedad de hoy (E 33; A., p. 63).

También hay ignorancia del salto que iba a dar la técnica (E 33).

También aquí la “primera preocupación” de los comisarios ha de ser hacer militar a la masa. Otra es hacer respetar las decisiones y convenios de los sindicatos.

Pero sale un “supremo Consejo obrero Nacional”, el cual, empero, puede ser controlado por el PSI como los consejos de barrio y círculos. En LON es, en todo caso, (*)^{*} de la sinrazón *teórica* de Bordiga. Lo que pasa es que la práctica fue muy distinta, por PSI y por insuficiencia.

6. Insistencia en lo mismo en el artículo “Sindicatos y consejos” (11.X.1919 [E 34-39]).

7. Programa leninista del estado (obreros + campesinos + “i tecnici della produzione e dell’amministrazione, i lavoratori intellettuali”) en “F. del dilemma” 29.XI.1919 [E 53-56].

8. En “Il Partito e la Rivoluzione” (23.XII.1919 [E 67-71]) queda muy claro un punto: “Il partito rimane la superiore gerarchia di questo irresistibile movimento di masse...” [E 70].

B. Política nacional e internacional.

1. El notable artículo “La Russia e il mondo” (A 27-I-19 [E 206-209]) tiene la tesis, muy drástica, de la imposibilidad de colaboración de la URSS con otras potencias y la tesis sobre la comuna rusa [E 208].

2. En el artículo “L’Unità del mondo” (LON 15.V.1919 [E 226-8]) formula la extensión posbélica del imperialismo anglosajón [E 227-228]. Hay que notar, además del “inminentismo”, la anticipada agudeza político-internacional y su categórica formulación.

3. En el artículo “La Internacional Comunista” (LON 24.V.1919 [E 228-230]) cita la carta de Engels a Sorge del 12.IX.1874 (E 228).

4. En el artículo “La volontà di lavorare” (LON 7.VI.1919 [E 237-239]) sale la expresión “el comunismo crítico” (E 239).

5. LON 7.VI.1919 [E 240-241]. Relacionar con E 227-228.

* Otra palabra que no he podido descifrar.

6. “Los economistas liberales tienen razón abstractamente...” (La libertà”, LON 14.VI.1919 [E 243-244, 244]). En contexto aclara: por la base de la propiedad privada tienen razón.

7. “Democrazia operaia”, 21-VI-1919. L.O.N. 10 (A, pp. 58-62). La “tarea” recae sobre la clase y sobre el P. “conciencia crítica y activa de clase”. Y la “tarea” es “soldar el presente con el porvenir” (sovietismo inmediato).

El Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social características de la clase obrera explotada.

Pero crítica del PSI: partido inerte. Los círculos del P[artido] sede del consejo de barrio de los delegados de fábrica. Y le (?)^{*} a los obreros no de fábrica, en el barrio. Bordiga sin razón, porque eso es territorial: “Los comités de barrio se ampliarían en comisariados urbanos, controlados y disciplinados por el partido socialista y por los sindicatos de oficio”. Además, presencia campesina, pero con vaguedad total.

Lo que pasó fue que ni el PSI era capaz, ni nada de campesinos: “traición” + despiste.

Nota^{*} *Antología*: Escrito en colaboración con Palmiro Togliatti. Suele considerarse que con este artículo empieza a definirse claramente la concepción política de L.O.N., la campaña por los consejos de fábrica. Tasca¹⁰³, contrario a la idea de una organización no sindical ni de partido, no parece haber conocido el artículo antes de su publicación. Tal vez por eso hablara Gramsci más tarde de “golpe de estado” dado por él y Togliatti con este artículo. De todos modos, Tasca no se retiró de L.O.N. hasta finales de agosto de 1920. (A, pp.58-59, n.15).

8. En “Ritorno alla libertà...” (A 26.VI.1919 [E 251-255]) convencimiento del agotamiento del capitalismo por el final de la concurrencia a escala mundial. Aquí falta leninismo.

9. El artículo “L’Unità nazionale” (LON 4.X.1919 [E 276-278]) arguye el fracaso nacional de la burguesía italiana interpretando los hechos de D’Annunzio (E 277).

La aguda argumentación vale para todo el complejo fascismo-golismo-Bundesrepublicanismo-maccarthysmo, etc.

10. El interesante artículo “Los revolucionarios y las

* Otra palabra sin descifrar.

* Incluyo aquí una nota de traductor de su *Antología* de Gramsci.

¹⁰³ Sobre Tasca, véase anexo XVIII.

elecciones” (LON 15.XI.1919 [E 307-309]) contiene una justificación del electoralismo de LON por la necesidad de educar al pueblo para la revolución. Eso y la espléndida explicación -aún válida para “tercer mundo”- compensan la tremenda equivocación de la tesis básica: que hay que hacer fracasar el Parlamento para que la burguesía pase al terror y el terror subleve a las masas. El paso principal internacionalista es: E 308 (Desde “La revolución comunista es una necesidad en Italia más por razones...” hasta “y operante en la historia tanto del capitalismo como del proletariado”).

11. “Azione positiva” (LON 6-13-XII-1919 [E 314-316]) contiene la exposición redonda de su concepción “tecnológica” del socialismo o comunismo crítico.

C. 1919 C (Polémica proletaria).

1. LON 15.V.1919 [E 371-373]. Bergsonismo¹⁰⁴.

2. “Leninismo e marxismo di Rodolfo Mondolfo” (LON 15.V.1919 [E 373-375, A, pp.57-58]) no tiene más interés que el asunto Marx-Lenin.

3. “Lo Stato e il socialismo” (LON 28-VI-5-VII-1919 [E 377-382]) es muy categóricamente antianarquista.

El artículo tiene un prólogo y dos partes. En el prólogo distingue entre anarquistas serios -uno de los cuales, Carlo Petri, era miembro de la redacción de *LON*- y frívolos. La segunda parte es sólo razonablemente educativa: habla de la necesidad de un estado nacional de clase como dictadura del proletariado. En la primera parte, expresa por base teórica idealista, aunque con mucha verdad dentro:

a. E 378.

1. No distingue entre estado *político* y confirmaciones concretas de la administración de cosas (“...el estado, entendido como “forma” concreta de la sociedad humana.”).

2. No conoce concreciones que no sean el estado político - por culpa de Hegel (“La sociedad como tal es una pura abstracción”).

3. Las cuales no tienen por qué ser el estado político (“...un sistema es un equilibrio de instituciones concretas”).

b. “Si he construido un esquema preestablecido según el cual el socialismo...” (E 379).

1. ¿Y qué? ¿Es verdad, además? (“En la dialéctica de las

¹⁰⁴ Sobre Bergson, véase el anexo XIX.

Ideas...”).

2. Paralelismo mecánico. La exageración es resultado del idealismo, que siempre da mecanicismo, y de la ignorancia del carácter histórico del estado *político*.

El problema es: ¿qué será la guía de hombres en una sociedad comunista? ¿Moral, política en un sentido nuevo?

D. 1919 D (Crónicas de LON).

1. LON 7.VI.1919 (E 442-443) está la idea del estado proletario desde el consejo.

2. LON 28.VI-5.VII.1919 [E 445-446,445) contiene el “buen” idealismo, el que da en politicismo. Si donde dice “concreto in se” dijera “políticamente concreto”, sería perfecto: “Un problema economico e politico non è concreto in sé, ma in quanto...” (E 445).___

3. LON 12.VII.1919 [E 446-447] sobre que se ha rebasado la fase de la propaganda evangélica.

4. LON 16.VII.1919 [E 450-451] generaliza eso como esencia del LON.

5. LON 23.VII.1919 [E 451-453) presenta a Gramsci completamente dentro de la tranquilidad del “legado”.

E. 1920 A, B, C.

1. En “**Lo Stato italiano**” (LON 7.II.1920 [E 71-76]) se dice muy ideológicamente que la nueva generación socialista debe crear “ideas, mitos... y acción revolucionaria para la fundación de la República socialista italiana” (E 76).

2. “El instrumento de trabajo” (LON 14-II-1920. [E 79-84; A, pp.66-71]).

[Primer comentario].

El soviét político tiene que ir precedido por el Consejo, porque ésta es la base económica. De aquí quizás Bobbio sobre sociedad civil y “sobrestructural”. Y la tesis de que el “instrumento de trabajo” es también la organización -las comillas son de Gramsci. Ha leído el *Imperialismo* [fase superior del capitalismo, de Lenin]. Interpreta el capitalismo monopolista de Estado como agonía de una formación económico-social. Y, muy biológicamente, los consejos son la naciente nueva formación.

[Segundo comentario].

Es un artículo de fundamentación de la política de la LON: - para que la acción política tenga valor histórico, ha de basarse en hechos económicos previos. “Por eso, la construcción de los soviets políticos comunistas tiene por fuerza que suceder

históricamente a un florecimiento y una primera organización de los Consejos de fábrica” (E 79, A, p. 66); -el Consiglio da la prueba y la seguridad psicológica (E 80; A, p. 67); -sigue crítica de la tesis socialdemócrata de que la revolución depende del desarrollo del instrumento de trabajo (E 80; A, pp. 67-68); - el instrumento es el sistema de relaciones de producción, el cual se ha desarrollado (E 81; A, p. 68).

Sigue una delicada equivocación (E 81; A, p. 68) [Desde “Para constituir el Consejo, cada obrero ha tenido..” hasta “...y ha adquirido, por tanto, superior autonomía, y puede disciplinarse a sí mismo”]; -sigue gran acierto sobre el cambio de la figura del técnico (E 81-82; A, pp. 68-69); -luego observa que se ha acabado la independencia de la fábrica, por la concentración y el capital financiero (E 82; A, p. 69). -con eso y la intervención del estado durante la guerra, final del empresario (E 83; A, pp. 69-70) [Desde “El capitán de industria se ha convertido en barón de industria...” hasta “...con esa finalidad, de organismos parasitarios hasta el infinito”]. Imponente descripción profética, desarrollando Lenin.

Aumenta morbosamente el número de los que no producen, superando todos los límites admisibles por la potencialidad del aparato de producción. Se trabaja y no se produce, se trabaja afanosamente y la producción disminuye sin parar... (E.83; A, p.70).

El hecho de que la primera comprobación (real) no haya dado de sí su aparente consecuencia es uno de los grandes problemas del movimiento obrero.

El final es imponente (E 83-84; A, pp.70-71) [Desde “Así se ha desarrollado el instrumento de trabajo, el sistema de las relaciones económicas y sociales...” hasta “...de la gangrena que amenaza con sofocar la sociedad de los hombres, que ya corrompe y disuelve la sociedad de los hombres”].

3. “L’unità proletaria”, LON 28-II- 6-III-1920 [E 96-101] 98). El tema es de los centrales en Gramsci joven o de LON. Su solución no es la de hoy: recoger lo que la burguesía ya no usa.

4. “Per un rinnovamento del Partito Socialista” (LON 8.V.20), [E 116-123, A, pp. 71-77]) contiene la gran profecía sobre revoluciones o reacción y la exigencia del partido cohesionado, etc. Fue informe al consejo nacional del PSI.

5. “Il consiglio di fabbrica”, (LON 5-VI-1920 [E 123-127; A, pp. 77-82]).

[Primer comentario].

Aquí precisa la rotura revolucionaria (“violenta”=) dentro del marco biológico de 14 [“Lo strumento di lavoro”]. El partido y el sindicato son “los agentes directos y responsables de la revolución”, pero no rebasan el Estado burgués (no son el nuevo estado). Mucho comunismo directo. El consejo no es voluntario. Es la clase obrera organizada el instrumento de producción (-> Bobbio). La Internacional “no ya como organización política del proletariado revolucionario, sino como reorganización de la economía mundial y como reorganización de toda la convivencia humana”. En eso culmina su consejo. ¿Y la conquista del poder? Nada (-> Bordiga).

[Segundo comentario].

Tiene dos intereses: el del tema, que se presenta desde el punto de vista de la reordenación mundial de la producción, y el hecho de que en el primer párrafo el marxismo es mucho más que un “canon” y el idealismo es nulo.

6. “La relazione Tasca ed il Congresso camerale di Torino” (LON 5.VI.1920, [E 127-131]) es de gran interés -aunque acaso aburrida para lector común- por varios motivos: influencia soviético-leninista, tema de los consejos y ejemplo de cómo las cosas no habían cristalizado dogmáticamente: Gramsci cita a Hilferding como fuente de Lenin.

Observación: De julio del 20 hay una serie de artículos en los que se reúnen estas temáticas: la naturaleza básica económica de la revolución, los consejos y la naturaleza del partido revolucionario. Son la culminación del comunismo de LON. Hay que recoger los siguientes:

1. “Due rivoluzioni” (LON 3.VII.20 [E 135-140]). Las dos son: la destrucción del aparato estatal burgués y la reconstrucción de la producción.

2. “I gruppi comunisti” (LON 17-VII-1920 [E 140-143; A, pp.93-97]). Teoría del PC frente a la tradición, caracterizada como tradición de la clase obrera en régimen burgués. Los grupos comunistas se salen del carácter sobreestructural burgués del PSI y de los sindicatos. Transformación radical de la forma orgánica del partido. Única frase sobre la conquista del poder por la transformación comunista “los obreros del Partido son [...] en el Estado obrero una vanguardia industrial, del mismo modo que son una vanguardia revolucionaria en el período de la lucha por la instauración del poder proletario [...]”. El nuevo modo de trabajo y producción representa “la culminación de la lucha de clase revolucionaria empezada por la tarea del poder político y

con el control del trabajo y de la producción”.

. El art de Gramsci “I gruppi comunisti” es para Fiori la compleción del leninismo de Gramsci, pocos días antes de publicarse el texto de Zinoviev (II Congreso III I) concidiendo con la política de L’ON (LON 31.VII.1920) (pp.76-77).

La interpretación es más redundante leninista que las de Spriano y Togliatti. Sigue en p. 78. Luego (p. 83), analizando el artículo “Il Partito Comunista”, se va acercando a aquella otra interpretación. Luego sostiene que el abandono de los Consejos es provisional y táctico, por las actuales dificultades objetivas (p. 84). Y termina casi analizando la interpretación (p. 85). Y, sin embargo, hay un hecho importante en favor de la interpretación más rosada: que Gramsci está desde la guerra hablando del tema del Partido -y el nombre no hace en este caso a la cosa.

3. “Il Programma del ‘Ordine Nuovo’ ” (LON 14.VIII-20, 28.VIII.20 [E 146-154, A, pp. 97-105]) es decisivo para leninismo e influencia de De Leon, así como para propaganda en general. Es la clarificación de la polémica con Tasca.

4. “Il Partito Comunista” (LON 4.IX y 9.X.1920 [E 154-163; A, pp.105-115]) es interesante -pese a su pesadez- por la mezcla de confusión y claridad, por la rara admiración por Sorel, etc.

5. “Capacità politica” (A 24.IX.1920 [E 169-172]) muestra un revolucionarismo de minorías.

6. “Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica” (LON diario 14.III.1921 [E 176-186, A, pp. 82-93]). Escrito en 1920, es el informe mandado a la IC en julio del 1920.

Nota *Antología*: [AG: “La asamblea de los secretarios políticos de los comités ejecutivos, forma el comité central de los Consejos, el cual elige, a su vez, de su seno, un comité urbano de estudio...”]. Ese comité de estudio, presidido por Palmiro Togliatti, fue uno de los canales de influencia del grupo de L.O.N. en el movimiento de los consejos de fábrica. El comité fue uno de los firmantes del manifiesto *Por el Congreso de los consejos de fábrica*, publicado por L.O.N. durante las huelgas de abril.

7. “Stato e sovranista” publicado en la revista de Piero Grobetti, “Energie nuove”, en números del 1 y el 28.II.1919, contiene la siguiente importante definición. “La doctrina del materialismo histórico y la organización crítica del saber sobre la

necesidad histórica...” (E 191).

Hasta “del vero” es una afirmación que yo comparto (aunque es parcial: el marxismo es, además de estímulo, programa). Lo que sigue es: por una parte, explicación indirecta del marxismo por la naturaleza de su objeto: éste es ya “práctica”. Por otra, léxico idealista.

8. “Il programma dei commissari di reparto” (LON 8.XI.1919 [E 192-199]). Tiene una “premisas” y unas “declaraciones de principio” antes del “Reglamento general”. En aquellas dos primeras partes hay cosas de interés para la concepción gramsciana en ese momento culminante del otoño de 1919.

9. “L’operaio di fabbrica” (LON 21.II.1920 [E 324-327]) tiene entre otras cosas el interés de las frases iniciales, que pueden contraponerse a otros idealistas anteriores sobre sociedad y estado (E 324).

10. “Un programma di governo” (A 30.V.1920 [E 334]) es un tema básico suyo.

11. Uso de “comunismo crítico” en **“Giolitti al potere” (LON 12.VI.20 [E 338]).**

12. “Discurso agli anarchici” (LON 3-10.IV.20 [E 396-401]) es espléndido, con su propia concepción del anarquismo. El tema sigue en “Che cosa intendiamo per “demagogia” “ (A 29-VIII-20 [E 410-412]) .

13. Primer claro choque con Bordiga a propósito del abstencionismo electoral. **“Volontarismo e...” (LON 4.VII.20 [E 412-414]).**

14. “Nota comunista” (A 16.XII.20 [E 432-434]) sirve para documento consciencia específica de partido. Lo mismo en LON 11-18.XII.20 [E 434-436]).

15. LON 10.I.1920 [E 469-70]. Sobre la dificultad de los textos de LON.

16. LON 20.II.1920 [E 475-476] Sobre obreros católicos.

17. La orientación didáctica en **LON 17.VIII.1920 [E 481-482].**

18. LON 21.VIII.20 [E 483-485] la declaración de Lenin sobre el LON y el PSI.

19. LON 4.IX.1920 [E 485-486] para Partido.

20. LON 11-18.XII.1920 [E 493-494] para Proletkult.

Observaciones:

a) Del período 21-22 cojo sólo un artículo sobre Marx y las cartas a Trotski sobre el futurismo.

b) De LON quincenal tomo "Cap." (I-III-1924). De 2000 P. Tanto los artículos de LON quincenal como los de *Lo Stato operario* y *L'Unità* de 1924-1926 tienen, sin embargo, el gran interés de ver la lucha política instrumental de Gramsci. Si se tienen en cuenta que es el "período...", puede pensarse en una fase de gran utilidad -a su manera- de Gramsci.

Anexo V: Esquema de la conferencia: “Conmemoración de Gramsci en el XL aniversario de su muerte”

El 4 de mayo de 1977, en un ciclo de conferencias organizado por un comité de estudiantes con motivo del 40º aniversario del fallecimiento de Antonio Gramsci, en el que también intervinieron Francisco Fernández Buey y Antoni Doménech, Sacristán impartió una conferencia en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona con este título. El siguiente esquema, con fichas anexas, es el guión de su intervención. No he podido hallar ninguna grabación de su intervención a pesar de que, según informaciones de asistentes, hubo grabación de sus palabras.

Con ocasión de estas jornadas, fue entrevistado por Félix Manito y Miquel Subirana para *Diario de Barcelona* (10/V/1977). La conversación se publicó con el título “Gramsci es un clásico, no es una moda” (véase anexo VI).

1.1 Lo que me apetece hacer es una conmemoración de Gramsci, que Gramsci no sea pantalla en este aniversario de su muerte. Lo merece

1.1.1. Barcelona es sitio adecuado para la conmemoración.

1.1.1.1. Radio Barcelona¹⁰⁵.

1.1.1.2. Cesare Colombo

1.2. Muchos recuerdos funerarios, ciertamente. No desconectados del tema. La inclinación a la elegía no es extraña en el caso de Gramsci.

1.2.1. Infancia

1.2.2. Sufrimiento en la cárcel: visto por el mismo Gramsci

2.1. Selección de un hilo continuo para reflexionar “conmemorativamente”, esto es, de un modo breve, pero globalizador

2.1.1. Y por consejo de Gramsci mismo

2.2. Varios hilos continuos importantes:

2.2.1. La práctica y la teoría

2.2.2. Los intelectuales

2.2.3. La organización de la clase obrera

2.2.3.1. Consejos

2.2.3.2. Partido político

2.2.4. El análisis de la cultura.

2.3. Mostrar el enlace entre ellos.

2.4. Y como otro hilo los resume todos: el orden y el

¹⁰⁵ En “La formación del marxismo de Gramsci” Sacristán recordaba que Radio Barcelona había dado cuenta de la muerte de Gramsci, seis días después de haber cumplido condena “bajo el primero de los fascismos europeos”.

tiempo. O el orden, el tiempo y la revolución en occidente.

2.4.1. Lo tomo también porque permite considerar el pensamiento político de Gramsci (y parte de su práctica) muy vinculado hacia su filosofía básica, por un lado, y hacia su vida, por otro.

2.4.1.1. Lástima grande que Gramsci no haya escrito su *Poesía y verdad*¹⁰⁶.

2.4.2.2. Paggi (1967) y Gerratana (1975) sobre este punto: filosofía o teoría y política.

2.4.2.3. El mismo Gramsci lo ha dicho

2.4.2.3.1. El filósofo y el político

2.4.2.3.2. Insinuación.

3.1. El concepto gramsciano de revolución es instauración de un orden nuevo.

3.1.1. Recurrencia de la expresión, nombre de periódico y de revista.

3.1.2. "Tre principi, tre ordini"

3.1.2.1. Situación del artículo:11/2/1917. LCF.

3.1.2.2. Planteamiento (págs.17/18) [No leer <durante la conferencia>]

3.1.2.3. Dos órdenes capitalistas (págs. 19/20) [No leer]

3.1.2.4. Situación en Italia (pág. 22) [No leer]

3.1.2.5. El orden y el tiempo (pág. 22) [leer: los reformistas]

3.2. Teniendo presente la formación filosófica de Gramsci, se puede pensar que ella sea la causa de esa importancia de la idea de orden.

3.2.1. Porque se ha formado en un

3.2.1.1. Idealismo historicista (Croce)

3.2.1.2. Con punta luego biologista-organicista (Bergson).

3.3. De todos modos, más explicativa es la fase político-social durante la cual la cual ha cristalizado el pensamiento revolucionario de Gramsci.

3.3.1. Con implicación personal: los sufrimientos de infancia y juventud.

3.4. El mundo capitalista es así vivido como un imperio del mal describible como caos, desorden.

3.4.1. La guerra del 1914 para acabarlo de arreglar

3.4.1.1. El 13 o el 14 ingresó en el PSI.

3.5. El socialismo es el orden en sí: págs. 22/23 [leer]

4.1. Está claro que detrás de las concepciones del joven Gramsci no hay en primer plano filosofía de la tradición marxista

¹⁰⁶ Sobre la goethiana *Poesía y verdad*, véase anexo XX.

de la II Internacional.

4.1.1. Sino incluso idealismo¹⁰⁷, que es como interpreta a Marx.

4.1.2. Lo que le va a ahorrar siempre estropearse con el Diamat futuro (Lubomir Sochor)

4.1.3. El Gramsci pantalla ha protagonizado discusiones sobre esto de su formación. Paggi despojó la redacción cultural del GP.

4.2. En ese mismo artículo Paggi ha visto en la contradicción inicial de Gramsci una razón de la importancia de la resolución política de su pensamiento.

4.2.1. Por lo demás, el mismo Gramsci lo había visto: las “incrustaciones positivistas” en Marx.

5.1. Entre la evidencia del caos, la revolución de Octubre (contra el canon histórico del Capital) y, tal vez, la juventud, el concepto organicista de orden, con su expansiva totalidad, y el bergsoniano o idealista de tiempo se imponen en su concepto de revolución.

5.1.1. Los consejos: son la concreción del *orden* nuevo en el seno del viejo orden relativo o absoluto desorden capitalista, y la simultaneidad de dos tiempos.

5.2. En aquel momento el marxismo, el Histamat, es conservador: Serrati

5.3. Consiguientemente, Gramsci se reafirma en su idealismo;

5.3.1. La revolución contra *El Capital*

5.3.2. La historia.

5.3.3. En ese cuadro, nada de “número del movimiento”, sino duración instantánea distinguida de otra por su cualidad.

6.1. Contraste con unos años más adelante, ya en la cárcel.

6.1.1. El factor tiempo

6.1.2. Previsión de tiempos largos, constituyente, etc.

6.1.2.1. Aunque no es nunca “vía parlamentaria”

6.2. El sentido autocrítico es indudable. Autocrítica, sin embargo, la había habido antes de la cárcel y de la victoria del fascismo, ya desde su época de Viena (1924).

6.1.1. Sobre el partido (la coacción) y los consejos (el orden).

6.3. Pero ahora el juicio autocrítico es algo más general, un tono, además de un pensamiento teórico, y engloba a la vez la vida personal

¹⁰⁷ Sobre las acepciones de este término por Sacristán, véase al anexo XXI.

6.3.1. Final, incluso, del optimismo de la voluntad: pág. 339. Leer “Poesía y verdad”.

6.3.1.1. Aunque no el político.

6.3.2. Mientras que en la autocrítica de Viena había escrito “Contra el pesimismo”

6.3.2.1. Artículo que, por cierto, impide tomar a Gramsci como pantalla para la renuncia a la III Internacional.

6.4. La declaración más categórica sobre el tiempo es autobiográfica y es filosófica a la vez: Págs. 341/342 [leer]

6.5. Ese es el fondo biográfico sobre el que entender al Gramsci maduro.

7.1. Este último Gramsci es ante todo, como generalmente se admite, un analista de la derrota de la revolución proletaria en Occidente, y teorizador de su recuperación.

7.1.1. Autocrítica y crítica retrospectiva sobre Occidente. Aunque quizá:

7.1.2. Desesperación con el VI Congreso (1928)

7.2. Base que encuentra en el análisis: la complejidad del *orden* social de Occidente, con su consolidación de estratos históricos (-> Tiempo).

7.2.1. Éste es el punto de arranque de la reordenación de su pensamiento.

7.3. Guerra de movimiento y guerra de posiciones.

7.3.1. Cómo vivieron sus camaradas la idea de Gramsci. Testimonio de Garuglieri

7.3.2. Estudio de un paso clásico

7.3.3. No ignorar precedentes [¿saltar?]

7.3.3.1. Trotski

7.3.3.2. Lenin

7.3.3.2.1. En general

7.3.3.2.2. Incluso la comparación militar

7.4. La hegemonía, campo clave de la guerra de posiciones:

7.4.1. Comparar con los precedentes, Lukács-Korsch¹⁰⁸: [¿saltar?]

7.5. Peculiar de Gramsci es el hacer de eso una estrategia completa

7.5.1. Con aspecto también ofensivo (y justificador de Stalin): pág. 292 [No leer]

7.5.2. Muy general: los órdenes y los tiempos.

7.5.2.1. Es curioso que se puede entender como una complementación por inversión de una idea de Marx, la de la base propia.

¹⁰⁸ Sobre Karl Korsch, véase el anexo XXII.

8.1. Muy a menudo, de todos modos, el aspecto ofensivo de sus tesis finales parece sumergido por la desesperación.

8.1.1. Ya hemos mencionado su reacción al VI IC

8.1.2. Alguna alusión a R.

8.1.3. Lo mismo en el plano más personal.

8.1.3.1. Sicco Polenton

8.1.3.2. E incluso generalización

8.1.3.3. Su indecisión finalísima.

8.1.3.4. La última impresión de Sraffa¹⁰⁹ a Spriano.

8.2 Pero pese a reconocimiento autocrítico de la derrota histórica de la III Internacional, del error de las previsiones y de la deficiencia o incumplimiento del esquema explicativo de la revolución,

8.3. No hay, frente a la evolución socialdemócrata, abandono de fines ni desnaturalización del movimiento.

8.4. Tal vez, incluso, ni siquiera pesimismo social: págs. 502-503.

¹⁰⁹ De Sraffa, escribía Sacristán en una nota de traductor de su *Antología*: “Piero Sraffa, economista, compañero y amigo de juventud de Gramsci, uno de sus contactos principales, junto con Tatiana Schucht, durante el período de la cárcel. Sraffa fue el que informó a Togliatti de la existencia de los *Cuadernos de la cárcel*, de Gramsci, y el que, siguiendo las instrucciones de Togliatti, se ocupó de poner esos textos a salvo en Moscú. Profesor de Cambridge. Ha dedicado la mayor parte de su vida académica a la edición de las obras de David Ricardo... Sraffa se ha jubilado recientemente y ha publicado estudios económicos propios. Goza de gran autoridad científica”.

ANEXO VI: ENTREVISTA CON DIARIO DE BARCELONA.

En mayo de 1977, un comité de estudiantes de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona organizó un ciclo de conferencias sobre la actualidad del pensamiento político de Gramsci. En él intervinieron Francisco Fernández Buey, Joaquim Lleixa, Josep Fontana, Antoni Domènech y Sacristán. El título de su conferencia fue “Conmemoración de Gramsci en el XL aniversario de su muerte”, cuyo esquema se ha dado en el anexo V..

Con ocasión de estas jornadas, fue entrevistado el 10 de mayo de 1977 por Félix Manito y Miquel Subirana para *Diario de Barcelona*. La conversación se publicó con el título “Gramsci es un clásico, no es una moda”.

Sacristán había presentado en 1958 la obra del pensador y revolucionario italiano en la entrada “Filosofía”, publicada en el suplemento de 1957-58 de la Enciclopedia Espasa aparecido en 1961 (*Papeles de filosofía, op.cit.*, pp. 90-219). A este trabajo habría que sumar “La formación del marxismo de Gramsci” (1967) (*Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, pp.62-84), la voz del *Diccionario de Filosofía*, ed. por D.Runes, “Gramsci, Antonio” (1969) (*Papeles de filosofía, op.cit.*, pp.414-416), su *Antología* (México: Siglo XXI, 1970) y el que fuera uno de sus últimos escritos: “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel” (mayo de 1985), presentación de la traducción castellana de M. Candel de: Antonio Gramsci. *Introducción al estudio de la filosofía*. Barcelona: Crítica, 1985 (presentación que fue reimpressa en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, ob. cit, pp. 184-206). Después del fallecimiento de Sacristán, Albert Domingo Curto ha transcrito, editado y presentado la introducción interrumpida de su *Antología* con el título *El Orden y el Tiempo*. Madrid: Trotta, 1998.

En la voz “Gramsci, Antonio”, trazaba Sacristán esta breve presentación del autor de los *Cuadernos*:

(1891-1937). Político y filósofo italiano, fundador del PCI. Estudió lingüística y Filología (sobre todo Glotología) en la Universidad de Turín, sin llegar a terminar la carrera por su dedicación a la política. Colaborador en los periódicos socialistas *Il Grido del Popolo* y *Avanti*. Fundador de la revista *L'Ordine Nuovo*, en la que se manifiesta la orientación comunista (leninista) de su pensamiento y el de otros conocidos políticos italianos (Palmiro Togliatti). Tras la fundación del PCI, delegado italiano en la III Internacional (Comintern), luego secretario general del PCI. Encarcelado en 1926, muere el 27 de abril de 1937, a los seis días de haber cumplido la condena que el fiscal había motivado con la frase “Durante veinte años tenemos que impedir que funcione este cerebro”. La obra de Gramsci consta de artículos periodísticos anteriores a su encarcelamiento y de una treintena de cuadernos de notas escritos en la cárcel (“Quaderni del carcere”). Las cartas escritas por Gramsci desde la cárcel fueron consideradas por Benedetto Croce como una nueva pieza de la literatura italiana.

En el último de sus trabajos sobre Gramsci -"El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel"-, Sacristán daba el siguiente apunte sobre los *Quaderni*:

El proceso de Gramsci, que terminó con una condena a 20 años, 4 meses y 5 días de presidio, estaba destinado a destruir al hombre, como redondamente lo dijo el fiscal, Michele Isgrò "Hemos de impedir funcionar a este cerebro durante veinte años". Por eso los *Cuadernos de la cárcel* no valen sólo por su contenido (con ser éste muy valioso), ni tampoco sólo por su contenido y por su hermosa lengua, serena y precisa: valen también como símbolos de la resistencia de un "cerebro" excepcional a la opresión, el aislamiento y la muerte que procuraban día tras día sus torturadores. El mismo médico de la cárcel de Turi llegó a decir a Gramsci, con franqueza fácilmente valerosa, que su misión como médico fascista no era mantenerle en vida. El que en condiciones que causaron pronto un estado patológico agudo Gramsci escribiera una obra no sólo llamada a influir en generaciones de socialistas, sino también, y ante todo, rica en bondades intrínsecas, es una hazaña inverosímil, y los *Cuadernos* son un monumento a esa gesta.

*

VOLITIVO Y APASIONADO. La actividad política e intelectual de Antonio Gramsci es suficientemente conocida y centra la atención a la hora de realizar su biografía. ¿Cómo era Gramsci al margen de estas actividades, cómo caracterizaría su personalidad?

Era bajito, contrahecho por un accidente sufrido en la infancia. Durante un traslado, ya preso, le presentaron a un anarquista, y este se negó a admitir que aquel hombre tan pequeño pudiera ser Gramsci.

De joven era muy volitivo y apasionado. La cárcel y el sufrimiento físico lo neurotizaron mucho, como a cualquiera en sus circunstancias, o acaso un poco más que a otros. Al final de su vida el sufrimiento se le adormeció en melancolía, y volvió a ser capaz de escribir cuentos, por ejemplo, y, en general, de dirigirse a los niños.

Cuáles fueron los principales elementos que intervinieron en la formación política de Gramsci?

Primero la experiencia del mal social. Luego la del movimiento obrero organizado, ya en Cerdeña, y, desde luego, en Turín. Luego la revolución rusa y la derrota de la revolución en Occidente. Y sólo en último lugar lo aprendido en la lectura de los clásicos de la tradición emancipatoria, en especial los marxistas.

LA REVOLUCION EN OCCIDENTE. Desde 1921, momento en el que, como diputado comunista y como dirigente del partido, Gramsci se entrega plenamente al combate contra el fascismo mussoliniano hasta su muerte en 1937, después de 11 años de encarcelamiento, todo ese tiempo se caracteriza por una activa reflexión teórica que se plasma en los "Cuadernos de la cárcel" y en las "Cartas", escritas desde las sucesivas prisiones por las que pasó. En síntesis, ¿cuáles son las ideas y aportaciones de esta reflexión teórica?

Bueno, yo no veo que en 1924 Gramsci tuviera ya en claro que el enemigo principal e inmediato fuera el fascismo. Creo que por esa fecha, aunque ya había comprendido que la revolución no estaba al alcance de la mano, seguía pensando en el fascismo como en cosa pasajera y no muy diferente de otras formas de dominación capitalista. No me parece que Gramsci haya podido rectificar ese eufórico error de la III Internacional antes de su prisión. En cambio, sí que lo tenía corregido en 1928, cuando el VI Congreso de la Internacional exacerbó ese error hasta lo catastrófico. Ese es el momento en que cuaja, en mi opinión, su mayor aportación: la explicación de la dificultad de la revolución en Occidente. El hecho mismo ya lo habían visto otros, principalmente Trotski y Lenin. Pero Gramsci coloca ese hecho en el centro de su reflexión, y descubre en él la vital complejidad del estado por así decirlo occidental, o sea, del estado capitalista que vive ya sobre base propiamente capitalista, arraigado en una sociedad que no tiene ya con él más contradicciones que las orgánicas a ese modo de producción. Dejémoslo en eso: me parece mejor subrayar ese punto central que recitar una lista de méritos de Gramsci sin que nos podamos detener ante ninguno de ellos.

¿Qué papel jugó Gramsci en el movimiento comunista internacional?

Antes de su detención, Gramsci ha hecho unas cuantas cosas de importancia internacional: ayudar decisivamente a imponer la política del Ejecutivo de la Internacional en el Partido Comunista de Italia: luego, enfrentarse al naciente estilo estalinista (esto fugazmente, en vísperas de su detención, reclamando que la mayoría del ejecutivo ruso no aplastara a la minoría derrotada, señaladamente a Trotski). Digo que se opuso al estilo estalinista, porque Gramsci no se opuso al contenido de la política de Stalin. La defendió, aunque es verdad que idealizándola, en sus escritos de la cárcel.

Ya en la cárcel, Gramsci fue objeto de actividad internacional del movimiento comunista y democrático en

general. Por cierto que Barcelona -y aún más precisamente: Radio Barcelona (1) bajo el poder popular durante la guerra civil- se puede citar honrosamente a este propósito.

MODA GRAMSCI. En los dos últimos años, particularmente fuera de Italia, se ha hablado y escrito mucho acerca de la actualidad de Antonio Gramsci: sobre todo se asiste a un considerable aumento del interés por su pensamiento político. En su opinión, ¿qué factores explican este gran interés?

Veo el hecho, y me ha sorprendido. Cuando en 1958 publiqué la primera exposición que se ha hecho aquí del pensamiento de Gramsci, sólo se fijaron en ella, por lo que he podido saber, los presos comunistas de la cárcel de Burgos. Y eso estaba en uno de los libros-máquina más presentes en las bibliotecas españolas. En cambio, estas dos semanas pasadas el ciclo sobre Gramsci en la Facultad de Geografía e Historia contaba con un auditorio digno de la lectura de un buen poema: por la cantidad y vitalidad.

Ahora que, por lo que hace a las causas, creo que es imposible contestar con una sola explicación. Cada uno es cada uno. Los comunistas italianos han tenido casi siempre muy presente a Gramsci, quizá porque contar con un clásico de esa fecundidad en la tradición más directa de uno es una cosa que da consistencia, identidad. En otros casos la adhesión a Gramsci es adhesión a sus proposiciones, o a algunas de ellas. En otros, por último, no tanto a proposiciones sueltas cuando a la actitud y a los fines de Gramsci, sin olvidar los personales: en suma, a lo que más bien desafortunadamente se suele llamar "el método".

¿No cree que existe el peligro de caer paradójicamente en una dogmatización de su teoría, dogmatización que él mismo combatió en una línea verdaderamente renovadora?

Desde luego que sí. Y sería una lástima, porque Gramsci es de los autores que menos se merecen eso. Por de pronto, teoría sólo se puede decir a sus pensamientos en un sentido muy vago, casi etimológico, en el sentido de visión. Y luego porque toda su obra, la hecha y la actuada, su método, como se dice, es apertura, disponibilidad a la experiencia en función de los fines. Gramsci ha sido, con interesante paradoja, un característico "filósofo de la práctica" y, al mismo tiempo, el clásico marxista más capaz de contemplación. Contemplación del mundo exterior y del interior.

A finales del año pasado en Francia circulaban fotografías de Antonio Gramsci con el siguiente pie: "Antonio Gramsci el Lenin de Occidente". Este y muchos más reclamos publicitarios

pueden calificarse como el momento álgido de la "moda" Gramsci. ¿Hasta qué punto podemos decir que en España ha empezado a pasar lo mismo?

No sé hasta qué punto, pero también a mi me parece eso. Y lo lamento.

GRAMSCI Y EL EUROCOMUNISMO. Últimamente, a la hora de buscar las fuentes de lo que se ha denominado eurocomunismo (2) se ha acudido al pensamiento gramsciano. ¿Considera válido este presupuesto?

Vaya, ya empezamos, que diría el Forges. En primer lugar, la palabra "eurocomunismo" no rebasa el grado de precisión del lenguaje publicitario, así que no me es posible usarla. Y, en segundo lugar, Gramsci es un clásico, o sea, un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre. Y por todos. Ya a propósito de las preguntas anteriores ha salido este asunto, aunque haya sido de refilón. Nadie tiene derecho a meterse un clásico en el depósito del coche, como si fuera el tigre del anuncio. Dicho sea de paso, a los comunistas italianos no se les puede reprochar nada en este punto: ellos han sido los primeros en decir que Gramsci no es propiedad privada suya.

Lo esencial es eso. Pero, de todas maneras, porque no parezca que escamoteo nada, añado: en la obra de Gramsci hay, desde luego, un valioso esfuerzo por fundar el pensamiento y la práctica emancipatorios en la realidad del capitalismo pleno, del capitalismo con base propia. Pero, suponiendo que la palabra "eurocomunista" quiera decir algo preciso y que ese algo sea afirmación de una vía parlamentaria hasta otra sociedad y recusación del concepto de dictadura del proletariado, se puede indicar que Gramsci no ha creído nunca que la superación de la sociedad capitalista se pudiera conseguir por vía no revolucionaria ni, en particular, por vía parlamentaria: para él, todo lo que llamaba guerra de posiciones era preparación de una fase inevitable de asalto (inevitable para que haya revolución social, la cual por su parte, ha sido perfectamente evitable hasta el momento). Tampoco ha pensado que fuera evitable el régimen de liquidación coactiva de la propiedad burguesa al que la tradición marxista llama dictadura del proletariado. Lo que no quiere decir, naturalmente, que identificara ese régimen con las formas y la práctica gubernamentales de un estado determinado (3).

Notas:

1) Sacristán recordaba, en el trigésimo aniversario de la muerte de Gramsci, que fue Radio Barcelona donde se dio noticia de su fallecimiento en plena guerra civil española:

Hace 30 años daba Radio Barcelona la noticia de la muerte de Antonio Gramsci el día 27 de abril de 1937, a los 46 años de edad y a los seis días de haber cumplido condena bajo el primero de los fascismos europeos. La obra de Gramsci es el origen del interesante marxismo italiano contemporáneo, y sigue presente en él incluso cuando éste se hace crítico y polémico respecto de su verdadero fundador. Gramsci es un clásico marxista de los mejor leídos, de los menos embalsamados" (*Sobre Marx y marxismo, op. cit, p. 62*).

2) El eurocomunismo fue una política, una "línea estratégica", defendida por algunos partidos comunistas de Europa Occidental (PCF, PCI, PCE) y de otras zonas del mundo (PC de Japón o el PC de México) en la década de los setenta. En síntesis, en apretada y discutible síntesis, se defendía la posibilidad de una transformación socialista de las sociedades capitalistas en el marco de las democracias representativas, sin rupturas ni cambios radicales, pero, a diferencia de la socialdemocracia de la época, sin renunciar a la finalidad socialista. En "A propósito del 'Eurocomunismo'" (1977) (*Intervenciones políticas, op. cit, pp. 196-207*), puede verse el punto de vista de Sacristán sobre esta orientación política.

3) Sobre este concepto, puede verse una interesante discusión en el coloquio de una mesa redonda sobre el estalinismo celebrada en Barcelona en 1978, en el que participaron Manuel Vázquez Montalbán y el propio Sacristán (Grabaciones Fondo Sacristán, reserva de la Biblioteca Central de la UB, transcrita en M. Sacristán, *Seis conferencias, op. cit*).

Para Sacristán, el estalinismo no fue una dictadura del proletariado sino una tiranía *sobre* la clase obrera y la ciudadanía popular ejercida desde el poder del estado.

ANEXO VII. VIAS COMPLEMENTARIAS. MATICES DE UN HISTORIADOR RIGUROSO.

La siguiente carta del historiador Jordi Torrent está fechada en octubre de 2007. Amplía y complementa, desde otra perspectiva no contradictoria, la mirada sobre la introducción del pensamiento de Gramsci en Catalunya.

(...) En aquella època -primera dècada dels seixanta, insisteixo: la cronologia és significativa- llegiem cada mes la revista *Nuestro Cine*, els col.laboradors de la qual hi feien textos molt marcats pel marxisme (variant italiana més que no pas francesa). A les pàgines d'aquesta publicació, abans del 65, va ser permament la presència de crítiques i textos sobre pelis i directors italians, molt especialment de Visconti i Passolini, i és per aquí per on comencem a trobar Gramsci, perquè a "La terra trema", a "Senso", a "Rocco", a "Mamma Roma, a..., etc. no resulta gens difícil rastrejar-hi l'ombra del pensador sard. Rastres i indicis que fins i tot podem trobar en Antonioni: a "L'ecclise" (1962), per ex., l'intel.lectual burgés interpretat per Paco Rabal llegeix Gramsci. I, naturalment, els crítics de la revista tenen en compte el programa cultural gramscià, tracten de reflectir-lo -mai explícitament, és clar- en les seves ressenyes crítiques i el citen com a referent sense donar-ne massa detalls. De fet, l'orientació general del conjunt de textos de *Nuestro Cine* vol situar-se -entremig de les múltiples dificultats derivades de la censura- en l'estel.la de la revista italiana coetània "Cinema Nuovo", dirigida pel gramscià/lukacià Guido Aristarco, de qui l'any 1968 Lumen editarà la traducció del seu important "Storia delle teoriche del film", sortit abans a Itàlia (1960), i que era el llibre de capçalera de la gent que escrivia a "Nuestro Cine". En aquest llibre, Gramsci hi és citat amb notòria freqüència i, de fet, el llibre sencer no perd mai de vista el programa sòcio-cultural sorgit dels "quaderni".

Es molt dubtós que aquests primers vesllums mereixin ser qualificats de "coneixement" (..). Però tampoc em semblaria inexacte del tot -per bé que més equitatiu- afirmar que aquests episodis de tampteig van anar constituint un sediment per a ulteriors exploracions. Sediment necessari, val a dir, fins i tot en allò que pogués tenir de pura emocionalitat, com tantes vegades succeeix amb els descobriments político-culturals que fas de jove, tot malvivint sota tirania política. (Els joves grecs, sota la de Metaxas, llegien emocionats, i a mena de rite de pas, l'"Oració fúnebre de Pericles", prohibida pel règim). En qualsevol cas, aquests vesllums van preparar-nos per obrir orella i ulls davant el nom escoltat i escrit de Gramsci. Es a la segona meitat dels seixanta quan s'estendran procediments d'accés i

coneixement menys perifèrics en relació a la seva obra i pensament. No vam tenir la fortuna de “conèixer” les anàlisis i reflexions de Sacristán fins molt més tard, ja entrats en una certa maduresa. Però quan ens va arribar l’esforç sistematitzador de l’“Antología” (comprada de matute abans de rebre el “nihil obstat”), ja portàvem alguna idea més que aproximativa sobre el pensament gramscian. Recordo, al respecte, les bones observacions que sobre Gramsci feia A. Sánchez Vázquez en un llibre immerecidament oblidat: *Filosofía de la praxis* (1967)

Anexo VIII. Sobre Bujarin.

El texto más largo de Sacristán sobre el revolucionario soviético es “Sobre el comunismo de Bujárin”, *Sobre Marx y marxismo, op. cit*, pp.263-275, su presentación de la biografía de A. G. Löwy por el traducida para Grijalbo, colección “Teoría y realidad”.

En la.“La formación del marxismo en Gramsci” (Ibidem, p. 69, n. 6), señalaba Sacristán:

La pugna contra el mecanicismo en el pensamiento socialista es una constante de la actividad intelectual de Gramsci: cuando la socialdemocracia deje de ser la principal fuente de deformación economicista de Marx, Gramsci, ya en la cárcel, no dejará de escribir contra el mecanicismo, en el seno mismo de la III Internacional, particularmente contra Bujárin.

Al comentar la distinción entre ciencia de la ciencia y filosofía de la ciencia en las clases de Metodología de las ciencias sociales del curso 1983-1984, Sacristán se refería a Bujárin en los términos siguientes:

La expresión “ciencia de la ciencia” tiene un poco de historia [...] porque nace en conexión con el primer encuentro importante de filósofos de la ciencia occidentales y marxistas en el congreso internacional de la historia de la ciencia de Londres en 1931. Eso era un poco antes de las grandes purgas rusas, y aquí aparecieron por última vez intelectuales importantes de la revolución rusa que luego sucumbieron a las purgas, muy señaladamente Bujárin, que era un personaje quizá de los más finos intelectualmente del equipo bolchevique. Luego fue asesinado en 1938.

Por otra parte, proseguía, Bujárin tenía importancia en la historia de las ideas económicas, había sido seguramente el viejo bolchevique que hubiera merecido una lectura más atenta en una facultad de Economía.

Lo que pasa es que es uno de esos personajes malditos en la historia, porque de las tres grandes figuras sucesoras de Lenin, las otras dos han tenido su partido, sus fieles, sus continuadores, que han defendido su fama. Trotsky y Stalin han tenido cada uno sus seguidores y autores que han escrito sobre ellos. En cambio, Bujárin sucumbió sin dejar seguidores ni escuela y, consiguientemente, es el más enterrado de todos aquellos personajes del año 1917, el más olvidado. Pero era también el más culto y a él correspondía la presidencia de la delegación soviética de este congreso de historia de la ciencia en Londres, en el 31, y, allí, él y otros soviéticos, pero principalmente él, pronunciaron un discurso que causó enorme impacto en Occidente...

Igualmente, en un paso de la conferencia de 1985 “Sobre Lukács” (M. Sacristán, *Seis conferencias, ed cit*) en torno la línea política defendida por Bujárin en la revolución china y a propósito de la importancia revolucionaria de las sociedades del Tercer Mundo y la consideración de este fenómeno por parte de Lukács, se expresaba Sacristán en los términos siguientes:

(...) porque fíjate que la revolución china ha sido para la gente de la III Internacional el gran descubrimiento de las potencialidades revolucionarias del Tercer Mundo. Descubrimiento muy siniestro porque Stalin ahí impuso una línea política horrible. Por cierto que la de Bujárin era mucho mejor en aquellos momentos, en contra de todos los tópicos sobre él. Bujárin veía claramente una línea de revolución con campesinado y Stalin, por no sé qué razón, pero quizás por un dogmatismo tonto, no creía en eso. Desde la revolución china Lukács y la gente de la III Internacional tienen muy clara conciencia de la capacidad revolucionaria del Tercer Mundo.

Anexo IX. Del zdhanovismo.

Algunas breves aproximaciones de Sacristán a esta noción:

1. Anquilosamiento del pensamiento (1958):

En los primeros años del período aquí estudiado, esa “intensa tentación” [la tentación filosófica de anticiparse a los desarrollos científicos] arrastró en gran medida a los filósofos soviéticos, que sostuvieron rígidamente generalizaciones precipitadas de las ciencias, recusando como idealistas cualesquiera otras interpretaciones del cuadro científico contemporáneo. La intervención de Zdanov en el año 1947 en la discusión de problemas suscitados por la historia de la filosofía agudizó dificultades del pensamiento filosófico soviético, poniéndolo ante el peligro de un anquilosamiento grave... Pero por grave que haya sido la importancia político-cultural de ese congreso, en el terreno filosófico apenas afecta más que a la filosofía rusa y al marxismo francés. Precisamente durante los años de “enquistamiento” se efectúa en otros países un notable y creador desarrollo del marxismo.

2. Como filosofía del arte (1965)

La situación actual del problema de la estética y la poética está aún muy lejos de esa futura claridad desideologizada. Por una parte, los esteticistas pretenden frecuentemente deducir de modo unívoco poéticas a partir de la estética o teoría del arte. Este es propiamente el caso de las filosofías del arte de Zdanov o de Lukács. Se parte de que el arte es un reflejo sobreestructural de la realidad humana y se pretende deducir de ello una poética, con orillas o sin orillas, es decir, uno o cien modos estilísticos privilegiados de producir ese reflejo que previamente se ha declarado consubstancial a *todo* arte. Como queda dicho, eso es metodológicamente incorrecto.

3. Con ocasión de un comentario sobre la poesía de Brossa: una conclusión (1969)

La interpretación de Cabral es complicada, y seguramente clave de una gran esperanza del crítico en aquella época: Brossa, está diciendo Cabral, participa en la conquista de lo real y humano, que es lo que buscan (mal) los “realistas de la forma”. Brossa no es ya formalista, ni surrealista, sino que ya está apresando la realidad. *Ergo*: no hace falta someterse a Zdanov para conseguir lo que hay que conseguir. La interpretación, además de útil, es hasta conmovedora si se piensa que está escrita durante el duro choque de clases de la Barcelona de 1951. (También es amarga, si se piensa en el

posterior destino del crítico).

4. Una vaciedad repetida (1978):

El último Stalin -esto es, la política cultural zdanovista- había roto con la muy hegeliana tradición de Lenin maduro -el de los *Cuadernos filosóficos*- pronunciando una condena explícita de Hegel e insistiendo en la vaciedad -heredada del peor Lenin filosofante, el de *Materialismo y empiriocriticismo*- de que la historia de la filosofía se reduce a la “lucha entre el materialismo y el idealismo”.

5. Contra la pretensión pontifical rusa (1970)

“Gramsci se ha convertido en una pantalla, en el falso objetivo al que se dirigían todas las batallas políticas [de la Italia contemporánea]; y en él se ha pretendido encontrar -y se ha encontrado con un poco de buena voluntad- todo, desde la justificación del zdanovismo hasta el diálogo con los católicos”. Estas palabras de B. Anglani tienen una validez temporalmente limitada: describen con justa protesta un período que se podría fechar sólo a partir de 1956, cuando la maduración crítica del movimiento comunista destruyó los últimos cimientos de la pretensión pontifical rusa y del ruso como latín de la sacra doctrina stalinista. La anterior situación eclesiástica del pensamiento comunista no permitía psicológicamente ni siquiera la utilización improvisada de la obra de Gramsci. Tal vez por eso las intervenciones de filósofos rusos -escasas a pesar de todo- en la discusión sobre Gramsci posterior a 1956 presentan frecuentemente un tono de cansancio ideológico o de colérica revancha que quizás enseñe más sobre la situación cultural de la URSS que sobre Gramsci mismo.

6. Estancamiento de la cultura superior socialista (1963)

Los problemas generales a que antes me refería como marco de las dificultades de la organización de intelectuales son de dos tipos:

1'. Los problemas planteados por la situación del movimiento comunista mundial, al aspecto teórico de los cuales son especialmente sensibles los intelectuales. Estos problemas son principalmente:

1. El problema de la concepción de la dictadura del proletariado, con toda la temática de la vía pacífica al socialismo.

2. El problema de la articulación correcta de la estrategia de la coexistencia pacífica con las tácticas de alcance nacional de los diversos partidos comunistas. En este punto se encuadra el problema planteado por la posición del partido chino.

3. El problema de la superación del estancamiento de la cultura superior socialista durante los últimos 30 años. Los principales de estos problemas son:

a) La necesaria reconstrucción marxista de las ramas de la ciencia largo tiempo ignoradas por la cultura socialista por culpa del zhdanovismo.

b) La necesaria reconstrucción del pensamiento comunista sobre las relaciones entre la base y la superestructura, tema gravemente deteriorado por el zhdanovismo y aún hoy en día en la URSS, como prueban las simplistas posiciones oficiales del PCUS tal como han sido expresadas por los camaradas Jruschov e Ilichev a propósito del arte y la literatura.

c) La revitalización del pensamiento marxista general, o sea, de la filosofía marxista, cuyas formulaciones soviéticas (al menos las que nos llegan) siguen siendo hoy repeticiones relativamente esquemáticas y empobrecidas de *Materialismo y Empiriocriticismo*, en un mundo científico considerablemente cambiado. También estos problemas pueden caracterizarse en parte como problemas dimanantes del crecimiento del movimiento comunista mundial, y ello tanto por el crecimiento cuantitativo y geográfico, que plantea los problemas de alcance estratégico y de teoría política -como los de la coexistencia pacífica y la concepción de la dictadura del proletariado-, cuanto por el desarrollo cualitativo del socialismo en la URSS y en las democracias populares. Es, en efecto, claro, que una cultura superior poco desarrollada, empobrecida y a veces hasta paralizada por el zhdanovismo no suponía un freno para el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad socialista cuando éstas eran elementales y tenían que concentrarse sobre decisiones económico-sociales muy simples y básicas como “electrificación”, “prioridad de la industria pesada” (sin necesidad de afinar mucho cuantitativamente los efectos intersectoriales de esa prioridad), o “alfabetización del pueblo” y “enseñanza primaria para todos”. Pero hoy en día, con la gran victoria del socialismo que supone el haber superado esa fase de las decisiones simples y elementales, es también claro que esa cultura superior científica y técnica reducida a los esquematismos de los manuales soviéticos que nos llegan, es un freno para el desarrollo de las fuerzas productivas del socialismo en la URSS y las democracias populares y un freno para la capacidad de penetración del marxismo-leninismo en los países capitalistas. (El intelectual comunista es de verdad intelectual y de verdad un comunista cuando reconoce la gravedad de estos problemas y está al mismo tiempo orgulloso de quienes han hecho posible que esos problemas llegaran a plantearse. No es un verdadero intelectual si oculta esos

problemas. No es un verdadero comunista si no se sabe continuador del movimiento unido que los ha suscitado y no los ha resuelto todavía).

Por efecto de la división del trabajo que es un dato básico de la vida en el mundo capitalista y en el mundo socialista, los intelectuales comunistas -investigadores, técnicos, escritores y artistas- están obligados a desempeñar un papel importante en el salto cualitativo que inevitablemente tiene que dar la cultura superior marxista. Apelar, como recientemente ha hecho el camarada Thorez, al “cuerpo de doctrina establecida” y a la “experiencia de la clase obrera” para negar ese importante papel de la intelectualidad *comunista militante* en la actual fase histórica, es una actitud errónea y sumamente peligrosa. Es errónea porque equivale a desconocer que la experiencia y el instrumental técnico del intelectual comunista es también, a través del *Partido Comunista*, experiencia de la clase obrera, experiencia al servicio del socialismo. Al desconocer esto se niega un rasgo muy importante de la función del Partido Comunista. Y esa actitud es sumamente peligrosa porque puede redundar en el enquistamiento, el envejecimiento y muchas derrotas del movimiento comunista en la lucha por la conquista de los nuevos instrumentos técnicos de producción y en la lucha por la conquista de los nuevos contenidos de consciencia que hoy llegan a la humanidad como resultado del rápido ritmo de desarrollo de esos nuevos instrumentos técnicos.

De todo esto se desprende que, precisamente porque estos problemas teóricos son de crecimiento, es imposible superar su efecto en las organizaciones de intelectuales silenciándolos o tratándolos de un modo paternalista, quitándoles importancia. Desgraciadamente, a causa del modo como hemos venido trabajando, no hemos podido aplicar a los camaradas de la organización de intelectuales de Barcelona más que esos paños calientes paternalistas. Por eso hay aquí una fuente potencial de crisis.

7. Caminos de superación (1967)

Ya ese asunto [la recuperación del carácter revolucionario del marxismo] puede contarse entre los temas gramscianos (y leninianos) que hoy deben encontrarse de nuevo en primer plano en la reflexión marxista. Y lo está ya en realidad, de modo más o menos explícito. Son numerosos, en efecto, los autores que no ven en los fenómenos involutivos de la filosofía marxista de los decenios anteriores a 1956 más que los efectos de un “positivismo” global y simplísticamente atribuido a Stalin. Por eso tales escritores filosóficos tienden frecuentemente a recurrir de nuevo a Hegel y a la tradición idealista. Tales son los casos,

por ejemplo, del Lukács de los últimos años (sobre todo en la *Estética*), de Kosik, de Kolakowski, de Garaudy, y hasta de Havemann, pese a su condición de científico de la naturaleza. Otros autores, viendo -con más razón- que el supuesto "positivismo" de la filosofía soviética en ese próximo pasado no es sino a lo sumo un elemento, y probablemente secundario, de la situación que se trata de superar, son más reacios a ver en el Hegel de la *Fenomenología* la panacea de todos los males. O en el de la *Lógica*. Autores tan distintos entre sí como Luporini, Della Volpe, Althusser, Schaff, etc., coinciden al menos en una orientación que no ve ninguna ganancia apreciable en la apelación a la filosofía especulativa tradicional.

8. La olla volcada (1958)

En los primeros años del período aquí estudiado [La filosofía desde la II Guerra hasta 1958], esa "intensa tentación" arrastró en gran medida a los filósofos soviéticos, que sostuvieron rígidamente generalizaciones precipitadas de las ciencias, recusando como idealistas cualesquiera otras interpretaciones del cuadro científico contemporáneo. La intervención de Zdanov en el año 1947 en la discusión de problemas suscitados por la historia de la filosofía agudizó dificultades del pensamiento filosófico soviético, poniéndolo ante el peligro de un anquilosamiento grave. Blojinzev, uno de los físicos teóricos soviéticos más destacados, ha descrito más tarde aquella situación del modo siguiente. "El progreso habría sido mucho más rápido si no hubiéramos tropezado durante largos años con cosas elementales. Con que tal o cual hecho o tal o cual teoría pudieran estar ligados al idealismo o al positivismo, o interpretados según el espíritu de esas filosofías, bastaba para que se rechazara completamente el contenido de aquel hecho o de aquella teoría. En suma, las cosas eran más o menos así: teníamos en la olla una buena sopa materialista, y entonces llegaba alguno y declaraba. "¡Cuidado, que le ha caído un escarabajo idealista!" Y en seguida se volcaba la olla; hecho lo cual, resultaba muy difícil saber qué clase de sopa era aquella y si verdaderamente le había caído un escarabajo...". Especialmente los filósofos marxistas franceses (no los teóricos de la ciencia, como Joliot-Curie o P. Langevin) siguieron a los rusos por ese camino (H. Lefebvre, extremadamente dogmático en su hegelianismo, luego, en cambio, "revisionista"; R. Garaudy), mientras que los italianos (tradición histórico-crítica de A Gramsci), los ingleses (estudios epistemológicos y de teoría e historia de la ciencia de B. Farrington, J. Needham, J. Bernal, M. Cornforth, J.B.S. Haldane), los polacos (A Schaff), los húngaros (G. Lukács) o los chinos (renovación de la filosofía

política marxista por Mao Tse-tung) se movían en terrenos de más amplia perspectiva...

Referencias: 1. "Filosofía", *PM II*, pp. 173-174. 2. "Sobre el realismo en arte", *PM I*, pp. 58-59. 3. "La práctica de la poesía", *PM IV*, pp. 220-221. 4. 'En la edición castellana del libro de Wolfgang Harich *¿Comunismo sin crecimiento?*', *PM III*, p. 215. 5. *El orden y el tiempo*, ob. cit, pp. 85-86. 6. "Sobre los problemas de las organizaciones de intelectuales, especialmente la de Barcelona", *mientras tanto*, nº 63, pp. 66-68. 7. "La formación del marxismo en Gramsci", *PM I*, p. 78. 8. "Filosofía", *PM II*, p. 173-174.

En carta de 4 de diciembre de 1967 dirigida a López Raimundo¹¹⁰ (M. Manzanera, anexo documental de su tesis doctoral), Sacristán comentaba algunos aspectos de la política cultural zdanovista y de la trayectoria de la revista teórica del PSUC *Nous Horitzons*:

Creo que a la falta de habilidad mía hay que sumar, en este asunto, una considerable lejanía vuestra respecto de la evolución de la cultura en Europa y en España. Y también, probablemente, el hecho de que no distinguís de modo adecuado entre los graduados de la URSS. Numerosísimos grados universitarios de la URSS responden aún a las necesidades de la alfabetización y la industrialización; sus titulares son en realidad cuadros de alfabetización en sentido amplio, y no científicos. Son, por ejemplo (yo he conocido varios), supuestos "economistas" que no saben una palabra de matemática, o "filósofos" que no saben más que un manual de memoria, etc. Se trata de cuadros sin duda eficaces para trabajar con los kirguises y para conseguir una de las hazañas más grandes de los soviéticos: el paso de poblaciones enormes de la prehistoria a la industria. Pero no son ni cultos ni capaces de investigación.

Al lado de ellos, de forma que me resulta difícil comprender, puesto que no conozco como conviven en la Universidad unos con otros, está el impresionante estado mayor de investigadores soviéticos en ciencias de la naturaleza y en matemática. Hay que saber, por tanto, en concreto qué quiere decir que una persona se ha graduado en Moscú.

(...) Y sobre las traducciones del ruso: creo que hay que seleccionar más, porque generalmente son de planificación cuantitativa: quilos de papel para contar muy poca cosa. He repartido personalmente ocho del último. A la semana controlé la lectura: ninguno de los ocho lectores había terminado el artículo ruso.

También, en la conferencia de 1985 "Sobre Lukács" (M.

¹¹⁰ Una interesante valoración del papel político de Sacristán en el PSUC y PCE por parte de Gregorio López Raimundo, el que fuera secretario general y presidente del PSUC, puede verse en: Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, ed cit

Sacristán, *Seis conferencias*, ed, cit), Sacristán trazó una breve pero punzante caracterización de la política cultural zdanovista:

(...) Lukács ha sido, por una parte, un intelectual comunista muy independiente que nunca pasó por el aro de la censura de Zdanov, del falso dogmatismo de Zdanov, que en el fondo no era un dogmatismo de verdad, era un dogmatismo puramente oportunista, ¿no?, para el control político y no por razón de ideas aunque fueran dogmáticas.

E igualmente, en esta misma conferencia de 1985, hay una referencia a las paradójicas situaciones creadas durante el período cultural estalinista, época que, en su opinión, más ajustadamente debería ser llamada stalinista-zdhanovista:

Había en la Rusia staliniana, había un modo muy notable, muy interesante de ocultar información que no era el brutal de que nadie sepa nada, salvo pues la verdadera dirección, el núcleo con poder, sino que supieran las cosas el núcleo con el poder y unos cuantos consejeros técnicos o intelectuales importantes. Eso daba lugar a casos muy grotescos, cómicos incluso. Por ejemplo, durante todo el período staliniano a la lógica moderna, lo que se suele llamar lógica matemática o lógica simbólica, se la fue calificando de ciencia reaccionaria y burguesa. Lo mismo la teoría de la relatividad de Einstein. Pero cuando, después de XX Congreso del PCUS se levanta, por lo menos en gran parte, la censura cultural, resulta que había un cultivo de la lógica matemática y de la teoría de la relatividad muy importante en la Unión Soviética. ¿Quién lo hacía? Lo hacía gente camuflada de físico, camuflada de médico, gente que recibía sus sueldos en el Instituto de Física, en el de Óptica. Por ejemplo: uno de los principales lógicos en lógica matemática, el autor de una técnica, de un cálculo que es de mucha importancia, no sólo en física, sino también incluso en algunas ciencias sociales, Marko, autor de las llamadas cadenas de Marko, que son unos cálculos para trabajo probabilístico; este tipo vivía metido en un Instituto de Óptica y ahí en realidad tenía todo un laboratorio de un Instituto de Lógica pero camuflado de Óptica. Había una especie de despotismo ilustrado por el cual un núcleo podía saber de qué iban las cosas y el pueblo tenía que ser simplemente adoctrinado.

Sacristán finalizaba su intervención señalando que él no querría coincidir en estas cosas con la crítica de orientación burguesa, pero que creía

que nosotros debemos tener en cuenta, al mismo tiempo, el trabajo cultural imponente realizado bajo el estalinismo, es decir, la alfabetización de algo así como quince naciones prehistóricas y su paso al siglo XX. Esto no hay que olvidarlo pero tampoco hay que olvidar lo otro.

Finalmente, de sus esquemas para el curso de doctorado

de 1984-85 sobre la dialéctica (Reserva de la Biblioteca Central de la UB), estos fragmentos del apartado II: "Cristalización de la concepción de origen engelsiano":

1. Precedida por Plejánov y Kautsky (Diferencias: Spinoza y Darwin)

1.1. Es codificada bajo el stalinismo.

1.2. Se ve obligada a sucesivas concesiones cuando quiere salir de la vaguedad, obligada por la práctica.

2. La Academia rusa.

2.1. Fidelidad al pre-criticismo de Hegel.

2.2. Inconsecuentes intentos de armonización con la lógica.

2.2.1. Admisión enfática del principio de no-contradicción.

2.2.2. La distinción entre la lógica formal y la dialéctica.

2.2.2.1. Observar que rebaja mucho (llevándolo al plano del conocimiento) la tesis de Engels al respecto.

2.3. Restos de idealismo objetivo incluso cuando hacen descripciones interesantes de procesos de trabajo intelectual.

3. Aprovechamientos de la ciencia, al modo de la apologética católica del siglo XIX: Omelyanovski.

4. Iliénkov.

4.1. Tradición de Engels, con cierta agravación.

4.2. Consiguiente (Colletti) recuperación del hegelismo, y de toda la metafísica pre-crítica.

4.2.1. Hegelismo explícito.

4.2.1.1. Con adaptaciones mínimas: p.e., en vez de "Idea", "pensamiento universal" contrapuesto al subjetivo.

4.2.1.2. El falseamiento hegeliano de Kant.

4.2.2. Anacronismo de las "leyes del pensamiento" como objeto de la lógica

4.2.2.1. Por la honrada inflexibilidad con que se toma en serio la tradición.

4.2.3. Spinozismo.

4.2.3.1. Teología disfrazada, idealismo.

4.2.3.2. Panteísmo logicista.

4.2.4. Inversión de la historia de la lógica.

4.2.5. Completa omisión de desarrollos modernos de la lógica.

4.3. Dos consecuencias epistemológicas y metodológicas de importancia

4.3.1. Acrítica ignorancia del principio de la práctica.

4.3.1.1. Con espíritu ajeno al de Marx.

- 4.3.1.2. Y tradicionalismo.
- 4.3.2. Elitismo romántico-idealista.
- 4.4. Tesis sobre la dialéctica.
 - 4.4.1. Unidad de objeto de la lógica (confundida con la teoría del conocimiento) y la dialéctica.
 - 4.4.2. Sobre contradicción lógica y contradicción dialéctica.
Comentario y análisis:
 - 4.4.2.1. Admisión del principio de no-contradicción pero sólo para los términos (lógica.)
 - 4.4.2.2. Afirmación de la contradictoriedad de los conceptos (dialéctica).
 - 4.4.2.3. Consecuencias.
 - 4.4.2.3.1. Los términos no expresan conceptos.
 - 4.4.2.3.2. Las construcciones formales son puros juegos de palabras.
 - 4.4.2.3.3. La dialéctica es inefable puesto que en lo verbal hay que seguir la lógica formal.
 - 4.4.2.3.3.1. Consecuencia muy significativa: eso era la dialéctica de Böhme.
 - 4.4.2.4. Crítica de la idea de mutación del concepto, de que la división divide y la definición corta.

Anexo X. Teoría y práctica.

Algunas aproximaciones de Sacristán a la noción de práctica (social, política) y a su concepto complementario:

1. Pensamiento revolucionario y práctica (1983)

Cuando sostengo que el pensamiento revolucionario tiene que superar la estructuración académica del conocimiento, no es que esté por principio despreciando la estructuración académica del pensamiento, la cual puede ser un punto de partida imprescindible (aunque no siempre). Lo que pienso es que para ser virtualmente revolucionaria, una cultura filosófica y política ha de rebasar, en un cierto sentido, la estructuración del conocimiento en la academia. Y el sentido en que hay que rebasarla consiste en una integración intelectual, en una tendencia a hacer una síntesis, que es lo que yo considero el momento dialéctico de todo pensamiento revolucionario, y por otra parte, la tendencia a una integración todavía superior, que es la integración con la práctica.

En este punto creo que es necesario hacer una puntualización. En realidad, todo conocimiento tiende a desembocar en una práctica, como decían los escolásticos, el entendimiento especulativo se hace práctica por extensión. Pero lo que ocurre es que esa práctica puede ser puramente tecnológica o ampliamente político-social, sin que las dos se excluyan naturalmente. Una característica importante, en mi opinión, de la tradición marxista es la aspiración a un conocimiento científico, pero también integrado dialécticamente en una práctica social. Eso hace que todo marxismo cientificista o teorista me parezca bastante lejano de la inspiración más central de Marx y de la tradición marxista.

2. Del trabajo (1964)

En la filosofía de la cultura y del conocimiento se presentan frecuentemente problemas como éstos, que recuerdan el de la gallina y el huevo: ¿qué fue antes una actividad abstractiva -que presupone abstracciones previas- o unas abstracciones "previas" -que presuponen alguna operación abstractiva? La solución de estos problemas no se encuentra quedándose dentro del estudio del conocimiento como cosa aislada, sino que debe hallarse probablemente por una vía en la que colaboren varias disciplinas, biológicas, fisiológicas, psicológicas e históricas: el conocimiento no es toda la vida del hombre: el "primer" trato de la especie humana con la realidad exterior no ha sido seguramente teórico, sino práctico, más o menos como el de los demás animales superiores. El "conocimiento" del

mundo que tienen éstos está seguramente orientado por las necesidades de su actividad biológica. Ahora bien: la actividad biológica más específica del hombre es el trabajo, que da de sí no sólo la estricta conservación o reproducción de la vida, sino, además, la producción de las condiciones y medios de vida. La actividad precisamente intelectual de la abstracción ha sido presumiblemente precedida por esa actividad práctica, cuyo desarrollo y fijación a través de la formación de esquemas o “estereotipos dinámicos” hereditarios en la corteza cerebral (Pavlov) habrá suministrado al hombre las primeras “abstracciones” orientadoras de las sucesivas y ya conscientes.

3. Práctica como consumación del conocimiento

A. 1970

La práctica es la consumación del conocimiento: su consumación, no sólo su aplicación y su verificación. O bien, si se prefiere no rebasar la formulación habitual que dice que la práctica es la verificación del conocimiento habría que entender que verificación es llegada del conocimiento al concreto “ser en sí y para sí” del objeto y del conocedor, a lo “real inmediato”, “no sólo a la dignidad de lo general” que es lo que se entiende que verifica la verificación en la acepción corriente del término.

Materialismo acabado es materialismo con los principios de la concreción y de la práctica. Conocimiento acabado es realización del principio de concreción por la práctica. Ese conocimiento no es “acabado” en el sentido de un reposo definitivo, como en el caso de la intuición idealista romántica, que cumple una función homóloga de la del principio de la práctica en el marxismo de Lenin, pero sí lo es en el sentido de que cada operación íntegra de conocimiento ha de culminar en la captación de la “totalidad concreta”, “en el sentido de la práctica”, en vez de considerarse culminada, según la ideología de arcaica tradición esclavista, en la contemplación de las máximas abstracciones trascendentales, en la teoría pura. 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 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, y se manifiesta a veces curiosamente, atribuyendo, por ejemplo, al “miedo” el vuelo de los filósofos hacia uránias nociones abstractas.

B. 1970

En el pensamiento marxista, tal como lo ha desarrollado Lenin partiendo de Marx y Engels, la práctica tiene la función que el irracionalismo (no sólo de los idealistas) confía a la intuición: superar la unilateralidad del conocimiento abstracto, del conocimiento por leyes científicas y otras proposiciones universales. Pero Lenin redefine esa función: la práctica no pretenderá, tampoco como consumación del conocimiento, una seguridad “fideísta” como la intuición del filosofar irracionalista. “El criterio de la práctica”, escribía Lenin ya en 1908, por su misma naturaleza, no puede nunca confirmar ni refutar *completamente* ninguna representación humana (...) Ese criterio es lo suficientemente indeterminado para [impedir] que los conocimientos humanos se transformen en “absoluto” pero, al mismo tiempo, es lo suficientemente determinado para dirigir una lucha implacable contra todas las variedades del idealismo y del agnosticismo.”

4. Teoría y práctica político-social.

A. 1983

La opinión de Anderson [SLA: no hay crisis de la teoría sino de la práctica política en el marxismo] tiene a su favor dos argumentos. Uno, el hecho que él señala, el desarrollo teórico del marxismo. Otro es el hecho de que una teoría no está ligada indisolublemente a una práctica. Bajo el stalinismo se difundió mucho la idea contraria, la idea de que una teoría determina una práctica y sólo una, y viceversa. Eso es un error: cualquier teoría puede dar de sí, en principio, innumerables prácticas (aunque no todas las prácticas imaginables, naturalmente). Con la misma mecánica elemental, uno tiene, para una misma finalidad (levantar un peso), la técnica de la palanca y de la grúa. Son técnicas distintas, pero tienen debajo la misma teoría.

De modo que esa opinión de Anderson se argumenta bien: la teoría se ha desarrollado mucho, y ella no es responsable inequívocamente de la práctica. Pero, sin embargo, a mí la tesis me deja poco satisfecho... No resulta muy definitivo decir “la teoría marxista se ha desarrollado muy bien, lo que pasa es que la práctica marxista se ha hundido”, porque, aunque no hay una determinación unívoca de la teoría por la práctica ni viceversa,

sin embargo, ocurre... que la tradición marxista no es una tradición teórica pura. Es una tradición política, una intervención consciente y organizada en la lucha de clases, sobre la base de un fundamento científico en sentido estricto y un fundamento todavía más amplio de carácter filosófico. Claro que ha habido y hay académicos que cultivan la problemática marxista sin ningún interés político; pero eso no es lo esencial de la tradición marxista, sino que es un fenómeno mas bien marginal (...). De modo que la crisis práctica del marxismo, su reflejo en la práctica, me parece un hecho de gran importancia para ese complejo fenómeno histórico que es el marxismo. Tal vez se podrá conservar la verdad de la estimación de Anderson hablando de derrota del marxismo en Europa (¿y donde no?).

B.1959

Esta resolución del pensamiento marxista en el “valor de la verdad” que repercute sin duda en un desprecio más o menos acusado de toda “elegancia”, de todo “refinamiento”, y de toda veneración de “nobilísimas estirpes” es una de las causas de su choque ideológico con el positivismo y el neopositivismo. Pero dicho rasgo suscita también crítica desde otros motivos del pensamiento burgués. Una razón animada en un ejercicio por aquella “moral de la verdad” aspira en efecto a un desarrollo científico. Como, por otra parte, enriqueciendo una tradición baconiana, el marxismo ha puesto muy pronto (de un modo clásico, en las *Tesis sobre Feuerbach*) el principio de la praxis, la razón marxista se desprende conscientemente de toda “libertad” imaginativa: es una razón crítica, que presenta “la exigencia de abandonar las ilusiones sobre el propio estado”, y una razón práctica, que piensa que esa exigencia “es la exigencia de abandonar un estado que necesita de ilusiones”. La razón marxista no piensa poder alcanzar la verdad sin realizarla, según la exclamación de Marx: *no podéis realizar la filosofía sin suprimirla superándola*. Fundamentando esas tesis está naturalmente la doctrina de que la razón es y se determina por la realidad prerracional, material, social, de que nace; y de que, consecuentemente, un cambio pleno de la razón es sólo posible por un cambio crítico de su raíz social. De aquí el principio marxista de la inmediata inserción de la razón en la praxis. Toda esta doctrina de la razón implica obviamente la recusación del ideal contemplativo.

5. La práctica como integración (1984)

El primero es el expresado en tu frase: “Los tres vértices de su pensamiento -ciencia, política, interioridad- representan ámbitos incomunicables”. Mi opinión es más bien que yo no soy

capaz de hacer con ellos un sólo sistema teórico, ni me creo ninguno de lo que existe; pero creo que, incluso en esa situación de insuficiencia teórica sistemática, cabe trabajar la integración de los tres ámbitos en el individuo que obra (ya sabes: Geschrieben steht: "Im Anfang war das Wort! / Hier stock'ich schon! Wer hilft mir weiter fort?[...] / Mir hilft der Geist! Auf einmal seh'ich Rat / Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!". Y también creo que es posible trabajar y presentar la articulación de esa comunicación de los tres ámbitos en el individuo haciendo no epistème, pero sí historie. ("Escrito está. ¡Al comienzo era el Verbo! / ¡Aquí tropiezo ya! ¿Y cómo sigo?/... / Llevado del Espíritu! Ésta es mi ayuda/ Y escribo confortado. ¡Primero fue la Acción!") (Del *Fausto* I, escena en el gabinete de trabajo)"

Referencias: 1. "Entrevista con Manuel Sacristán. *Uno más Uno*", AMS, p. 184-185. 2. *ILAF*, p. 16. 3. A. "El filosofar de Lenin" ,*PM I*, pp. 169-170. 3. B. "Lenin y la filosofía", *Ibid.*, p. 189. 4.A. "Entrevista con Manuel Sacristán",*PEYPA*, pp. 120-121. 5. Carta de Sacristán a J. M^a Ripalda, 27.10.1984, J.M. Ripalda "La tarea intelectual de Manuel Sacristán",*mientras tanto*, nº 30-31, 1987, p. 129.

En una conferencia de 1976 sobre política de la ciencia, Sacristán trazó un breve comentario sobre su concepto de práctica y su papel en el ámbito del conocimiento científico.

Desde el punto de vista de la aspiración al conocimiento, desde la perspectiva del deseo de conocer, señaló Sacristán, la práctica es una instancia imprescindible porque es la que da *intimidad* al conocer. Es muy posible, apuntó, que lo que los filósofos románticos han ido persiguiendo, "y que les ha hecho creer que tenían que renunciar al conocimiento teórico en sentido estricto, en sentido científico", sea precisamente el hecho de que el conocimiento teórico no suele satisfacer esa necesidad del conocimiento como contacto, que se tiene sólo en el conocimiento sensible o bien en algunos de los planos de las experiencias estéticas en general, y también en experiencias prácticas, como la experiencia política.

Reconocer esta vinculación de ciencia y técnica, observaba Sacristán, era casi obligado cuando se reconoce la vinculación previa entre conocimiento teórico y consciencia práctica. Señalaba esto, matizó, sólo para justificar su precisión de que tampoco le parece extinguido el complejo ciencia-técnica, lo que podría ser una salida, irreal en su opinión, "pero sobre el papel imaginable", de los problemas actuales en el ámbito de la política de la ciencia, es decir, separar drásticamente el elemento técnico de lo teórico, del concepto de la ciencia moderna.

También en otra conferencia de finales de los setenta intitulada “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”, encontramos la siguiente aclaración:

Una cierta politización del concepto de práctica que lo liberara de su excesiva monopolización por parte de las ciencias más relacionadas con ingenieros y arquitectos (tal vez incluso con agricultores), y acentuar el aspecto que tiene la práctica en el sentido anterior del término (no de fabricación, sino de acción interhumana), con la consiguiente repercusión en la asignación de recursos...

También este paso de un seminario de 1977 “Sobre economía y dialéctica”, en torno a la noción de práctica y el pensamiento dialéctico:

Porque hay que observar que no es verdad, como a menudo se dice precipitadamente, no es del todo verdad que la característica de la dialéctica sea ser un pensamiento práctico. No sólo es un pensamiento práctico a secas. Pensamiento práctico lo es en rigor cualquier pensamiento. Gramsci, al que en el marxismo se le suele llamar filósofo de la práctica y a su marxismo marxismo de la práctica, sabía muy bien que él no inventaba la idea, y en sus *Cuadernos* de apuntes en la cárcel citaba a Vico, un filósofo historicista italiano del siglo XVIII, el cual tenía una idea muy parecida según la cual la práctica es también conocimiento y la verdad es lo hecho, por citar una frase literal suya.

Es más, prosiguió Sacristán, incluso la inteligencia especulativa, la que crea sistemas teóricos o metafísicos, por simple extensión, “se convierte en práctica -la palabra simple la meto yo, no está literal, es libertad de traducción”.

En su opinión, efectivamente, se puede decir perfectamente que un trozo cualquiera de química o de física teórica, por pura extensión, se hace práctica. “No es verdad que la ciencia no tenga una vertiente práctica inmediata y eso lo tenga sólo la dialéctica. La diferencia no es ésa”. La diferencia, matizaba, es que la práctica de cualquier ciencia es una práctica tecnológica, dentro de una determinada sociedad, y, en cambio, la práctica que hay que usar de criterio para valorar el éxito dialéctico “es una práctica no tecnológica sino revolucionaria, con la que medir la totalización dialéctica por su éxito o su fracaso revolucionario de ese mismo marco social, en grande o en pequeño”.

Finalmente, en torno a estas reflexiones, este paso del tema VI de las clases de metodología de las ciencias sociales del

curso 1981-82, donde, a propósito de la noción de verdad y la adecuación empírica, Sacristán construía una reflexión sobre el papel de la práctica en la tradición marxista.

En la tradición, comentaba, la tesis de que el criterio del conocimiento es la práctica tenía dos caras. Una era la tecnológica. Todo el mundo admitía, cualquiera que sea su ideología, “que la técnica de un determinado conocimiento, del arte, como se decía antiguamente, suministra confirmación de ese conocimiento”. Pero, en el caso de la tradición marxista, refiere no sólo a esa práctica tecnológica, sino también a la práctica social. Curiosamente, en este punto, alguno de los antimarxistas más enérgicos del siglo, como por ejemplo Karl Popper, se identificaba bastante con esa posición, al concebir la actividad social como una ingeniería, como una técnica a su vez.

Pero, en todo caso, proseguía Sacristán, tiene interés remarcar la posición fijada por Russell que, en su opinión, “es absolutamente verdad”. Si alguien sostuviera que una afirmación es verdadera simplemente porque es eficaz, está abriendo camino a cualquier arbitrariedad, a cualquier violencia. Otra cosa distinta, y aceptable, es decir que el conocimiento, en su globalidad, no tiene un fundamento teórico, y que, por tanto, su fundamento es de carácter práctico, biológico, vital, evolutivo, “y en eso no creo yo que haya ningún peligro de admisión de arbitrariedades despóticas”.

Anexo XI. Del socialismo irreal.

Se lo explicaré. Poco después de ser nombrado presidente, Ronald Reagan convocó a una serie de reuniones sobre, digamos, el estado del mundo. Yo asistía a ellas como subdirector de la CIA. Cuando sus asesores empezaron a hablarle de Rusia, él les empezó a preguntar. “¿Podemos utilizar con ellos el arma nuclear?”. Los asesores, como él esperaba, lo desaconsejaron: moriría demasiada gente. Reagan preguntó entonces: “¿Ganaríamos una guerra convencional?”. La opinión general era que el ejército convencional soviético era extremadamente poderoso y que nadie podía garantizar una victoria. Entonces Reagan les preguntó que era lo que Estados Unidos tenía y Rusia no tenía. Él mismo se lo contestó: dinero. Y el dinero acabó con Rusia.

(...) Claro. Era simple. Sí se puso en marcha la guerra de las galaxias que salió carísima, y otras iniciativas paralelas. Aunque el proceso de arruinamiento había empezado mucho antes. Recuerdo que, según las estadísticas que manejábamos, Rusia tenía un producto interior bruto que era la mitad del nuestro. Pero estábamos equivocados. Reclutamos a alguien que nos demostró que el PIB de Rusia era una sexta parte del de los Estados Unidos.

(...) Yo luché contra el comunismo. Y ganamos.

Ganamos la guerra fría.

Vernon A. Walters, “Ganamos la guerra fría”.

Entrevista con Arcadi Espada. *El País*, 25/8/2000

Algunos textos críticos de Sacristán sobre lo que fue llamado el socialismo real, con adjetivo ofensivamente defensivo frente a críticas fundadas, son los siguientes:

1. El precio clásico del idealismo (1969)

Los países socialistas (pre-socialistas, propiamente) se lanzaron, nada más expropiados los expropiadores, a un trabajo social basado en el entusiasmo imputado a toda la población...; intentaron, pues, construir un “hombre nuevo” (una nueva sensibilidad moral colectiva) por vía idealista, en vez de por vía materialista. Lo pagaron con el precio clásico del idealismo: con una falsedad “trascendental” que diría el filósofo, construyendo una “sociedad escindida” que habría dicho Marx (por intentar entender con conceptos de éste lo que ha pasado hasta ahora en la construcción del socialismo). En efecto, aunque tal vez Stajanov sea un héroe, los stajanovistas fueron pronto una pandilla de esquirols hablando en plata obrera, ayudantes de la naciente política social, encubridores de la contradicción entre la retórica del “hombre nuevo” (del “citoyen” decía Marx) y el continuado imperio de la economía política (del “homme”, decía Marx). Así se reprodujo “la sofística del estado” (Marx). No hay

humanidad nueva en serio mientras haya mercancía. Hay sólo, mientras tanto, la relativa nueva pobreza de la vanguardia revolucionaria, novedad voluntarista, no básica.

2. Russell y el bonapartismo de la URSS (1970)

El peligro de “bonapartismo”, de detención de la transformación socialista y consolidación de algún estadio de su camino antes de llegar a los más esenciales, es, desde los escritos de Trotski, una cuestión muy conocida. Se trata de un riesgo visible, que ha sido percibido desde varios puntos de vista en el seno mismo de la tradición bolchevique: Gramsci, por ejemplo, había visto el riesgo bonapartista, la militarización de un *statu quo* revolucionario parcial, precisamente en las actitudes de Trotski en la primera mitad de la década de 1920. Hay que decir que Russell había señalado ese problema antes que Trotski y antes que Gramsci, en 1920, durante la guerra civil rusa... Pero, repítase, génesis no es lo mismo que valor veritativo de una proposición: queda el hecho de que Russell ha visto el riesgo de bonapartismo en la URSS mucho antes de que fuera posible atribuírsele al chivo expiatorio (nada inmaculado, por lo demás) J. V. Stalin. Eso es una seria advertencia para el pensamiento socialista no utópico.

3. Coberturas ideológicas (1971)

Las profundas dificultades con que tropieza la construcción del socialismo en los países que derrocaron un antiguo régimen inmaduramente capitalista -el prototipo es la URSS- hacen, en efecto, pensar a menudo que en ellas se manifieste la razón del marxismo pre-leninista, cuyo esquema contemplaba el paso al socialismo de sociedades capitalistas con sus contradicciones básicas maduramente desarrolladas, no de sociedades como la tártara o la uzbeka de 1920. El haber cubierto ideológicamente con léxico socialista la ejecución, *según modelo europeo* de una larga acumulación que *en ese modelo* es propiamente burguesa puede estar, en efecto, en la base no sólo de las deformaciones políticas burocráticas sino también de las degeneraciones doctrinales que equivalen a una reasimilación de la mentalidad y la cultura burguesas (en la hipótesis audaz de que éstas fueran superadas en algún momento). “La venganza de Marx” es realmente terrible en este sentido.

4. El Asno de la Apocalipsis (1978)

(...) habría que estar seguros de que la reserva ecológica soviética -la “nueva Arca de Noé” en que piensa Harich- es efecto de una estructura social y no consecuencia imprevista y transitoria de su mal funcionamiento (malo desde el punto de

vista de un diseño no diverso en esto del capitalismo). No se ve por qué los “Volksfiatovich” fabricados en Togliattigrado han de contaminar menos o ser más comunistas que los “fiat” hechos en Turín o los “Volkswagen” de Wolggsburg. Mientras eso no se demuestre, hay derecho a seguir pensando que el Asno del Apocalipsis es igual de siniestro si se llama “Seat” que si se llama “Trabant” y que el quinto jinete que lo cabalga es un pobre hombre tan alienado en un caso como en otro.

5. Política exterior y guerra fría.

A. 1981

Y no hay duda de que el gobierno de Moscú ha intervenido estos últimos años, más que en otras épocas, en desarrollos políticos fuera de sus fronteras e incluso lejos de ellas. Pero no se puede olvidar que lo ha hecho al mismo tiempo o después de las potencias occidentales; van, por ejemplo, dieciocho años desde la intervención occidental que configuró violenta y duramente la situación en el Africa del centro-oeste hasta la intervención soviética en esa área y un cuarto de siglo desde la intervención norteamericana que estructuró a su servicio el Oriente Medio hasta la intervención soviética en Afganistán, la cual por otra parte, se puede entender como réplica al proyecto norteamericano de rearme nuclear en Europa y de intervención en la zona del Golfo Pérsico. Desde luego que consideraciones así no deben servir para “disculpar” la política exterior de Moscú. Sirven sólo para recordar que no se puede entender nada si no se contempla en su contexto. Y es el contexto entero lo que hemos de rechazar, no sólo las tardías (y reducidas) respuestas moscovitas a cuarenta años de dominio e intervención del poder norteamericano en todo el mundo.

B. 1982

Desde el primer momento, un observador frío que intente ver los dos lados superando sus simpatías, tendrá que reconocer que también el gobierno soviético entra en esta dinámica, en esta lógica de la carrera de armamentos, de una manera más o menos inevitable. Es una cosa que entre gentes de izquierda social...se dice pocas veces, y quizá a alguno le parezca criticable lo que voy a decir. Pero habría que decir, creo yo, que los cohetes soviéticos SS-20 aunque son técnicamente muy inferiores y por tanto mucho menos agresivos que los cohetes que los americanos nos invitan a tener (los proyectiles de crucero y los “Pershing”) de todas maneras no son claramente tampoco un arma defensiva. Son unos cohetes móviles, de alcance medio, y por regla general un cohete de alcance medio

nunca es un cohete defensivo, siempre está pensado no para asustar al contrario, sino más bien para percutirle.

Desde luego que es perfectamente explicable que la Unión Soviética haya entrado desde el primer momento en esta lógica del armamento por la sencilla razón que todos conocemos, de que la Unión Soviética es un país primero sitiado, cercado desde 1917 hasta 1939. Y en 1939-40 dejó de ser sitiado para ser invadido. Es decir: que un país que realmente ha estado siempre sometido a un cerco y lo sigue estando hoy... De modo que no es que haga ahora un reproche muy unilateral a la política soviética. Se comprende muy bien que hayan entrado en esa carrera porque tienen una situación de país sitiado desde siempre. Pero el hecho es que sobre todo la gente que nos hemos educado en una tradición comunista nunca habríamos imaginado, desde el punto de vista de Marx y de Engels, a una sociedad socialista rearmándose constantemente. Ahí hay sin duda una importante y desgraciada discrepancia entre los ideales de la gente que nos hemos educado como comunistas y la realidad de la situación.

6. Causa de la crisis del marxismo (1979)

Pero hay también factores externos de gran importancia. Una nueva evidencia en el sentido extensional, es decir, evidencia para más gente, de que la revolución soviética no ha sido la revolución que abriera camino a una nueva sociedad emancipada. Esto hasta con exageración. Hoy se empieza ya a ignorar absurdamente las cosas que sí ha sido la revolución de Octubre y que sí son aquellos regímenes. Una actriz checa, firmante de la carta de los setenta y siete, manda un manifiesto a Occidente, pidiendo solidaridad y contando las torturas de que allí es objeto. Las torturas de que allí es objeto son, por ejemplo, el riesgo de que le reduzcan la jubilación. Claro, cuando uno es de un país en el que en plena democracia muere a palos un preso de la CNT, dan cierta gracia las torturas que está infringiendo el gobierno checo. Da cierta risa. Con esto no quiero ignorar que hay torturas más gordas, si no del gobierno checo, del gobierno soviético: el tratamiento psiquiátrico forzoso, etc. Pero quiero decir que la consciencia generalizada de que aquello es un fracaso desde el punto de vista de la tradición emancipatoria, o de que haberlo tomado por socialismo es un error, una tragedia, está llegando a ser excesivo. Pero, en todo caso, es la gran causa exógena, creo yo, de la crisis del marxismo.

7. Iniciativa derechista y burocratismo europeo-oriental (1973)

La iniciativa de encender velas y ponerlas en la ventana

procede en la Alemania occidental de la extrema derecha de la democracia cristiana (dirigida por un “varón” particularmente robusto) y de las organizaciones de prófugos de territorios (alemanes o no) del este. Tiene por objeto consolidar en la consciencia del pueblo alemán la ecuación, ya bastante arraigada bajo Hitler, “socialismo=asesinato, genocidio de las etnias germánicas” (las velas se encienden en homenaje a las varias víctimas personales y territoriales del burocratismo europeo-oriental).

8. A propósito de un uso del término “real” (1977)

Los rusos pecan de incautos cuando contraponen el carácter “real” de su “socialismo” al movimiento animado por el Partido Comunista Italiano, o el francés, o el de España, porque alguien les replicará que es más realidad social el 30% (no menos del 50% del proletariado) de un electorado como el italiano que la policía política checa y las tropas blindadas de ocupación. Fuera del bloque de hegemonía rusa y del Extremo Oriente, los tres principales partidos “eurocomunistas”, si no ya también el japonés, integran la mayor realidad político-social precedente del movimiento que se originó por reacción al abandono del internacionalismo proletario por la socialdemocracia, al voto nacionalista de los créditos de guerra de 1914.

Referencias: 1. “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, *PM III*, pp. 259. 2. “Russell y el socialismo”, *PM I*, 224-225 3. “Ágnes Heller”, *Ibidem*, pp. 256-257. 4. “En la edición castellana del libro de Wolfgang Harich, *Comunismo sin crecimiento*”, *PM III*, pp. 217-218. 5. A. “Réplica a la comunicación de Vicenç Fisas”, *mientras tanto* nº 4, p. 36. 5. B. “A propósito del peligro de guerra”, *PEYPA*, pp. 83-84. 6. “Una conversación con Manuel Sacristán” por J. Guiu y A. Munné, *AMS*, pp. 116-117. 7. Nota de la traducción castellana de *VD*. 8. “A propósito del `eurocomunismo””, *PM III*, p. 197.

En un escrito con anotaciones críticas de 1972, también se pueden encontrar reflexiones de Sacristán sobre algunos de los procesos revolucionarios de orientación socialista del pasado siglo.

Sacristán señala en el escrito que la construcción del socialismo en la URSS y en todos los otros países donde la burguesía había sido derrotada por el ejército Rojo, así como en China y en Cuba, la planificación económica seguía el camino que en las sociedades capitalistas desarrolladas había conducido a un callejón sin salida, no sólo en el plano económico sino también en los terrenos del propio modo de vida y en el del asentamiento de la especie humana en la tierra. Y añadía:

Esto no se refiere sólo al pesadismo soviético tradicional, sino también a la elección de los multiplicadores económicos ya

utilizados por las economías imperialistas, con la consiguiente decisión implícita acerca de los modos de vida. Por ejemplo, el 15-III-1972, *Tele/Express* reproducía una entrevista concedida al *New York Times* por el Dr. Agnelli, presidente de la FIAT, en la que este enemigo principal de la clase obrera en el estado italiano valoraba la intervención de su sociedad en la economía soviética. Entre otras cosas, decía. “No hemos tenido ningún interés económico en este negocio [la instalación del monstruoso centro de producción de automóviles para propiedad personal (¿o no se la puede llamar ya privada?) de Togliattigrad], pero hemos obtenido beneficios de otras muchas clases.

En efecto, añadía Sacristán, el principal beneficio obtenido por lo que Agnelli representa es el haber remachado la coincidencia de la dinámica económica soviética con la capitalista-imperialista. La dificultad ilustrada por este ejemplo tenía incluso alcance teórico: probablemente obliga a reinterpretar, revisar o negar la opinión de Marx -expresada en su defensa de Ricardo contra la crítica romántica del capitalismo- sobre la función de “la producción por la producción.

Sacristán apuntaba, en segundo lugar, por la vía de reinterpretación del papel de los partidos comunistas, vía que debía incluir los nuevos problemas post-leninianos, y que si bien se debía partir de lo pensado por los clásicos de la tradición respecto de la objetividad comunista, tenía también que reconocer el fracaso de la revolución cultural en la URSS,

[...] al no pasar de ser un fenómeno, aunque de gran amplitud, sólo cuantitativo, no productor de una cultura nueva... y por la inseguridad o los muchos puntos dudosos de los hechos conocidos de lo que en China se ha llamado, tal vez con demasiado ambición, ‘primera revolución cultural’

Concluía Sacristán con un interrogante: los problemas que para la teoría marxista representaban algunos de los nuevos fenómenos sociales no obligaban a preguntarse si el denominado extremismo de izquierda comunista de los años veinte y treinta (Korsch, Pannekoek¹¹¹) no llevaba algo de razón, sugiriendo con ello el replanteamiento de las cuestiones que esta tendencia marxista había suscitado.

También en un texto aún inédito de 1974 sobre el que Giaime Pala ha llamado la atención en reiteradas ocasiones, Sacristán comentaba críticamente la concepción defendida en el “avant-projeté [anteproyecto] de programa del PSUC” sobre la época histórica que se estaba viviendo en aquellos años. En el

¹¹¹ Sobre Pannekoek, véase el anexo XXIII.

documento se seguía pensando en clave de la fase de “esperanza democrática antifascista” del final de la II Guerra Mundial. En su opinión, esta fase había pasado hacía ya tiempo y había sido sustituida, primero, por la guerra fría, y luego por el “entendimiento entre los gobiernos de Washington y Moscú (¿Y Pekín?), o sea, entre la gran burguesía capitalista norteamericana, la casta dominante rusa (¿y la casta dominante china?)” (Recordemos que el texto está fechado en 1974).

La identidad del modo de desarrollo civilizatorio de la sociedad capitalista norteamericana y la soviética no excluye pugnas entre unos y otros. Pero sí excluía “todo optimismo acerca de un desarrollo histórico espontáneo -en la política internacional- en el sentido de la democratización de la vida política”.

Finalmente, un paralogismo señalado por Sacristán en el coloquio de la mesa redonda de 1967 sobre “Irrracionalismo y el hombre nuevo” en torno al uso de las categorías “sociedad burguesa” y “sociedad industrial”¹¹².

El paralogismo que yo criticaría es el siguiente: si se empieza diciendo “los fenómenos sociales tal vez tengan que explicarse en base a la categoría “sociedad industrial”, que es más importante que la categoría “sociedad burguesa”, que implica también la categoría “sociedad socialista”. Entonces, siguiendo, la conclusión, supuesto que la interpretación de ciertos fenómenos de la sociedad soviética fuera correcta, debería llevar a la conclusión de que esos fenómenos no son de sociedad burguesa, sino de sociedad industrial, puesto que primero se ha substituido la categoría “sociedad burguesa” por “sociedad industrial”. Hay aquí un paralogismo que me parece, dicho sea sin ánimo mu polémico, que tiene una punta ideológica y propagandística: primero se dice “sociedad industrial”, pero cuando luego se trata de echársela a los rusos encima, ya no se dice “industrial” sino que se dice “burguesa”.

Matizada crítica argumentativa, a la que líneas más adelante añadía Sacristán:

Por último, sólo una observación para estar también tranquilo con la conciencia científica: el paralogismo de Aranguren, del que he tomado el punto de partida no me hace olvidar, ni creo que deba hacer olvidar a ningún socialista, que la apologética indirecta del capitalismo conseguida por esta vía tecnocrática, desde Burhnam hasta Galbraith, aunque es obviamente propaganda capitalista, es de enorme interés para todo socialista, se pueden aprender muchas cosas de ella. Esta argumentación, aunque la crea paradójica y en el fondo

¹¹² Para una aproximación a esta intervención de Sacristán, véase: Salvador López Arnal, *La destrucción de una esperanza. Manuel Sacristán y la primavera de Praga* (en prensa).

apologética capitalista, está cargada de una serie de hechos que la cultura socialista ha desconocido durante mucho tiempo, como el problema de democracia técnica, etc.

Anexo XII. Giulia

En un paso de su intervención en el II Congreso del PSUC (documentación anexa a la tesis doctoral de Miguel Manzanera), Sacristán se refirió a una de las actividades del movimiento democrático de mujeres, del que formó parte Giulia Adinolfi, en los siguientes términos:

La experiencia más interesante a este respecto -también por los errores que contenía en ese período inmediatamente anterior al actual- fue el trabajo de las mujeres de la organización de intelectuales de Barcelona en la semana de la paz del año 1963. Utilizando la posibilidad admitida por el artículo 61 del partido, la organización de intelectuales constituyó aquel año una célula exclusivamente compuesta por mujeres. Éstas formaron con bastante rapidez un grupo de mujeres democráticas, que eran sobre todo mujeres sin partido y del FLP [Frente de Liberación Popular]. Y los maridos de éstas llamaban a las nuestras “las diabólicas” porque estuvieron muy activas en todo este período. Todo ese grupo penetró en una organización internacional; en varios departamentos: de entendimiento entre los pueblos, derechos de la mujer, derechos del niño, etc. Con mucha energía, estas mujeres democráticas, movidas por nuestras camaradas, organizaron una serie de conferencias, exposiciones y publicaciones, reunidas en una semana por la paz que tuvo su influencia en Barcelona y que hizo crecer la organización. Desgraciadamente, ese trabajo tuvo muy poca continuidad y se paralizó al terminar aquella semana de la paz; entre otras cosas, quizás fundamentalmente porque nuestras camaradas se descubrieron demasiado y la junta directora de aquel organismo las eliminó. El error quizás más visible fue tratar aquella junta como si fuera un órgano franquista, del poder franquista. Lo era en parte, sin duda, pero no totalmente y lo que habría habido que hacer era englobar a esa misma junta en el movimiento conseguido que fue realmente bastante amplio. Pese a ese error y a alguno más de detalle, la semana de la paz de 1963¹¹³ prefiguró en algo lo que iba a ser el trabajo de los intelectuales en el período actual...

Años más tarde, en una conferencia de 1983 sobre “Tradición marxista y nuevos problemas” (M. Sacristán, *Seis conferencias*, edición cit), Sacristán hacía igualmente una cuidada y breve referencia al papel desempeñado por Giulia Adinolfi en la recuperación del feminismo en Catalunya.

(...) En cualquier caso, los movimientos herederos de los clásicos, los marxismos posteriores, son bastante mejores que los clásicos mismos por lo que hace al problema de la mujer.

¹¹³ Sobre esta semana, véase anexo XXIV.

Por limitarme a nuestro caso, a este país, en España se puede decir que después de la guerra civil la recuperación del tema de la emancipación de la mujer fue una iniciativa no ya sólo de ambientes culturales marxistas, sino precisamente de partidos marxistas. Creo no equivocarme, si siguiendo a las editoras de la revista de Sociología de la Autónoma, *Papers*, indico que el número 12 de *Nous Horizons*, que era la revista teórico-cultural del P.S.U. entonces, el año 1967, publicó la primera aportación - de después de la guerra civil se entiende; antes de la guerra civil había habido, como es natural, mucho desarrollo- a este problema, un artículo de Giulia Adinolfi que luego reprodujeron en *Papers* al hacer la historia del movimiento feminista en España en el núm. 9 de *Papers* del año 78.

Sobre Giulia Adinolfi es, en mi opinión, imprescindible el documental "Giulia" de Xavier Juncosa (Integral Sacristán, edición citada) y el número extraordinario que la revista *mientras tanto* dedicó a su obra. Elena Grau está preparando actualmente un estudio sobre su obra para una editorial italiana.

En una carta dirigida a Rosa Rossi, después del fallecimiento de Giulia Adinolfi, escribía Sacristán:

Estoy seguro de que llevas [R. Rossi] razón cuando dices que el dolor de quien la ha amado es inexorablemente distinto de cualquier otro. Eso está tan claro para mí, que no hablo de Giulia con nadie, a pesar de que yo estoy hablando conmigo mismo de ella o con ella, el día entero despierto, y de noche en sueños. No es que no me atreva a nombrarla ante otros. Al contrario: hablando con Vera [Sacristán] o con amigos que también lo fueron de Giulia la nombro a menudo. Pero no hablo *en* ella, como se dice en *La Celestina*.

Anexo XIII. *Nous Horitzons*

Tres notas de Sacristán en torno al trabajo cultural bajo el franquismo (del anexo documental de la tesis doctoral de Miguel Manzanera, p. 796 y pp. 800-801) y al papel de *Nous Horitzons*, revista teórica del PSUC que él mismo dirigió durante algunos años:

- A. El origen de los temas objeto de la presente nota es la necesidad sentida ya desde hace tiempo de compensar las deficiencias de nuestra prensa, señaladamente de *Nous Horitzons* y de *Realidad*. Esas deficiencias son de dos clases: hay, en primer lugar, una dedicación insuficiente a la elaboración de las revistas por parte de camaradas del país. Por otra, una difusión escasa. Este último defecto está muy relacionado con el primero, a pesar de tratarse de cosas tan distintas como son las relativas a la redacción y las propias de la distribución de publicaciones. Pero ocurre que, en nuestro caso, si hubiera camaradas con dedicación a la redacción de las revistas, ellos mismos representarían parte de la red de difusión, y seguramente la parte principal. Por tanto, puede decirse que los dos defectos principales de la situación de nuestra prensa cultural o ideológica tienen la misma raíz: la escasa participación de los camaradas del país. Esto explica el que desde hace años se intentara concentrar el trabajo al respecto en el país (especialización de Vernet[Francesc Vallverdú]), aunque con pocos resultados.
- B. La temporada ya dedicada al trabajo para *NH* en su nueva organización (otoño, invierno y primavera) es lo suficientemente larga para permitir un primer balance. A primera vista -y por no olvidar los hechos positivos-, parece que este trabajo vaya por buen camino: se enviaron abundantes materiales para los números 9 y 10, y el viernes 23 de junio han salido 67 páginas para el nº 11. Además, esas 67 páginas están ya bastante planeadas desde los dos puntos de vista principales: contenido de los trabajos hechos por colaboradores nuestros y elección, para fines de propaganda eficaz, de colaboradores muy externos y hasta resentidos contra nosotros. Es importante publicar estas cosas tal cual, sin comentarlas, criticarlas ni menos refutarlas en el mismo número. Por lo demás, la más hiriente de ellas - el reproche que nos hace Joan Fuster de no haber divulgado la obra de Gramsci- se refuta sola en un número con tanto espacio dedicado a ese autor. Propagandísticamente, es más eficaz que cualquier comentario nuestro.

Pero aunque a primera vista se puedan registrar algunos progresos, el hecho es que los problemas de fondo siguen casi sin tocar. Esos problema son:

1º. El núcleo de redacción barcelonés sigue sin ser propiamente una redacción. Esto es: no ha conseguido aún hacer contribuir de un modo apreciable a otros camaradas con capacidad de escritores. Más bien ha funcionado como un grupo de autores, no como una redacción.

2º. La crónica catalana, que es el principal tema que habría que cultivar aquí, sigue aún sin solucionarse. Ni siquiera hemos conseguido planearla sobre el papel, pero en serio y con detalle.

3º. La distribución no ha recibido casi ningún apoyo serio del núcleo de redacción. Todo se ha reducido a unas doce suscripciones, de las cuales no hemos cobrado, además, más que cuatro.

4º. La colaboración con el núcleo de fuera sigue siendo muy escasa. No se ha conseguido resolver aún el problema de la intervención de Vernet [F. Vicens] en ello, que es por ahora el más capacitado. Y la cosa tiene cierta importancia porque el nº 9 ha suscitado protestas por faltas de sintaxis y (dicen) de ortografía.

5º La colaboración con R [Realidad] y NB [Nuestra Bandera] ha sido nula.

Durante la última semana de junio (el 24) y todo el mes de julio vamos a tener una serie de reuniones exclusivamente dedicadas a esas deficiencias. En medio intercalaremos otras (desde el 10 de julio) para empezar a preparar el nº 12. En septiembre pensamos cerrar el 12 y en noviembre el 13. La reunión más inmediata sobre el tema de organización del trabajo se dedicará al problema de la crónica catalana.

Una de las deficiencias de la redacción no va a poder resolverse en serio si no es mediante una reorganización de intelectuales de la que hablo en otra nota. En realidad, no hay en la redacción más que dos -Rosell [Josep Fontana] y Ricardo [el propio Sacristán]- que podamos tener presente NH como principal trabajo nuestro de P. Los demás tienen los minutos contados por la gran cantidad de reuniones que están obligados a realizar.

C. La siguiente nota está fechada el 18 de octubre de 1967.

Una breve nota (la ocasión me coge de sorpresa y en este momento no tengo tiempo para nada más) acerca de lo malo del número 10 (sólo de lo malo que me parece verdaderamente grave y digno de evitarse). Se trata de dos cosas; ante todo, el increíble artículo de María Carrasco "Les guerres camperoles a Catalunya [Las guerras campesinas en Cataluña]". Ni una revista de escuela elemental puede permitirse publicar una tal muestra de incompetencia. Este artículo nos cubriría de ridículo o de algo más, porque la cita que hace de la obra más extensa dirigida por Vicens Vives como si fuera de autor desconocido es

una metedura de pata como para esconderse en una alcantarilla cuando uno vive en Barcelona. Ante este artículo me parece necesario insistir en que cada cual tiene su oficio. Se puede ser inteligentísimo y genial como poeta y como ingeniero sin saber una palabra de historia. El otro punto que me parece necesitado de corrección es el hecho de escribir sobre la revolución de Octubre (en una revista trimestral y de cultura) de un modo meramente global y sentimental y sin más finalidad que dar un resumen brevísimo de línea política. El tema merecía más respeto.

Me disculpo de mandar sólo estos gritos y agradezco de paso las valiosas páginas de Vidiella, que son en mi opinión lo que da valor al número (especialmente las primeras tres páginas y media, propiamente de memorias).

Junto con los gritos, afectuosos abrazos.

Pocos días después, 4 de diciembre de 1967, respondiendo a una carta de Gregorio López Raimundo, en aquel entonces secretario general del PSUC, Sacristán comentaba:

Querido Latorre <López Raimundo>:

Contesto a tu nota de reproche por las líneas que envié acerca del artículo de M. Carrasco en el número 10.

Empiezo por lamentar el que esas líneas fueran tan contraproducentes. Parece como si tuviera ese vicio para siempre. Lo siento por lo que tiene de inveterada incapacidad de ser realmente útil. Parece claro que yo presupongo una posibilidad de entenderse a medias palabras, y que esa posibilidad no existe.

Y lo siento también por la ineficacia que he tenido para el asunto mismo. Pues, desgraciadamente, sobre el fondo del asunto yo llevo razón, como intentaré mostrarte ahora...

Por lo demás, la redacción de Barcelona formuló una crítica colectiva al número 9 de *NH*, fechada en junio de 1967. Dirigida a la dirección del PSUC, llevaba la siguiente advertencia: "Los comentarios están hechos rápidamente y sería necesario argumentar más: perdonad que no lo hayamos hecho esta vez, pero nos ha parecido que os sería útil recibéndolos ahora. Insisto en el punto de que estas notas han sido elaboradas por acuerdo unánime de los seis miembros de la redacción barcelonesa". Es probable que el autor de la redacción fuera el propio Sacristán. Traduzco del catalán:

Nota: El número del margen izquierdo indica la página del trabajo.

3 [Inutilidad de un referendun] Nos ha parecido pobre de argumentación. Tenía que ser más profundo

4 [Nuevos elementos en la lucha de la clase obrera]
Correcto

7 [La enseñanza del catalán] Hecho muy rápidamente. Poco riguroso. Título desafortunado. Era necesario decir “la enseñanza en catalán” (no solamente *del* catalán).

9 [La Universidad en primera línea] Acierto en poner este trabajo aquí. Lástima que no se haya vigilado la ordenación: el texto del Dr. Rubió tenía que abrir la sección y de manera más destacada

29 [Lenin y la cuestión nacional] Más que la reproducción de un fragmento de la biografía de Lenin nos hubiera interesado una reseña larga del libro.

33 [El verdadero problema no son los inmigrantes, R. Vidiella] Es una nota más apropiada para un lingüista que para un combatiente. Renovamos la petición hecha en otras ocasiones: es necesario convencer al compañero Vidiella para que escriba sus memorias. ¡Todos sus escritos sobre hechos vividos por él son enormemente bien acogidos! Repetidle el encargo, por favor.

37 [La emocionante ayuda de los pueblos soviéticos al Vietnam, Emili Vilaseca] Propagandísticamente es muy flojo, ineficaz. Cuando sea necesario criticar la desviación de Mao y de su grupo, no recurráis más a la prensa occidental.

46 [El PSU y la guerra nacional revolucionaria, 1936-1939] Demasiado general y sabido. En cambio, es necesario que el camarada Moix (como hemos pedido al camarada Vidiella) diese cuenta de hechos de su experiencia sindical (Sabadell, etc). Esto es muy importante.

53 [El ciclo de Teatro Latino, Hernani]. Es decente, periodísticamente muy atractivo.

59 [En el centenario del Maestro Millet, T. P. Beltran] Interesante como experiencia vivida.

62 [Homenaje de Barcelona a Picasso, Un estudiante] Un ejemplo de lo que sería necesario NO repetir. En primer lugar: una autocrítica nuestra por no haber hecho la nota. Ahora todos estos sucesos vendrán reseñados por nosotros. Una recomendación: cuando recibáis una nota de un francotirador llena de anomalías como esta haced el favor de no incluirla. Nosotros con tiempo ya os anunciaremos los temas y hechos que trataremos en cada número.

63 [Paris, por los 85 años de Picasso, R. Güell]. No es un artículo para NH; el tono es muy flojo.

65 [Un buen ejemplo] Es una versión de política cultural populista, no marxista. De todas maneras, aporta elementos interesantes.

Creemos que la presentación tendría que haber sido crítica (no paternalista), situando correctamente al lector enfrente del documento.

70 [Algunas buenas cosas del Sant Jordi] Nos parece una nota desafortunada: una reseña de los premios de Santa Llúcia tiene que ser más ajustada.

79. Felicidades por la iniciativa. ¡Que se repita!

Anexo XIV. Amadeo Bordiga (1889-1970)

Dos aproximaciones a Bordiga de las notas de traductor de su *Antología* de Gramsci

1. Bordiga fue detenido el 3 de febrero de 1923, a su vuelta de Moscú, donde había asistido al IV Congreso de la I.C. En este Congreso, que había insistido en la política del frente único obrero y de gobierno obrero y campesino, admitiendo explícitamente la imposibilidad de pasar, en los países capitalistas occidentales, a la dictadura proletaria de un modo directo, Bordiga se había encontrado en minoría y en discrepancia abierta con Gramsci. En la cárcel escribió Bordiga un manifiesto que acusaba a la I.C. de imponer una política de renuncia a la revolución. Las vicisitudes de aplicación de la política de alianzas de la I.C. en Italia favorecían la iniciativa de Bordiga: tanto por su propia oposición cuanto por la del centro socialista, inspirado por Pietro Nenni, no se habían logrado ni la fusión del P.C. d'I. con la fracción "terzointernacionalista" del P.S.I., ni siquiera el bloque entre ambas formaciones (el "pacto de unidad de acción" entre el P.C. d'I. y el P.S.I. no se concluyó hasta 1934. Y por curiosidad histórica es oportuno recordar que lo denunció a finales de los años cincuenta el mismo dirigente socialista que lo obstaculizará en los veinte, Pietro Nenni). Por otra parte, la derecha del P.C.d'I. inspirada por el empirismo de Tasca, concebía la política de la I.C. como liquidación del P.C. d'I. y el P.S.I. y formación de una corriente popular socialcomunista. Esta visión liquidacionista de la derecha empuja al núcleo de "centro" -o sea, al equipo gramsciano de L.O.N.- a coincidir con el grupo izquierdista, pese a la diferencia política cada vez más patente entre ellos. Y así Togliatti, Scoccimarro y Terracini estuvieron inicialmente dispuestos a firmar el manifiesto de Bordiga en función de lucha contra la derecha. Gramsci, en cambio, que verosímilmente tenía ya construida su visión política de la situación y había reconocido el principio de la "lucha en dos frentes", se opuso resueltamente al manifiesto por razones (...) más generales incluso que las características momentáneas de la situación italiana..."

Amadeo Bordiga, ingeniero, único todavía [1968, 1969: falleció en 1970] en vida de los tres dirigentes que más característicamente representaron las tendencias del P.C.d'I en sus comienzos, era entonces hombre de pensamiento esquemático y mecanicista (Gramsci recordará en los *Cuadernos de la cárcel* la tesis bordiguiana según la cual sabiendo lo que ha comido un orador es posible prever el contenido de su discurso). Pero al mismo tiempo un carácter

íntegro, tenaz, combativo y generoso de sus energías. Los hombres de L.O.N. apreciaban mucho esas características suyas, especialmente al contrastarlas con la conducta, mucho más reservada, de los dirigentes derechistas como Tasca o Graziadei. Le respetaban, además, porque Bordiga había sido el más eficaz promotor de la constitución del P.C. d'I. y hasta el símbolo del Partido durante los primeros años de éste. Gramsci, la dimensión de cuya obra -y la tragedia de cuya vida- le presentan hoy como un gigante al lado de Bordiga, era entonces mucho menos conocido que su apreciado contrincante. Todo eso explica que aun después de la dura batalla que libró contra él desde 1923 hasta 1926 Gramsci tratara a Bordiga con amistad en el común destierro de Ponza, y explica también el que todavía en 1930, un año antes de expulsarlo, la dirección togliattiana del P.C. d'I, hiciera gestiones para "recuperar" a Bordiga (...) En la pugna política con Gramsci, Bordiga aparece como un hombre cuyo pensamiento apenas cuenta más que con un motivo: la rígida definición de sí mismo, el "instinto político de secesión". Ese motivo dominante posibilitó su eficaz función en la constitución del P.C.d'I. por escisión del P.S.I. Y ese mismo motivo le incapacitó para cualquier esfuerzo político que no fuera la expectativa, a la vez mística y mecanicista, de la conflagración última de la lucha de clases. Bordiga fue liberado por Mussolini de la sanción de destierro que pesaba sobre él en 1929, y mientras Gramsci se enfrentaba con su pesada condena, Bordiga no fue ya procesado. Se retiró a la vida privada, al ejercicio de su profesión de ingeniero, y rechazó la petición aludida del P.C.d'I. de que aclarara su posición en el partido y volviera a actuar en él. El IV Congreso del P.C. d'I. (marzo de 1931) se basó en la consideración de esa conducta para expulsar a Bordiga precisamente en un momento en que el partido, bajo la influencia del VI Congreso de la I.C., realizaba una política muy sectaria, la más "bordiguiana" practicada jamás por el núcleo dirigente de origen gramsciano.

2. (...) En la reunión anunció Bordiga que la izquierda presentaría al Congreso tesis políticas distintas de las de la central o mayoría (gramsciana) de la dirección. Bordiga y Gramsci ignoran casi completamente en sus intervenciones la derecha, manifiestamente anulada ya antes del Congreso. La reunión fecha la ruptura definitiva entre lo que Togliatti ha llamado "el núcleo dirigente del P.C.I.", encabezado por Gramsci y luego por él mismo, y el extremismo bordiguiano que Lenin había criticado en su libro sobre el tema. La reunión había sido precedida por numerosas actividades de Gramsci, Togliatti y los demás miembros del grupo de L.O.N., a los que se iba sumando

el antes extremista Ruggiero Grieco, en preparación del III Congreso del partido. En agosto Gramsci había tenido una última discusión larga con Bordiga en Nápoles, residencia de éste y centro del extremismo italiano. La I.C. había dictado una resolución que ordenaba disolver (por fraccional) el comité de enlace de la izquierda. Y en setiembre Gramsci había terminado con Togliatti (del cual es probablemente la redacción definitiva) las tesis políticas para el III Congreso. del P.C. d'I.

En este Congreso (Lyon, 20-26 de enero de 1926) las tesis de la mayoría ordinovista de la dirección obtuvieron el 90,8 por 100 de los votos presentes. La izquierda obtuvo el 9,2 por 100. La derecha no presentó tesis propias. Se computó un 18,9 por 100 de ausentes y no consultados. El nuevo comité ejecutivo era íntegramente internacionalista, sin un sólo miembro de la derecha ni de la izquierda (...). Gramsci fue elegido secretario general y Togliatti representante del P.C. d'I en el C.E. de la I.C. Togliatti salió en marzo para Moscú. Gramsci volvió a Roma y fue detenido en noviembre.

Referencias: 1. AG, pp. 130-132, n. 38. 2. *Ibidem*, p. 185, n. 77.

Anexo XV. En torno a Antonio Labriola (1843-1904)

Dos aproximaciones a Antonio Labriola de quien Sacristán tradujo y presentó *Socialismo y filosofía*, volumen editado por Alianza en 1969. Su presentación llevaba por título: “Por qué leer a Labriola”. El texto está recogido en el primer volumen de sus Panfletos y materiales: *Sobre Marx y marxismo*.

1. Biografía y bibliografía.

Labriola hizo sus estudios universitarios en Nápoles, durante los años sesenta, en un ambiente hegeliano que explica el tema de su primer escrito filosófico extenso, *Una risposta alla prolusione di Zeller* [Una respuesta a la](1862), una recusación del *involvamos a Kant!* característico de la filosofía alemana de aquellos años. Hasta 1877 se extiende un período difícil durante el cual Labriola se gana la vida, con un modesto empleo en la prefectura de Nápoles, con traducciones y con encargos de clase en institutos de enseñanza media. Es también una época de desgracias familiares, señaladamente la muerte de un hijo. De todos modos, durante esos años Labriola ha leído a autores cuyo pensamiento estará siempre presente en su obra (Feuerbach), y ha escrito algunos trabajos filosófico académicos: *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza* [Origen y naturaleza de las pasiones según Spinoza] (1866); *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele* [La doctrina de Sócrates según Jenofonte, Platón y Aristóteles] (1870); *Della libertà morale* [De la libertad moral] (1873); *Morale e religione* [Moral y religión] (1873), *Dell'insegnamento della storia* [De la enseñanza de la historia] (1876).

En 1877, al ganar la plaza de profesor ordinario de Filosofía Moral y Pedagogía en la Universidad de Roma, Labriola es un profesor de filosofía formado en una tradición italo-hegeliana (Spaventa) y todavía muy influenciado por modas ideológicas, como el herbartismo. No es un pensador resuelto. Tampoco ha mostrado una orientación precisa del pensamiento en materias sociales y políticas, aunque sí interés por los aspectos prácticos del trabajo universitario y cultural. El mismo año de 1877 acepta la dirección del Museo de Instrucción y Educación de Roma, y en 1879 viaja por Alemania estudiando la organización de la enseñanza en ese país por encargo del ministerio italiano

A finales de los años setenta la temática político-social va cobrando importancia en el pensamiento y en la actividad de Labriola. En 1878 ha escrito un ensayo *Del concetto della libertà* [Sobre el concepto de la libertad] y poco después se le ve en relación con radicales y socialistas. Seguramente le impulsa

también a la ocupación política su interés por la filosofía de la historia, consolidado y ayudado materialmente por el encargo de esa cátedra en Roma a partir de 1887. Ese mismo año Labriola se manifiesta varias veces a propósito de cuestiones políticas o político-culturales: contra la reconciliación del estado italiano con la Iglesia, por la reorganización de los estudios de filosofía en un sentido anti-metafísico, para definirle como “teóricamente socialista”.

Labriola no es en esa época ni marxista ni buen conocedor de Marx. El escrito *Del socialismo* (1889), algo posterior a esa fase, no es todavía un texto marxista. En cambio, su actividad tiene ya elementos propiamente políticos y más o menos efectivamente socialistas: Labriola apoya públicamente las manifestaciones de los obreros parados de la construcción (Roma, 1888-89), hace agitación obrera contra la alianza de guerra (la Tríplice), habla a los obreros de las acerías de Terni y propaga la formación de un frente unitario democrático contra la guerra. La conferencia *Del socialismo* está también dirigida a obreros. (Se dio en el Círculo Obrero de Estudios Sociales de Roma.)

El final, al menos, de ese mismo período ha debido de ser la época de más intenso estudio de Marx por parte de Labriola. Pues cuando en 1890 Labriola escribe a Friedrich Engels, enviándole algunos escritos suyos, muestra ya inequívocamente resultados de una lectura sistemática de Marx, incluso de producciones juveniles de éste y de Engels, acerca de las cuales Labriola parece mejor informado y, desde luego, más interesado que la mayoría de los marxistas de la época. (Engels, dicho sea de paso, no ha hecho nunca un juicio meditado sobre Labriola; ha oscilado entre el aplauso a ciertas producciones de éste que tampoco eran nada del otro mundo, como *In memoria del Manifiesto dei comunisti* [En memoria del *Manifiesto Comunista*], y una ironía algo despectiva que no estaba más justificada.)

El mismo año que con Engels, Labriola empieza su correspondencia con el patriarca de la socialdemocracia italiana, Filippo Turati. Pero apenas fundado el Partido Socialista (1892), en cuya preparación ha intervenido, Labriola descubre sus discrepancias, cada vez más importantes, con Turati. En estos años la actividad política de Labriola es intensa. En 1893 conoció personalmente a Engels (en el congreso de Zürich), y tuvo que ver con la “justicia” por motivos políticos, pese a que su status de socialista era muy académico.

Los escritos marxistas de Labriola proceden de los años 1895-1903. El primero es el citado *In memoria del Manifiesto dei comunisti* (1895). Croce, por entonces aún ex-alumno entusiasta de Labriola, promovió la edición del texto. En 1896 apareció *Del*

materialismo storico. Dilucidazione preliminare. Y en 1899 el ensayo traducido en el presente volumen, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* [trad.cast. Socialismo y filosofía], unas cartas a Georges Sorel. Los tres ensayos se habrían completado con un cuarto -*Da un secolo all'altro* [De un siglo a otro] que quedó sin terminar al morir Labriola el 2 de febrero de 1904. Las principales actividades de sus últimos años fueron polémicas, determinadas por la primera de las “crisis del marxismo”, la de finales y principios de siglo (Bernstein dentro de la socialdemocracia, Sorel, Croce fuera de ella). Labriola siguió dando sus clases universitarias hasta fines del curso 1902-03.

2. La independencia filosófica del marxismo

No menos destaca en el programa teórico de Labriola la tesis de la independencia filosófica del marxismo...

La apariencia de exageración incauta que tiene ese negar precedentes al marxismo puede abrir la real profundidad metateórica de la tesis de Labriola acerca de la independencia del marxismo, una profundidad que no parece plenamente advertida por Gramsci, ni por Korsch... En efecto, Labriola que conoce bien al menos dos autores importantes en la formación del pensamiento de Marx (Hegel y Feuerbach) no pretende afirmar la inexistencia de precursores en sentido filológico... La falta de precedentes del marxismo está para Labriola precisamente en la rotura con esa fragmentación del pensamiento, en la rotura con el viejo axioma de la teoría de la ciencia que niega el conocimiento científico de lo particular, en la elevación, por el contrario, de lo concreto a objeto más buscado del conocer (ésta es la razón de ser del pensar dialéctico) y en la producción consiguiente de un tipo de actividad intelectual que, sin necesidad (ni posibilidad) de introducir ninguna supuesta ciencia particular nueva es, sin embargo, global novedad científica al mismo tiempo que práctica... Sustantivo es exclusivamente el conocimiento de lo concreto, el cual es un conocimiento global o totalizador que no reconoce alcance cognoscitivo material (sino sólo metódico-formal) a las divisiones académicas.

Labriola ha construido en pocos años la primera versión del modo de entender el marxismo que se acaba de enunciar brevemente con palabras, desde luego, impropias de la época en que él escribía pero cuyo equivalente de época es fácil rastrear en sus escritos...

Referencias: 1. “Por qué a Labriola”, *PM I*, pp. 118-120. 2. *Ibidem*, pp. 124-125.

Anexo XVI: Las Tesis sobre Feuerbach

En “Tópica sobre el marxismo y los intelectuales”, un artículo de 1959 publicado en *Nuestras Ideas*, núm 7, p. 19, escribía Sacristán:

Esta resolución del pensamiento marxista en el “valor de la verdad”, que repercute sin duda en un desprecio más o menos acusado de toda “elegancia”, de todo “refinamiento” y de toda veneración de “nobilísimas estirpes” es una de las causas de su choque ideológico con el positivismo y el neopositivismo. Pero dicho rasgo suscita también crítica desde otros motivos del pensamiento burgués. Una razón animada en un ejercicio por aquella “moral de la verdad” aspira en efecto a un desarrollo científico. Como, por otra parte, enriqueciendo una tradición baconiana, el marxismo ha puesto muy pronto (de un modo clásico, en las *Tesis sobre Feuerbach*) el principio de la praxis, la razón marxista se desprende conscientemente de toda “libertad” imaginativa: es una razón crítica, que presenta “la exigencia de abandonar las ilusiones sobre el propio estado”, y una razón práctica, que piensa que esa exigencia “es la exigencia de abandonar un estado que necesita de ilusiones”. La razón marxista no piensa poder alcanzar la verdad sin realizarla, según la exclamación de Marx: *no podéis realizar la filosofía sin suprimirla superándola*. Fundamentando esas tesis está naturalmente la doctrina de que la razón es y se determina por la realidad prerracional, material, social, de que nace; y de que, consecuentemente, un cambio pleno de la razón es sólo posible por un cambio pleno de su raíz social. De aquí el principio marxista de la inmediata inserción de la razón en la praxis. Toda esta doctrina de la razón explica obviamente la recusación del ideal contemplativo.

En diversos momentos del coloquio algo crispado de su conferencia de 1973 “Sobre dialéctica” (Facultad de Derecho, UAB¹¹⁴) Sacristán se refirió al significado y contenido de las *Tesis sobre Feuerbach*.

En un primer momento, Sacristán comentó críticamente una opinión -no recogida- de un interviniente sobre la XI tesis en los siguientes términos:

no dice eso, perdón, no, en absoluto. Aquí es muy importante porque esto de que se cite a Marx diciendo lo contrario de lo que dice y, además, a propósito de esta tesis sobre Feuerbach, eso ya me me saca de quicio. Llevamos cinco años oyendo a jóvenes decir que Marx ha dicho una barbaridad que no ha dicho en su vida... Nada de dejémonos, no dice eso. No, no, lo dices al revés, que es más grave. La tesis dice literalmente: “Los filósofos se han contentado hasta ahora con interpretar el

¹¹⁴ Próxima publicación en M. Sacristán, *Sobre dialéctica* (Montesinos, Barcelona, en prensa).

mundo. Punto [con mucho, con muchísimo énfasis de Sacristán]. Se trata de transformarlo.

Apuntó Sacristán a continuación la reflexión global que, en su opinión, componen el conjunto de estas once tesis:

Que el materialismo ha tenido la ventaja de no falsear la realidad básica, cogiendo el conjunto de las tesis, pero que ha tenido el defecto de concebir la materialidad sólo pasivamente, sólo como sentido; que el idealismo ha tenido, en cambio, el mérito de concebir dinámicamente la realidad, pero olvidándose de que es material. La síntesis de las dos cosas, de materialismo e idealismo, que es lo que a Marx le está gustando en las tesis sobre Feuerbach, es el principio de la práctica de la última cita. Esto son las tesis sobre Feuerbach.

Poco después, tomando prestado un ejemplar de las *Tesis* de algún asistente, las resumía del modo siguiente:

La primera tesis dice cual es el defecto de todo materialismo anterior, a saber, haber contemplado el mundo sólo pasivamente. La segunda tesis dice que no hay un problema teórico del conocimiento, que no se debe plantear especulativamente el problema del conocimiento. La tercera es la de los educadores y los educados. No hace al caso. La cuarta es una crítica al hecho de que Feuerbach se ha limitado a la crítica de la religión. El quinto es el reproche de que el materialismo de Feuerbach sólo ve al mundo sensiblemente, perceptivamente, no activamente, no en la práctica. La sexta es la crítica de que Feuerbach habla de una esencia humana permanente. La séptima, una consecuencia: que Feuerbach no ve que la religión misma es producto social. La octava es ya una afirmación, de que la vida es práctica, la vida social. La novena, una crítica de este materialismo antiguo contemplativo, que se limita a la actividad de los sentidos. La décima, una crítica de que el antiguo materialismo no ha visto más que la sociedad, en la política, y la once eso: los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo (aquí pone cero, en alemán sólo pone punto), de lo que se trata es de transformarlo. Ya está.

Estas son pues las once tesis sobre Feuerbach, concluía finalmente Sacristán, “que no es que se trate de no mencionar el nombre de Dios en vano. Marx no es Dios, se le puede mencionar en vano si se quiere, pero, la verdad, uno no aguanta tantos años de que se le mencione falseándolo. Esto empieza ya a ser insoportable y me tienes que disculpar el salto que he tenido”.

Dos breves comentarios más. Del fichero “Dialéctica”

(Reserva de la BC de la UB), esta nota sobre la segunda tesis sobre Feuerbach (MEW 3, p.353):

La cuestión de si corresponde al pensamiento humano verdad material no es ninguna cuestión de teoría [MSL: habría hoy que corregir: no es resoluble por tesis apriorística general], sino una cuestión práctica [MSL: a posteriori, particular]. En la práctica, tiene que probar el ser humano la verdad, esto es, la realidad y la fuerza, la cismundaneidad de su pensamiento. La disputa acerca de la realidad o falta de realidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es una cuestión puramente escolástica”.

MSL: Por encima de la limitación de la época, es un mundo distinto del de la metafísica tradicional.

De las fichas de su seminario de posgrado sobre “Karl Marx, como sociólogo de la ciencia” impartido en la UNAM en 1983, esta observación sobre “las últimas líneas de la tesis” (MEGA, I, 1, p.58):

La mala doctrina del final no acaba de anular la impresión de un buen conocimiento del pensamiento epistemológico de tradición baconiana y newtoniana. El error del final responde más bien a su concepción de las relaciones entre investigación natural y especulación: lo que no es “principio” sino hipótesis”, y no puede determinar la investigación.

Finalmente, del cuaderno 46 depositado en Reserva de la BC de la UB, estas anotaciones de Sacristán sobre textos de Marx.

1. “¹La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. ²De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. ³Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, ⁴pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (gegenständliche). ⁵Por eso, en *La esencia del cristianismo*, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma jurídica de manifestarse. ⁶De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad revolucionaria”, de la actividad “crítico-práctica””.

MSL: 1) Notar la distinción entre Gegenstand y Objekt,

Sinnlichkeit y Anschauung. El párrafo equivale a reprochar a todo materialismo anterior su ahistoricismo.

2) Los méritos del idealismo en la teoría del conocimiento y en la introducción de la historicidad (Hegel).

3) La razón del último materialismo pre-marxista.

4) Su deficiencia (1)

5) Mero ejemplo.

6) Última consecuencia de la ignorancia de la historicidad por el materialismo premarxista.

La idea de “actividad crítico-práctica” resume todo el nervio “realista” del marxismo. Completa aceptación de la realidad, reconocimiento de que el único saber decisivo y resolutivo es la realidad, la crítica marxista es “práctica”, no solo teoría. La idea, por lo demás, destruye la tesis de Bernstein según la cual Marx habría pasado tardíamente a la “Utopía”.

2. “¹El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. ²Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. ³La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento -aislado de la práctica- es un problema puramente escolástico”.

MSL: 1) El punto de contacto con el positivismo. La divergencia debe estar en el concepto de praxis respecto del de mera experiencia (pasiva, ahistórica). La práctica es superficial cuando se la supone dada por una realidad y un hombre inmutables. En el concepto de praxis de Marx está la tätige -histórica- del Gegenstand, la Wirklichkeit, la Sinnlichkeit.

2) La praxis así entendida es el criterio de verdad. La verdad es realidad y *fuerza*, porque la realidad es dinámica. La expresión “realidad y fuerza” es en el fondo redundante. La verdad es el carácter “práctico” -en el sentido dicho- del pensamiento, el hecho de que éste recoja las dinámicas estructuras de la realidad. Y el único modo de saber permanente si se han recogido las estructuras dinámicas -entre las que está la misma acción del hombre- es someter el pensamiento a la prueba de su dinamicismo. Es pensamiento verdadero -probado como verdadero- el que consigue -mejor: *posibilita*- hacer realidad meramente intuible, objeto. De extraordinaria y fundamental (en el sentido literal: fundamento de todo el edificio filosófico de Marx) es la equiparación de verdad y cismundaneidad. El marxismo es un inmanentismo integral.

Que verdad es cismundaneidad quiere decir, supone, que no hay más ser que el mundanal. Por eso la verdad no puede

medirse con mera escala intramundana-Verbum Dei. Pero precisamente porque no hay más ser que el mundanal, porque no hay lógos ultramundano religioso, ni Ding-an-sich kantiana, ni Geist hegeliano, precisamente por eso está en el mundo su propio logos (“Precisamente por eso” es mala expresión; ambas cosas parecen decir lo mismo) Y lo mismo quiere decir también que el mundo es histórico, dialéctico, que el ser es histórico, dialéctico.

3) Por todo eso es escolástica la cuestión citada, y no sólo en el sentido de “bizantina”, sino también en el de transcendentalista.

3. “¹La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. ²Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria”.

MSL: 1) Consecuencia de la tesis 1, significación de la misma. El Erzieher [educador] puede ser los Umstände o el Erzieher.

2) Según esto Erzieher no quiere decir sólo die Umstände.

3) Este concepto de praxis revolucionaria elimina el mecanicismo economicista y el psicologismo de la moral idealista. Es realmente su síntesis, y Marx tiene conciencia de ello, como en la *Sagrada Familia*.

Al calificar la praxis revolucionaria como única manera de entender racionalmente la coincidencia de la transformación de las condiciones y de la personalidad, Marx supone un concepto de razón muy amplio. Más propiamente: un concepto muy amplio de la racionalidad de la legalidad histórica. El hecho histórico, la ley que lo rija no depende en efecto sólo, según esta tesis 3ª, de las circunstancias pues: 1ª éstas son modificadas por el hombre; 2ª pueden serlo de tal modo que su modificación sea consciente, coincidente con la del hombre. Está claro que la modificación de las circunstancias tiene que acarrear la modificación del hombre -las circunstancias son el Erzieher. Pero sólo coincidirán ambas transformaciones en el caso de que haya conciencia de ello, decisión de coincidencia: aquella conciencia es la razón revolucionaria, la racionalidad revolucionaria. Ella informa la praxis revolucionaria.

4. ¹“Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. ²Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. ³Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera”.

MSL: 1) El punto de partida y la lecturas de Feuerbach.

2) La deficiencia del análisis feuerbachiano consiste en no analizar la estructura, luego de haber mostrado la dependencia de la sobreestructura respecto de ella. La deficiencia se debe a no haber visto la dialecticidad interna de la estructura.

3) La tarea marxista.

5. ⁰ ¹“Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e immanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1º a prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado.

2º ¹La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo “genérico”, como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos”.

MSL: 0) Complemento de la 4.

1) El ser, la esencia humana, conjunto de relaciones sociales. **Novedad:** Marx elimina aquí o modifica su antiguo uso de “Gattung” y “Gattungswesen”. El ser humano no es natural, sino histórico. La supuesta naturalidad humana es un abstracto. La esencia humana es histórica.

2) Consecuencia de la ignorancia de ello son: a) la concepción del estado de ánimo religioso como ahistórico -“natural”, propio de un individuo aislado, dato absoluto e inmutable, que es un abstracto. b) la concepción del ser humano como universalidad específica con dos notas: inactividad e interioridad, que Marx recusa.

6. ¹“Toda vida social es esencialmente práctica. ²Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su

solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”.

1) Esta tesis tiene gran transcendencia, desde el momento en que el ser humano es vida social. El “primado de la praxis” es pues incluso tesis antropológica.

2) Lo que ocurre es que la razón no es algo ajeno a la praxis, sino la comprensión de ésta. En ella se resuelven los “misterios” puramente teóricos.

7. “Lo más a que puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica, es a contemplar a los diversos individuos sueltos y a la sociedad civil”.

MSL: Pues es el límite de comprensión al que se puede llegar por la mera crítica de la sobreestructura, que es lo que la burguesía ha hecho y aniquiladoramente- en su etapa revolucionaria, en una obra continuada por el anarquismo.

8. “El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o a la humanidad social”.

MSL: Que es la humanidad, los menschliche Wesen.

9. “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”.

MSL: El trasfondo de esta tesis es muy amplio. La filosofía aspira a ser un saber absoluto. Ignorando la historicidad del ser humano, hipostatiza este ser tal como lo encuentra en cada caso. Para acercarse a su ideal de absolutez, la filosofía tendría que partir de y versar sobre el hombre con su esencia realizada. Para ello hay que transformar el mundo. No obstante, la nueva realidad no podría ser absoluta en el sentido de inmutable más que si lo fueran las relaciones sociales. Y seguramente el punto decisivo es aquí saber qué serán relaciones sociales en régimen comunista.

El otro fundamento de la tesis es que el mundo es también el hombre, la realidad es también acción. El proyecto es también realidad.

XVII. Achille Loria y el 'cientificismo' marxista

En *El orden y el tiempo* (ed cit, págs. 108-109), trazada Sacristán esta imagen de Achille Loria (1857-1943)

El fenómeno fue sin duda universal, y el propio Gramsci ha recordado que en Rusia *El Capital* había llegado a ser libro de cabecera de cuantos lúcidos burgueses admiraban y esperaban la realización del mundo capitalista en el imperio. Pero en Italia tuvo manifestaciones particularmente crasas, sobre todo por lo que hace a la ideología positivista. El pseudosocialismo positivista de Achille Loria, por ejemplo, entendía y explicaba la doctrina marxiana de la plusvalía sobre la base del ingenuo, simplista y arcaico “derecho al producto íntegro del trabajo”, fruto a su vez de la incomprensión de la teoría del valor.

Desde luego que, una vez explicado así el pensamiento de Marx, no era difícil ver la necesidad de reformarlo. Afortunadamente, el profesor Loria contaba con una definitiva solución para terminar con los sufrimientos de la clase obrera y con la estructura de relación de clase estudiada por Marx: “[...] el nuevo invento [el avión] eliminará todas las ataduras que hasta ahora atenazaban al hombre y le consentirá así por vez primera una entera y activa libertad. Quedará ante todo roto el vínculo invisible, pero omnipresente, que encadena el obrero al capital. Hoy, en efecto, el trabajador que se niegue a servir como asalariado a beneficio de un capitalista no tiene más perspectiva que la muerte por inanición o la reclusión en el asilo o la cárcel. Pero todo eso cambiará de repente en cuando que el obrero que se resista a entrar en la fábrica o que haya sido expulsado de ésta encuentre un aeroplano o un dirigible que lo alce a los espacios. Diréis, alguno, con esa sonrisa irónica que lo hiela y lo mata todo, que los espacios libres no dan de comer. ¿Y cómo no? ¿Por qué no van a poder disponerse en los futuros aeroplanos redes y ligas, creando formidables pajareras que aseguren a los aéreos viajeros alimento copioso y gratuito? Y he aquí entonces que el obrero reacio a la fábrica podrá saciarse placenteramente y se sustraerá victorioso a los imperios del empresario capitalista. ¿Qué será entonces del dogma económico según el cual el capitalista es necesario para el obrero y éste no puede vivir sin aquél? ¿Qué será de toda la teoría ortodoxa del salario [...]?”, etc. Lo grotesco de ese desarrollo de “visión” futurista del socialismo merecía la

cita por extenso.

Anexo XVIII. Angelo Tasca, la derecha del PCI.

Sobre Angelo Tasca (1890-1960), estas tres aproximaciones de Sacristán. Para un interesante comentario de Antoni Doménech en torno a la aproximación de Sacristán a la figura de Tasca, véanse sus declaraciones en “Integral Sacristán” de Xavier Juncosa.

1. Derecha del P.C.I.

Angelo Tasca fue compañero de Gramsci en Turín. Nació en 1890. Hijo de un obrero socialista, militó desde joven en las juventudes del Partido Socialista italiano y luego en el partido mismo. Muy pronto tuvo choques con el futuro dirigente de la izquierda comunista, Amadeo Bordiga. Tasca lo sería de la futura derecha comunista. Ya en 1912, por ejemplo, Tasca era para Bordiga un “culturalista” idealista y Bordiga para Tasca un determinista sociológico. (Gramsci estará de acuerdo con ambas condenas teóricas más tarde, al formarse su propio pensamiento político y teórico en pugna con las ideas de sus dos amigos). Tasca influyó muy probablemente en el ingreso de Gramsci en el P.S.I. Ya en 1912 se le ve instándole a ello. Formó luego parte del grupo de l’Ordine Nuovo, cuya financiación inicial aseguró; pero muy pronto aparecieron discrepancias entre Tasca y Gramsci. El problema que provocó el divorcio político fue la manera de concebir la organización de la clase obrera. Tasca -y en esto coincidía Bordiga- rechazaba el programa gramsciano de formación de consejos obreros independientes de los sindicatos, como organismos directos de clase en los que intervinieran también obreros no sindicados ni organizados en partidos políticos. Tasca y Bordiga rechazaban cualquier organización de la clase obrera que no fuera el partido político o el sindicato. La mayor vinculación de Tasca a las tradiciones políticas y sindicales de la socialdemocracia hizo de él la cabeza de la derecha del P.C. d’I. desde la fundación de éste. Tasca fue expulsado del P.C.d’I en 1929, hallándose como el “centro” del partido, exiliado en Francia. Pasó luego a la socialdemocracia francesa. Su archivo personal, editado en los *Anales* Feltrinelli de 1966 por Giuseppe Berti, es una importante fuente para el conocimiento de la historia del comunismo italiano.

2. Dos anotaciones

A. Autoridad sobre el joven Gramsci

A juicio de Angelo Tasca, cuya autoridad acerca del joven Gramsci sólo es comparable con la de Togliatti, el revulsivo más eficaz para la conciencia política de Gramsci fueron las elecciones sardas del otoño de 1913. Eran las primeras

elecciones por sufragio universal y por primera vez eligió Cerdeña un diputado socialista. Tasca, pues, ha atribuido a esas elecciones una influencia resolutoria para la militancia de Gramsci. “Le había impresionado mucho la transformación producida [...] por la participación de las masas campesinas en las elecciones, aunque no supieran ni pudieran aún utilizar por su cuenta aquel arma. Este espectáculo y la meditación sobre él hicieron definitivamente de Gramsci un socialista.”

B. Serra (1973)

“Serra” era en aquel momento [VI Congreso de la Internacional Comunista] el nombre conspirativo de Angelo Tasca, luego expulsado por el grupo Togliatti del PCI, pero ya de antiguo en pugna con dicho núcleo.

Referencias: 1. Nota de AG, p. 13, n 2. 2. A. *Oel orden y el tiempo*, ed cit, pp. 95-96. 2. B. Nota de la traducción castellana de CdB.

Anexo XIX. Sobre Henri Bergson (1859-1941)

Tres breves observaciones de Sacristán: _

A. Antirracionalismo contemporáneo (1959)

El saber no-racional que pretende tener la filosofía irracionalista ofrece empero en el antirracionalismo contemporáneo la llamativa característica de tomar sus temas del pensamiento racional, y precisamente de aquellos dominios del mismo que más profundos progresos arrojan en cada momento. Así parte de la biología el antirracionalismo de Bergson, precisamente en los años en que esa ciencia logra la mayor evolución que le ha sido dado cumplir. Y de la historia y de la ciencia del hombre parte el antirracionalismo heideggeriano...

B. Darwin y Bergson (1958)

Sólo cuarenta y ocho años separan la primera edición de *On the origin of species...*[Sobre el origen de las especies] de la primera edición de *L'évolution créatrice*[La evolución creativa], cuarenta y ocho años protagonizados por el poderoso empuje dado a las ciencias biológicas por Darwin y por la polémica contra y a favor suyo. La obra más célebre y característica de Bergson no se explica sin el trasfondo de esos descubrimientos y de esa polémica.

C. Influencia en Gramsci (1967)

La gran influencia de estos autores sobre Gramsci, lo mucho que éste refleja, en general, el ambiente cultural de la Italia de la época ha suscitado el tema del "provincialismo" de Gramsci. Recientemente ha criticado Eugenio Garin esa idea del provincialismo de Gramsci ("La formazione di Gramsci e Croce" en *Critica marxista-Quaderni*, nº 3, 1967, págs. 119-133). Garin arguye con razón que la cultura filosófica básica de Gramsci, que incluía también, por ejemplo, a Bergson, no es provinciana, sino característica de una fase de la vida cultural de la Europa del siglo. A lo cual puede añadirse, sin embargo, que tanto el idealismo culturalista crociano cuanto el vitalismo de Bergson han resultado a la postre una especie de provincialismo europeo, arranques sin continuación por la vía que en realidad abriría más tarde el existencialismo.

Referencias: 1. A. Las ideas gnoseológicas de Hiedegger, ed cit, p. 24.
1.B. *Ibidem*, p. 24. 1. C. "La formación del marxismo en Gramsci", *PM I*, p. 64, n.2.

Sobre el concepto de libertad defendido de Bergson, este breve paso de la voz "Libertad" que Sacristán escribió hacia 1953 para la Enciclopedia Política Argos (ahora en M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, ed cit, pp. 45-57):

[...] Henri Bergson, uno de los filósofos modernos más preocupados por el tema, se encuentra constantemente en polémica contra Kant, cuyas ideas son, sin embargo, fondo imprescindible para comprender el sentido de la teoría bergsoniana de la libertad. Esta puede ser descrita -y lo ha sido efectivamente- como un traer al mundo de los fenómenos las afirmaciones que Kant sostiene respecto del mundo noumérico de las personas. Para Kant, es el tiempo, como el espacio, mera forma de nuestra percepción sensible. Bergson tiene del tiempo una noción muy otra: el tiempo auténtico, la "durée psychique" es un flujo cualitativo y creador; Kant, piensa Bergson, no ha conocido más que el falso tiempo de la física, hecho de momentos inmóviles, calco utilitario del espacio, sujeto a todos los sofismas de los inmovilistas. Pero el tiempo auténtico, la duración psíquica, es propiamente el ser dinámico de los vivientes. La libertad es la espontaneidad absoluta del impulso vital que somos. Es la total apertura de futuro. (...) Ni Bergson ni Heidegger pueden proponerse una definición estricta de la libertad dado el carácter fundamentalmente intuitivo que esta noción tiene en sus filosofías. Bergson ensaya descripciones metafóricas de la libertad y Heidegger propone definiciones descriptivas. Pero metáforas y descripciones no son nada sin la carga experiencial que ambos filósofos tienen que suponer en todo lector (Bergson es consciente de ello, Heidegger rechazaría en parte esta afirmación) para ser cabalmente comprendidos. Con Bergson y Heidegger, la idea metafísica de libertad parece llegar a una última depuración de ingredientes materiales y pensados por los procedimientos de la mera razón discursiva tradicional, haciéndose estrictamente inefable.

y algo más adelante:

Mas aunque ello fuera así [aunque fuera dudoso que las concepciones indeterministas de la física cuántica invalidasen el significado de la crítica a la concepción antropológica de la libertad], la libertad concebida como facultad indeterminada de elección choca todavía contra una crítica basada en su mera descripción como método para explicar la conducta humana; esta crítica no le resulta superable. Bergson ha realizado a este respecto un trabajo de importancia. Opina este filósofo que el desarrollo real de la conducta humana sólo puede describirse correctamente, es decir, sin introducir principios prejulgados, como el flujo de un impulso que traslada su punto de aplicación, por ejemplo, desde X a Y. Este proceso es un conjunto dinámico

indespedizable. La suposición de que el impulso, una vez llegado al punto X' (anterior a X) se haya encontrado ante la disyuntiva de iniciar la vía $X'Y$ o la vía $X'Y'$ es una construcción a posteriori que suministra una explicación incorrecta, porque presupone el fraccionamiento del movimiento, dinamismo cualitativo que no es descuartizable, porque supone la confusión o asimilación del movimiento con su trayectoria, la cual es sólo la huella especial que aquel deja, huella de la que el tiempo, esencialmente uno con el movimiento, está rigurosamente ajeno. Plantear el problema de la libertad en el terreno de la elección indeterminada es perder anticipadamente la polémica con el determinismo, porque es adoptar la misma errónea concepción de la vida psíquica que este profesa, a saber, la de que la vida sea una yuxtaposición de puntos o momentos separables, aunque enlazados. Si ello fuera así, sería imposible negar que en cada uno de esos momentos aislados concurren no sólo las determinaciones del momento anterior sino también todos los factores ambientales presentes. De hecho, puede ocurrir así en la vida superficial y cósmica del hombre; en ella rige una determinación monótona y estéril, ya física, ya psíquica-somática. Pero la auténtica vida es un flujo indivisible de desarrollo espontáneo para cuya descripción es incorrecto usar esos esquemas espaciales que siempre suponen un fraccionamiento. La concepción de la libertad como facultad de elecciones sucesivas y separada no tiene, pues, en cuenta la auténtica realidad de la vida.

Anexo XX. Sobre Poesía y verdad

De su presentación –“La veracidad de Goethe”- de la traducción castellana de José M^a Valverde de la obra en prosa de Goethe, estas aproximaciones a *Poesía y verdad*:

1. Pensamiento central

Pero ¿y todo el acervo de clarividentes perspectivas científicas y metodológicas que también ha legado Goethe al pensamiento moderno? Goethe sorprende, muy joven aún, la ruda insuficiencia del mecanicismo de Holbach, cobra para toda su vida un odio de científico -compatible con amor de escritor- a Voltaire, porque éste, con objeto de no conceder lo que él cree ser un argumento en favor de la narración bíblica del diluvio universal, se niega a reconocer la existencia de fósiles marinos en tierra firme, en tanto él, Goethe, los ha arrancado “con su propio martillo” de las colinas y minas alsacianas y sajonas. Goethe se obcecará a su vez, también incorregiblemente, en un neptunismo exclusivista y se negará siempre a admitir datos vulcanistas; pero, de todos modos, habrá dado una lección de espíritu científico e independencia filosófica. Incluso el superficial empirismo que en la teoría de los colores le da el pretexto para atenerse a los “fenómenos originarios” negándose a analizarlos, o que le lleva en geología a no aceptar jamás tesis vulcanistas porque él ha visto fósiles marinos en tierra firme, está superado -si bien sólo a nivel filosófico-metodológico- en sus propios escritos. A ese nivel de la metodología general, a propósito de la intrincada conjunción de la teoría con la experiencia, Goethe es mucho más moderno y veraz que sus contemporáneos y hasta que el propio Newton. Goethe sabe que el científico está constantemente “fingiendo hipótesis”: “Curiosísima exigencia ésta, presentada sin duda alguna vez, pero incumplida siempre incluso por los que la esgrimen: que hay que exponer las experiencias sin conexión teórica alguna, dejando que el lector, el discípulo, se formen a su arbitrio la convicción que les plazca. Pero el mudo mirar una cosa no puede hacernos adelantar. Todo mirar se convierte, naturalmente, en un considerar; todo considerar, en un meditar; todo meditar, en un entrelazar; y así puede decirse que ya en la simple mirada atenta que lanzamos al mundo estamos teoretizando.” Y ese principio, básico en la ciencia moderna después de la primera ofuscación empirista-induccionista a lo Bacon, se convierte en motivo central del pensamiento de Goethe: “pues, ¿qué es intuición sin pensamiento?” se pregunta en *Poesía y verdad*.

2. Atención a la vida real de los hombres.

Viajando por Italia describe, con la misma turbadora frialdad de apasionado por la observación, ruinas artísticas y modos de vivir de nobles, campesinos, burgueses, plebe urbana. Él mismo cuenta en el libro IV de *Poesía y verdad* cómo se le fue desarrollando en sus paseos juveniles por la Frankfurt natal la afición a observar a los hombres en su condición concreta:

Conocí casi todos los talleres, y como era don innato en mí el saber ponerme en las circunstancias de los demás, el sentir todo tipo específico de existencia humana y participar complacidamente de él, pasé así muchas horas agradables... aprendí muchos procedimientos de los artesanos y conocí las inevitables condiciones que cada modo de vida pone a la alegría y al dolor...

No dejó de darle fruto esa atención a la vida real de los hombres: sus experiencias cristalizaron frecuentemente en un saber de la sociedad que siempre resulta sólido -"todas las costumbres que nacen de una determinada situación de una colectividad son inmutables" (se entiende: mientras subsiste esa situación de la comunidad)- y, a veces, de una profundidad admirable: tal la descripción de la masa popular urbana como "existencia necesaria, sin libertad". La inspiración que le movió a escribir *Los cómplices* es hija de aquel interés por la observación social, según él mismo cuenta en el libro VII de *Poesía y verdad*:

En ocasión de mi asunto con Gretchen y de sus consecuencias, había podido echar un vistazo a las galerías que minan la sociedad civil. Religión, moral, ley, Estado, relaciones, costumbres dominan sólo la superficie de la existencia urbana. Las calles limitadas por señoriales casas se mantienen limpias, y todo el mundo se comporta en ellas muy decentemente, menos ordenada es la realidad interior, y la limpia fachada recubre, pero sólo como delgada capa de cal, mucho muro podrido que se derrumba de un día para otro... Como para respirar proyecté varias piezas teatrales sobre esto, y escribí las exposiciones de la mayoría de ellas. Pero como los nudos de esas obras eran necesariamente angustiosos y casi todas amenazaban con desenlaces trágicos, las abandoné una tras otra. *Los cómplices* es la única terminada. La dura claridad con que se exponen en ella las acciones delictivas hirió el sentimiento estético y moral, y por eso la pieza no tuvo acceso a la escena alemana...

La aceptación del destino de esa obra (en las últimas líneas del párrafo citado) podría sugerir que el viejo Goethe que

está escribiendo sus recuerdos en *Poesía y verdad* no tiene ya nada que ver con el joven que consideró objeto de arte veraz lo que Goethe mismo llama “el siniestro fundamento de la familia”. Pero es el viejo el que usa tal expresión. Y en el *Viaje a Italia*, escrito aún años después, expone con la misma veracidad, hablando del anfiteatro de Verona, cómo un tal edificio no tuvo en realidad más función esencial que reunir al pueblo para impresionarle, sugestionarle, engañarle y dominarle. El viejo Goethe es también el que en la Europa de la Santa Alianza expone de este modo su comprensión de la religión positiva:

En la medida en que una determinada religión revelada se funda en la idea de que un individuo puede ser más favorecido por los dioses que otro, en esa misma medida ha nacido esa religión de la división de los hombres en clases... Los patriarcas pertenecían a la clase de los pastores. Su vida en el océano de desiertos y pastos dio anchura y libertad a su espíritu, la bóveda del cielo, bajo la cual vivían, dio, con todas sus nocturnas estrellas, sublimidad a sus pensamientos; y ellos necesitaban, más que el activo y ágil cazador, más que el seguro, cuidadoso y sedentario agricultor, la fe inmovible en que un dios marchaba a su lado, les visitaba, participaba de su suerte, les guiaba y salvaba.

El mismo despreocupado valor para decir sinceramente su palabra aparece cuando pasa de la teología a la Iglesia: al describir las fiestas de la coronación de José II en Frankfurt, el viejo Goethe reflexionaba sobre la impresión que le hizo de muchacho la presencia de los príncipes eclesiásticos junto al emperador: “que el clero gusta de mantenerse cuanto le es posible al lado del poder”. Y es imposible acusar al poeta cortesano, consejero y ex ministro, de haberse cegado para la verdad del mundo cuando se le ve escribir a los sesenta años. “Lo único que importa al Estado es que la propiedad sea cierta y segura; el que sea justa o injusta no puede preocuparle mucho”. A la vista de textos como éstos no puede negarse justificación a Lukács cuando recoge de Goethe todo un cuadro crítico de la sociedad burguesa. Ningún pensador político que no haya tenido conscientemente ante los ojos esa sociedad, que no se haya liberado del arcaizante modelo medieval, puede dar esa esencialísima caracterización del Estado burgués.

Referencias: 1. “La veracidad de Goethe”, *Lecturas*, ed cit, pp. 94-95. 2. *Ibidem*, pp.104-107.

A propósito de Goethe y Lukács, esta es la presentación que Sacristán escribió para su traducción de *Goethe y su época* (1968):

El presente volumen contiene tres escritos de Lukács. Dos de crítica literaria: el estudio *Goethe y su época*, de 1934-47, y el artículo dedicado a la *Minna von Barnhelm*, de Lessing, escrito en 1953.

El libro acerca de Goethe y su época, que apareció como volumen independiente en 1947, es un conjunto de cinco ensayos sobre Goethe, Schiller y Hölderlin. Todos son piezas típicas del Lukács más clásico, el que se expresa con los medios de la crítica literaria. Basados en una aplicación consecuente y profunda de la tesis de Marx acerca de la “miseria alemana”, del atraso social de la Alemania ilustrada, y de las paradójicas posibilidades intelectuales abiertas por aquel atraso, estos estudios apuntan a una estimación de la cultura europea de finales del siglo XVIII y del siglo XIX que permite a Lukács formular una condena del afectado desprecio por esa época, corriente como moda en la cultura superior burguesa del siglo XX y también en productos inferiores de la misma, como el fascismo.

En esa consideración histórica coincide con los estudios goethianos el artículo sobre la *Minna* de Lessing, un documento más, y muy notable, de la vitalidad intelectual de Lukács.

Nuestra edición reúne los dos textos de épocas tan distintas no sólo porque así lo ha hecho Lukács en el volumen 7º de sus obras completas en curso de publicación, sino también porque el autor ha expuesto sus razones para hacerlo en un prólogo escrito en 1963. Ese prólogo, que en algún paso tiene interesantes notas de autobiografía intelectual, ha de leerse como un texto tan sustantivo cuanto los otros dos para la comprensión de la obra del autor húngaro. Junto con una de las exposiciones más categóricas de su recusación, bastante global, del contenido de corrientes de pensamiento tan difundidas como el existencialismo o el neopositivismo, junto con una enérgica reafirmación -recogida de Thomas Mann- de la “idea de formación” o educación característica del clasicismo germánico, Lukács cierra ese importante escrito con unas palabras que muestran como el “conservadurismo cultural” que tantas veces se le imputa está relativizado por una clara consciencia histórica: “Cuestión aparte y que no puedo resolver es la de si el puente que he intentado lanzar entre el pasado y el futuro para y a través del presente va a ser realmente duradero. Y ésta es también una cuestión de primera importancia. Si en estos tiempos desfavorables no he conseguido tender más que un puente de barcasas, un día lo sustituirán por otro sólido, en cuanto que esa comunicación consiga la importancia que realmente tiene para la vida espiritual. Yo, personalmente, me contentaría con conseguir facilitar a unos hombres, aunque fueran pocos, el tránsito del pasado al futuro en este confuso período de transición.

Del cuaderno de notas de lógica, maquinismo y críticas literarias depositado en Reserva de la BC de la UB, estas breves anotaciones sobre este ensayo de Lukács. Sacristán cita por la edición francesa de 1949 (*Goethe et son époque*, París), traducida del alemán por L.Goldmann:

1. [Los sufrimientos del joven Werther] Que Werther es ya la tragedia del humanismo burgués (p. 39).
2. La evolución del Werther al Tasso como renuncia de Goethe (pp. 42-43).
3. [Los años de aprendizaje de W.M.] Es el paso a la descripción objetiva de la sociedad burguesa entera (p. 47).
4. La gran cita de W. M. sobre lo que es un burgués (p. 49).
5. El exceso goethista de Lukács, a refutar (p. 62).
6. [La correspondencia entre Schiller y Goethe]. Juicio global sobre los dos períodos de Schiller y Goethe (pp. 76-77).
7. Sociedad alemana e ideologismo de su burguesía y su cultura (pp. 78-79).
8. Cita de Goethe sobre lo individual (p. 83).
9. Tremenda cita de renuncia (pp. 88-89).
10. [Estudios sobre *Faust*] La salvación del antirrevolucionarismo por anti-plebeyismo (p. 214).
11. Para la historia de la dialéctica (p. 219).
12. El problema del conocimiento constituye el principal contenido filosófico del *Urfaust* (p. 221).
13. Que el intuicionismo (vitalismo) de Goethe no es reaccionario, a diferencia del de los contemporáneos del joven Goethe (p. 222). Lukács considera superado ese "intuicionismo" con la dedicación a las ciencias naturales en Weimar (p. 224).
14. Defensa -por "evolución"- de la actitud de Goethe ante la revolución francesa (pp. 227-228).
15. Influencia sobre Heine (p. 228).
16. Extraordinaria formulación histórica de la posición ideológica de Goethe (p. 230).
17. [El drama del género humano]. Que aunque Goethe no puede considerar el camino de una revolución democrática, nunca lucha en reaccionario o liberal contra ella. Y acude a la perspectiva genial (pero con utopía) del desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo (p. 258).
18. [Fausto y Mefisto]. La descripción del capitalismo, Goethe y Marx (p. 267).
19. [Problemas de estilo: el fin del período artístico] La idea básica de Lukács es ésta: belleza y sociedad (pp. 328-329).
20. En p. 338 sale una justificación del "vanguardismo" en general.
21. Cita de Goethe sobre pensamiento gegenständlich [concreto] (p. 341).

22. Magnífica clave del estilo de Goethe en *Faust* (p.342, p.347).
Para Castellet: pp. 348-351.

Anexo XXI. Del idealismo filosófico. Definiciones esenciales.

De los apuntes editados de sus primeras clases de “Fundamentos de Filosofía”, tras su suelta de Alemania en 1956 (y de otras materiales posteriores), estas aproximaciones a diversas acepciones de la categoría “idealismo”

A. Idealismo metafísico

1. Presentación y crítica (1956)

La Société Française de Philosophie en su “Vocabulaire”... propone la siguiente definición general del idealismo metafísico: “tendencia filosófica que consiste en reducir toda existencia al pensamiento”. Christian Wolff, que fue el divulgador del término “idealismo” (ya utilizado por Leibniz sin completo tecnicismo) se expresa del siguiente modo. “Llámanse idealistas quienes admiten solamente la existencia ideal de los cuerpos en nuestras almas y niegan, por tanto, la existencia del mundo y de los cuerpos”.

2. Sobre esa tesis filosófica general y fundamental se comprende que el idealista metafísico no plantee siquiera al tema de la transcendencia del conocimiento, ni aún para discutirlo. La expresión “transcendencia del conocimiento” no tiene, en rigor, sentido para él. El conocimiento, entendido como pensamiento puro, es un estudio del pensamiento o idea en general -única realidad-, el estadio en que ésta se hace consciente, se sabe a sí misma.

El idealista metafísico, el auténtico idealista, no quiere ser subjetivista ni escéptico: es siempre dogmático en materia de conocimiento (piénsese en Platón o en Hegel). Rechaza el conocimiento sensible como mera alucinación, como caída en la trampa (alguna vez concebida como culpable) de la apariencia o materia; pero el auténtico conocimiento, el del ser auténtico (ideal), es firme según él, por ser en su forma perfecta (la filosofía) autoconocimiento, autoconsciencia de la idea, del ser.

3. Esa justificación idealista de la validez del conocimiento sólo se presenta en forma tan consecuente y violenta en los sistemas de los maestros del idealismo alemán, especialmente en Hegel, que es acaso el más radical metafísico de la historia, si se da a la palabra “metafísica” su valor etimológico-filosófico.

Pero la justificación idealista del conocimiento es a menudo muy otra. Como botón de muestra de esa diversidad puede recordarse la actitud de Berkeley (s. XVIII), para el cual, paradójicamente, las impresiones sensibles son la única realidad distinta del espíritu divino y del ápice del espíritu humano. Esas

impresiones no proceden según él de cosas -no hay más ser que el ser-percibido- sino de la acción divina en el alma.

4. *Crítica*. Una posición idealista metafísica no puede refutarse con argumentos formales, a golpe de silogismos, por la fuerza de deducciones. Del mismo modo que, por lo demás, tampoco el idealista puede fundamentar su actitud con argumentos concluyentes.

Los argumentos totalmente desprovistos de presupuestos, desligados de toda concepción del mundo -los argumentos o verdades que, según la patética frase de Kant, son concluyentes "aunque Dios no lo quisiera"- son exclusivamente formales, como, por ejemplo, la tesis: "si esto es un papel, esto es un papel".

Pero un argumento formal o su resultado, un teorema formal, no dicen nada sobre la realidad concreta y cualitativa. Y el idealismo metafísico, como cualquier otra doctrina, es una teoría de la realidad concreta, una concepción sistemática del mundo.

Los argumentos en favor y en contra de una concepción del mundo tienen que ser y pueden ser racionales, pero no demostrativos en sentido formal.

¿Cuáles son los principales argumentos críticos contra el idealismo metafísico o absoluto? Puede decirse brevemente que son todas las consideraciones dimanantes de la experiencia humana en sus dos modos: el modo cotidiano natural y el modo científico. Una y otra clase de experiencia nos hablan de la realidad del mundo como distinta y no determinada esencialmente por la conciencia, y del apoyo del conocimiento en la realidad, y de su penetración en ella. El hecho de que el conocimiento base actividades del hombre que repercuten en la naturaleza y en el propio cuerpo de un modo previsto (pongamos por caso la administración de un antipirético, por ejemplo) obliga al idealista a admitir, para explicarlo, una peregrina fantasmagoría de impresiones relacionadas entre sí por misteriosos lazos ideales. La concepción idealista de la acción de un antipirético sobre el cuerpo humano, por ejemplo, obliga a montar un complicado teatro de sombras chinescas; la razón de las relaciones necesarias, determinadas, entre esas sombras -al espíritu sabiéndose tomando una pastilla, el espíritu sabiéndose a menor temperatura-, es una sombra más oscura que todas las demás: un Espíritu único, del cual son "despliegues" todos los hechos que ocurren y el conocimiento de ellos.

La razón responsable ve que para asumir tal actitud es necesario estar poseído de un *pathos*, de un permanente estado emocional, bien distinto del ánimo que impulsa al hombre por el

camino de la ciencia.

Referencia: 1. *Fdf*, p. t.c. 19-20.

B. Idealismo filosófico

1. Verdad e idealismo (1956)

1. Lo que se ha indicado del término pragmatismo -a saber, que su aplicación a diversos pensadores no es, ni mucho menos, unívoca- vale también del término "idealismo", y aún con más razón, pues la historia de la filosofía muestra posiciones idealistas desde tiempos muy remotos -desde Platón y acaso desde Parménides.

2. Si se busca una formulación lo más general posible de las actitudes idealistas ante la verdad, puede acaso escogerse con bastantes garantías de coincidencia la siguiente: verdad es la adecuación del pensamiento consigo mismo.

3. Pero la univocidad de esa fórmula es muy escasa, pues la palabra "pensamiento" -o su paralela: "idea"- tiene significaciones notablemente diversas en pensadores idealistas distintos. Para acotar el terreno en que se mueven las distintas concepciones idealistas de la verdad, puede decirse lo siguiente: "pensamiento" puede venir concebido según lo entiende el sentido común, es decir, como la actividad mental individual o específica; con esta significación de "pensamiento", la fórmula idealista general cobrará un sentido muy próximo a posiciones relativistas -más o menos teñidas de escepticismo o de pragmatismo- al estilo de la del filósofo griego Protágoras ("de todas las cosas es medida el hombre").

En el límite opuesto del campo idealista se encontrarán las actitudes de Platón y de Hegel, los idealismos metafísicos (frente a los cuales el de Protágoras será un idealismo subjetivo). El idealismo metafísico afirmará que la verdad es la coincidencia del pensamiento consigo mismo porque el pensamiento es la realidad auténtica (Platón), o, más radicalmente, la única realidad (Hegel), desplegada en distintas formas o modos.

Las diversas actitudes idealistas ante la verdad dependen, pues, del sistema general de cada filósofo idealista -en especial, de su concepción expresa o tácita de la realidad. Esto ocurre así porque el idealismo, a diferencia del pragmatismo, es una filosofía sistemática, no un mero conjunto de tesis sobre el conocimiento y la moral que es a lo que, en definitiva, se reduce el pensamiento de James.

2. ¿Marx idealista? (1978)

Por lo que hace al primer capítulo de la sociología de la ciencia de Marx, el que se ocupa de la relación entre ciencia e ideología, creo que la tradición marxista anda sobrada de esquematismos empobrecedores, ya porque, unas veces, tienda a separar materialmente -no sólo lógicamente- lo científico de lo ideológico en los productos culturales (los cuales contienen normalmente ambos elementos a la vez), ya porque, otras, practique un ideologismo universal, considerando "idealista" la simple constatación de la presencia eficaz en la historia del ideal de ciencia desinteresada. De esta tesis sociologista hay que decir que no es de Marx; según ella, Marx es un idealista, porque la primera convicción de su sociología de la ciencia es que ciencia verdadera consiste en conocimiento desinteresado, o, como dice en el libro I del *Capital*, conocimiento sin más interés que "el pensamiento desinteresado".

Nota: OME 40,181 Otros muchos lugares son tan elocuentes como éste..Vienen aquí a cuento también los varios pasos en los que Marx habla de "investigación desinteresada". El lugar clásico es el epílogo a la segunda edición del libro I del *Capital*. La investigación desinteresada es la normal para Marx incluso en economía política siempre que la lucha de clases esté sólo latente. La puede cultivar toda clase que disponga de los medios materiales e intelectuales necesarios (ocio y educación) y no esté amenazada por otra clase ascendente. Eso implica que no toda actividad científica representa intereses de una clase. Ni siquiera toda actividad crítica (OME 40, 13ss).

3. La acepción leninista (1970)

Sin necesidad de tanto, con sólo que se obtenga un suficiente "descrédito de la realidad", una desvalorización suficiente de la entidad de ésta, se contribuiría a que los hombres oprimidos atiendan menos a las circunstancias reales de su opresión. El filósofo y universitario español Miguel de Unamuno exclamaba (precisamente al abandonar el socialismo): ¿Por qué he de luchar por la emancipación de hombres que al morir irán a la nada?". Es corriente que el "descrédito de la realidad" material, y aun más su negación, tenga consecuencias ideológicas de esa naturaleza, favorables a las clases dominantes tradicionales. Siguiendo un uso común, Lenin llama "idealismo" a las tendencias que en la filosofía promueven el descrédito o la negación de la realidad. Y considera tan grande la importancia del idealismo en la lucha de clases que no vacila en pasar por alto las diferencias entre pensadores a menudo polémicos entre sí. Hasta justifica a veces esa ignorancia. "Los filósofos profesionales" escribe Lenin en *Materialismo y*

empiriocriticismo (1908/1909) “son muy aficionados a llamar sistemas originales a las diminutas alteraciones que uno u otro de ellos introduce en la terminología o la argumentación”.

La actitud de Lenin tiene sus inconvenientes... Y el desprecio de las diferencias de argumentación puede en algunos casos impedir la percepción de cosas importantes para el avance del conocimiento y, por lo tanto, indirectamente, para las luchas de clase.

4. Contra un tópico (1967)

Este caso de Gramsci puede ilustrar lo discutible que es el tópico según el cual el principio dialéctico es obligado y como naturalmente de herencia idealista. Se puede ser tan idealista como Croce y el joven Gramsci y tan poco dialéctico como ambos. Es claro que en el texto de Gramsci [“la historia, de la cual somos criaturas por lo que hace al pasado y creadores por lo que hace al porvenir”] hay una paradoja sólo si el sujeto de “somos” -como se desprende del contexto- es la humanidad. En otro caso es una perogrullada. Pero Gramsci no está enunciando ningún lugar común, sino la tesis de que los “cánones” del análisis histórico marxiano interpretan sólo el proceso acaecido (el pasado), no el acaecer actual.

5. El camino hacia Marx de Lukács (1971)

La motivación revolucionaria del idealismo de la “ortodoxia” marxista del joven Lukács es manifiesta. Su segunda formación filosófica, basada en Hegel, puede haber pesado, lo suyo. Pero el mismo rodeo hegeliano fue en parte un expediente de época para rehacerse un marxismo revolucionario. Togliatti, contemporáneo de Lukács, contestó una vez a la crítica del idealismo hecha al comunismo suyo, de Gramsci, Terracini, etc. en los años 20 diciendo que él, Gramsci y los demás, habían llegado al marxismo igual que Marx: a través de un idealismo objetivo más o menos hegeliano, mucho en el caso de Lukács y en el de Togliatti, que tradujo a Hegel; poco en el caso de Gramsci. Frente al Marx “científico puro” de la socialdemocracia Lukács busca a través de Hegel el Marx “gran dialéctico” de la revolución. “Nada de Marx como ‘destacado científico’, como economista y sociólogo. Ya entonces” -escribe Lukács en 1955, en *Mi camino hacia Marx*, refiriéndose a los años 20- “barrunté al pensador abarcante, al gran dialéctico”.

Referencias: 1. *Fdf*, p. t.c.12. 2. “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, *Ibidem*, pp. 365-366. 3. “Lenin y la filosofía”, *PM I*, p. 177, nota. 4. “La formación del marxismo en Gramsci”, *PM I*, p. 68, n. 5. 5. “Sobre el

C. Idealismo trascendental

1. Consciencia, puentes y cosa en sí (1956)

1. Para diferenciar su doctrina de la del idealismo metafísico (“empírico”, dice el filósofo), que niega la existencia de una realidad trascendente al sujeto conocedor, Kant la denomina “idealismo trascendental”. En dos puntos importantes se diferencia el idealismo trascendental del idealismo metafísico: 1º) el idealismo trascendental no pone en duda la existencia de una realidad trascendente; 2º) tampoco niega totalmente la validez extramental del conocimiento.

La actitud de Kant puede resumirse así: de la tendencia idealista de pensar toma la motivación más básica, a saber, el principio de que es imposible conocer adecuadamente algo trascendente a la conciencia. Pero luego, respetando el hecho de que positivamente hay conocimiento de la naturaleza, Kant intenta una explicación que le permita atender a ambos motivos presentes en su espíritu: el dicho principio idealista y el reconocimiento a que le obliga el edificio, por él sumamente admirado y querido, de la física de Newton.

Kant cree entonces necesario admitir en el sujeto conocedor y en el conocimiento en sí la presencia de unas formas que tienden a “salir” de los límites subjetivos de la conciencia, lanzando, por así decirlo, un puente hacia afuera, de cuyo pilar externo no sabemos demostrativamente o probatoriamente nada, pero del que suponemos que está constituido por la inaccesible trascendencia de la “cosa en sí”. Tales formas que “tienden” a trascender, tales puentes hacia lo incognoscible son los elementos *trascendentales* (no trascendentes) del conocer en sentido kantiano, las formas a priori de la sensibilidad (espacio, tiempo) y del entendimiento (“categorías”, o modos fundamentales de juzgar o pensar: según el esquema causa-efecto, según el esquema cantidad, o cualidad, etc.) Por el encaje de informes datos sensibles en esas formas se origina el “fenómeno”, único objeto posible del conocimiento y cuyas relaciones con la “cosa en sí” o “noúmeno” no son investigables de modo directo.

Más que ese fondo filosófico más bien oscuro (los discípulos de Kant han ofrecido interpretaciones muy dispares y poco compatibles del pensamiento de su maestro), lo que hace la importancia filosófica del gran pensador es que, en su intento de estudiar exhaustivamente lo trascendental, ha desarrollado los primeros atisbos de lo que hoy llamamos “teoría de la ciencia”, la investigación que se ocupa de definir críticamente el

campo de trabajo de una ciencia, su horizonte temático, y las articulaciones principales del mismo, estudio que debe arrojar una fundamentación metodológica de la ciencia de que se trate en cada caso. En el de Kant, se trata principalmente de la física, según ha observado Heidegger agudamente.

2. Al aludir a la escasa claridad del idealismo trascendental se ha apuntado la principal motivación crítica que puede moversele.

1. *Fdf*, p. t.c. 20-21.

Anexo XXII. Karl Korsch (1886-1961)

Dos breves aproximaciones a Korsch y algunas notas de traductor del propio Sacristán:

1. Lukács y Korsch (1985)

Resulta interesante comparar su conducta con la del otro principal filósofo condenado, Karl Korsch, que aquel mismo año había publicado *Marxismo y filosofía*. Korsch no se retractó de su marxismo primero, tan hegelizante como el de Lukács, ni tampoco rectificó su *izquierdismo*. Por el contrario, empezó una larga y deprimente carrera de fundador de grupúsculos comunistas radicales que desembocó en el aislamiento completo durante su exilio en EE.UU. Pero lo notable es que Korsch acabó por abandonar completamente, en el curso de su vida, las posiciones hegelianas que compartió con Lukács en los veinte, mientras que éste, que tan prontamente aceptó en política el comunismo centrista de Lenin y el Gobierno soviético, siguió siendo un marxista hegeliano hasta en las grandes obras de su vejez (*Estética*, 1963). Sólo después de 1968 pareció algo dispuesto a revisar de verdad su pensamiento.

La comparación entre Lukács y Korsch ilustra acerca de lo torpe que es identificar adhesión política con homogeneización intelectual, con *ortodoxia*, como suele hacerlo la literatura política trivial. Lukács se adhirió al comunismo estaliniano, muy antihegeliano, pero siguió cultivando su hegelomarxismo.

2. Fuera de lugar (1970)

Cosa análoga ocurre con los izquierdistas neopositivistas de los años 20 y 30. Así, por ejemplo, Korsch criticaba a Lenin, todavía en 1938, por no haber visto “el punto de partida resueltamente materialista en que se basa la filosofía neopositivista”. Esa crítica está fuera de lugar: lo que había que ver y que apreciar -ya desde Mach y Bogdánov- era, por ejemplo, el análisis formal que reduce, *sólo para fines internos del estudio de los lenguajes científicos*, la noción de objetividad a la de intersubjetividad, o la de axiomas evidentes a la de simplicidad, a eficacia deductiva, a “armonía de pensamiento”, como decía Mach. Muchas de esas nociones han sido ya abandonadas, incluso en el trabajo analítico que era su terreno propio y de origen. Pero eran apreciables (y su intención científica sigue siéndolo) como instrumentos destinados a traducir las afirmaciones generales y materiales sobre el mundo por enunciados de contexto interno al trabajo científico mismo y, por lo tanto, de manejo más simple formalmente exacto e inambiguo. En cambio, si esos enunciados se toman por

afirmaciones sobre el mundo, entonces se tiene no el análisis de las teorías, no una “crítica de la experiencia”, sino el neopositivismo como filosofía de tipo tradicional...

3. Notas de traductor

A. 1973.

Traduzco *Betriebsverfassung* por “constitución industrial” creyendo que el autor [SLA: Wolfgang Abendroth] está pensando, aunque no lo diga explícitamente, en temas sugeridos en la tradición marxista alemana, por Karl Korsch a principios de los años veinte. Y el léxico histórico-teórico de éste (*Arbeitsverfassung*, etc.) recomienda versiones como “constitución del trabajo”, etc.

B. 1975.

Reproduzco este último apéndice [el VII] de la edición Langkau, pese a tratarse de una bibliografía alemana, por lo que tiene de informativo sobre la selección de textos marxianos o marxistas realizada por Korsch.

Referencias: 1. “¿Para que sirvió el realismo de Lukács?”, *PEYPA*, pp. 176-177. 2. “Lenin y la filosofía”, *PM I*, pp. 180-181. 3. A. Nota de *SADP*, p.48. 3. B. Nota de *KM*, p. 289.

Por otra parte, estas anotaciones de Sacristán a ensayos de Korsch del fichero “dialéctica” de Reserva de la BC de la UB.

A. K.K., *Marxismus und Philosophie* [Marxismo y filosofía].

1. “Al situar unilateralmente la dialéctica en el objeto -en la naturaleza y en la historia- y caracterizar el conocimiento como un reflejo meramente pasivo y una reproducción de ese ser objetivo en la consciencia subjetiva, Lenin y los suyos destruyen en realidad toda relación dialéctica entre el ser y la *consciencia* y, por consecuencia necesaria, también la relación dialéctica entre la *teoría* y la *práctica*” (p.62)

MSL: En esta vieja inspiración idealista hay siempre una fusión del problema de la actividad del sujeto con el de la naturaleza del producto.

2. “(...) para la concepción dialéctica, *método y contenido van inseparables*” (p. 63).

MSL: También en este punto la tradición dialéctica (o sea, idealista) es imprecisa: pues es claro que no prohíbe el silogismo para ningún contenido. Lo que es inseparable es la singularidad de procedimiento heurístico.

3. p. 100 [Desde “Cuando, por ejemplo, muchos intérpretes

burgueses de Marx y también bastantes marxistas...” hasta “... Pues uno de los rasgos esenciales de ese método materialista-dialéctico es que no conoce esa diferencia, sino que consiste más bien esencialmente en la conceptualización teórica de lo histórico”].

MSL: Ese paso magnífico capta en mi opinión la verdad y la inspiración del espíritu dialéctico. Al mismo tiempo, permite bien ver que eso no es ni puede ser un método: es un programa. La debilidad potencialmente acientífica, pseudocientífica, de las dialécticas consiste en no querer admitir que para la realización de ese programa de conocimiento no hay más “métodos”, más instrumentos, que los comunes.

4. pp.126-128 [Desde “El gran defecto básico de este socialismo vulgar consiste en que se aferra “de modo no científico”..” hasta “...una crítica de la economía política no habría podido jamás convertirse en el elemento principal de una teoría de la revolución social”].

MSL: La madre del cordero, como en Lukács. Pero dicho mucho más agudamente. La causa de la locura es la ortodoxia: toma la carrera intelectual de Marx desde la crítica a la teoría como si fuera una demostración, y no una aventura con curvas y rodeos. Pero qué bien expresa lo que ocurrió en la cabeza de Marx. Y de esa locura idealista se desprenderá fácilmente su crítica de la división base-sobreestructura y de las interrelaciones

5. “Esos camaradas creen que la cuestión del método “científico” ha quedado resuelto de una vez para todas en el método empírico de las ciencias de la naturaleza y en el correspondiente método histórico-positivo de las ciencias de la sociedad; y no se dan cuenta de que precisamente ese método, grito de guerra con el cual la clase burguesa ha conducido desde el primer momento su lucha por el poder, sigue siendo hoy el método específicamente burgués de investigación científica” (pp.172-173).

MSL: Como lo que añade es la práctica, se puede pensar que siempre sostuvo las ciencias en su “limitación”.

B. KK, Karl Marx, Ariel, Barcelona.

1. pp. 60-61 [Desde “Este método tan tremendamente devorador de contradicciones se podía considerar...” hasta “...en sentido materialista y liberada de su mistificación, los métodos específicos de su ciencia materialista de la sociedad”].

En el *Karl Marx*, Korsch escribe con una peculiar ambigüedad (a primera vista): en el asunto de la dialéctica, como en cualquier otro, conserva modos de decir ortodoxos en

los que ya no cree mucho; pero luego trabaja los conceptos de un modo original. Las frases sobre dialéctica, aparentemente contradictorias, se pueden resolver tal vez en una nueva concepción, en un nuevo uso de “dialéctica” que se puede ir rastreando por todo el libro. El programa es muy bueno, pero contiene todavía la errónea afirmación “ortodoxa” de que eso es un método o ciencia nueva. Mejor sería decir que es un saber o conocimiento nuevo. Logrado, en lo que tiene de sólido, con las ciencias de la academia.

2. “El postulado de Hegel de que la verdad es concreta es teóricamente exagerado y prácticamente irrealizable en el terreno positivo [MSL: Scientia non est de particularibus]. Pero eso Marx lo desarrolla hasta obtener un nuevo principio de conceptualización en la ciencia social, principio que mantiene el carácter histórico específico de todas las relaciones sociales y la realidad de la transformación histórica sin abandonar la generalización y en ella misma” (p. 71)

MSL: Parece que quiere decir (si se concreta y desgermaniza la vaguedad de la formulación) que Marx construye un modelo de leyes y, además, considera históricas estas leyes y el modelo.[Nota añadida: De todos modos, expresa la esencia del programa de Korsch: una ciencia *histórica exacta*].

3. “Mientras que con el corriente procedimiento de abstracción con que se forman los llamados conceptos “generales”... Marx analiza la particular forma histórica de la sociedad burguesa y llega así a un conocimiento más general del desarrollo social, conocimiento que rebasa realmente dicha forma histórica burguesa” (p.72).

MSL: Es el paso clave de la concepción de la dialéctica marxiana por KK.

4. “La moderna ciencia de la naturaleza no generaliza cualesquiera rasgos de un objeto empíricamente dado, a la vieja manera aristotélico-escolástica, pasando, por ejemplo, de la piedra que cae a la ley general de caída de las piedras, sino que parte del análisis del caso singular en toda su particularidad, o bien procede del experimento singular realizado bajo condiciones bien precisas a la formulación de la ley de la gravitación universal...”

MSL: Buen análisis, aunque no se pregunta qué guía el análisis previo a la inducción o abstracción.

“Análogamente, una ciencia social rigurosa... Sólo así lleva a ser la investigación de la sociedad una ciencia exacta basada en el experimento y en la observación” (p.73).

Esta segunda parte es una analogía desmesurada, por las ideas de exactitud y de experimento.

5. p. 89 [Desde “En su desarrollo tardío entre los “economistas vulgares” del siglo XIX...” hasta “...la economía se ha anquilosado hasta convertirse en una disciplina especial que no contiene ya ningún interés social general].

MSL: Para redondear su complicada teoría de la *ciencia* marxista.

6. pp.188-189 [Desde “(...) la teoría de Marx, conscientemente progresada de la filosofía a la ciencia...” hasta “...mediante una ciencia y una práctica directamente materialista”].

MSL: Se apoya en la *Ideología Alemana* y es contra el Diamat.

7. p.200 [Desde “Lo que hizo que el joven Marx, pese a su sana resistencia, sucumbiera finalmente a la filosofía hegeliana...” hasta “...que ya en el período hegeliano habían constituido el verdadero contenido oculto de los conceptos”].

MSL: Una de las causas de que el texto de Korsch deslumbre es que escribe todas las interesantes agudezas que se le ocurren, aunque procedan de puntos de vista diferentes sobre la obra de Marx.

8. p. 239: “(...) al formular su principio materialista, Marx y Engels han partido desde el principio, como de cosa obvia, del hecho de que “una misma base económica -misma en cuanto a las condiciones principales- puede mostrar por innumerables circunstancias empíricas diversas... infinitas variaciones y gradaciones en su manifestación, las cuales sólo se pueden entender por el análisis de esas condiciones empíricamente dadas” (*K III*, MEW 25, 9.800).

MSL: La interesante comprensión de este punto por Korsch, con su cita de *K III*, da otra luz a la cuestión del “verdadero método científico”. Es la nueva concepción de la dialéctica típica de Korsch, la cual supone otro trato de las abstracciones, inspirado en el desarrollo hegeliano del concepto. En metodología positiva, el resultado es posiblemente una idiografía científica, “exacta” al decir de Korsch.

9. pp.249-250 [Desde “Para la determinación del tipo particular de relaciones y conexiones que existen entre la “base” económica y la “sobreestructura” jurídica y política...” hasta “(...) El principal trabajo preparatorio de esa resultante determinación moderna respecto de las particulares conexiones que dominan la vida práctica histórico-social, del hombre, se debe, en forma filosófica propia de la época, a la dialéctica hegeliana, y luego, en forma ya no filosófica, pero tampoco

enteramente desprendida de la filosofía hegeliana, al materialismo dialéctico de Marx y Engels”].

MSL: Da la impresión de que su familiaridad con el Círculo de Viena no pudo ser muy profunda, porque sólo así se entiende que no perciba la abismática diferencia de estilo intelectual entre [Philip] Frank y Hegel-Marx. Pero sin duda Korsch quería decir algo razonable a través de oscuridad, a saber, que en historia -o, más korschianamente, en la teoría de la revolución- lo que interesa es una cosa distinta de las leyes causales conocidas en la tradición.

C. KK, texto mecanografiado del 27.10.1931, cit. apud. Rusconi.

1. Rusconi, XLII. “Trovare il momento unitario anche epistemológico tra filosofía, scienza e prassi e il problema di Korsch”.

MSL: El programa es bueno y esencial a la tradición socialista marxista. Pero, para que no degenera en confusión, tiene que saber que eso no es epistemología en sentido etimológico, sino gnoseología. O que es ciencia no teórica.

2. Rusconi, XLII [Desde “Contra el procedimiento dialéctico de Hegel que escinde teóricamente...” hasta “...Basta con que en su desarrollo dialéctico se pueda derivar de esos conceptos otros conceptos empíricamente llenables y llenos”].

MSL: La reconstrucción de Hegel de acuerdo con la filosofía de la ciencia moderna, tiene mucho de analogía metafórica y apologética. La raíz es política, la idea de que la dialéctica es una noción imprescindible para “la etimología de la voluntad revolucionaria”.

La confusión de Korsch a propósito de Hegel y el empirismo (lógico) se explica porque él oyera sobre todo el tono psicologista de aquel empirismo.

D. KK, *Einleitung a Das Kapital* [Introducción a *El Capital*], Berlin, G. Kiepenheuer, 1932.

1. p. 12 [Desde “En el libro primero del Capital, Marx limita sólo formalmente su investigación...” hasta “(...) con un procedimiento aparentemente sólo lógico, el material adquirido en los detalles de la investigación”].

El que considere que el procedimiento axiomático es aparentemente lógico indica que sólo había oído campanas sobre el mismo. Seguramente.

E. KK, “Lenin und die Komintern, die Internationale”, año 7, núms.10-11, pud. Rusconi, XXX/XXXI.

1. El uso de ‘ciencia’ es el especial, no “ciencia pura”.

Anexo XXIII. Anton Pannekoek (1873-1960)

Estas observaciones están tomadas de “Cinco tesis acerca de la lucha de clases”, del marxista Anton Pannekoek, uno de los teóricos más destacados del movimiento por un comunismo organizado mediante consejos obreros (council communist movement). Y es que, de hecho, el marxismo radical se funde con las corrientes anarquistas.

Noam Chomsky (1973), “Apuntes sobre el anarquismo”, *For Reasons of State*

Unas breves anotaciones sobre Pannekoek:

1. La izquierda de los consejos (1970)

Anton Pannekoek, el representante acaso más característico de la “izquierda de los consejos”, era, como la totalidad de los dirigentes de esa tendencia, un intelectual distinguido, astrónomo de sólida reputación. Desde antes de la primera guerra mundial había estado en polémica con la dirección de la socialdemocracia. En 1914 Lenin había intentado ponerse en relación con él, movido por un artículo del holandés sobre “La bancarrota de la II Internacional”. Dos décadas más tarde, en 1938, Pannekoek publicaba la contracrítica más sistemática dedicada hasta hoy a los escritos de Lenin sobre el empiriocriticismo desde posiciones no dominadas por el pensamiento burgués. El motivo crítico fundamental de Pannekoek es a la vez filosófico y político: Lenin es filosóficamente un materialista burgués *porque* la revolución que tenía que realizar y que realizó fue una revolución burguesa. El mecanicismo de esa afirmación causal, sorprendente en un científico de aficiones filosóficas analíticas y de bastante elegancia intelectual, como era Pannekoek...El esquema crítico de Pannekoek tiene *alguna* justificación si se refiere sólo a *Materialismo y empiriocriticismo* (único texto filosófico de Lenin que parece conocer su contradictor) y acaso sea también útil para promover la conciencia crítica acerca de la historia de la URSS. Pero su mecanicismo (que lo sitúa muy por debajo del análisis de la realidad por Lenin, capaz desde muy pronto de reirse ruidosamente de quien encargara a la historia revoluciones “puras” según esquemas deterministas) y su inaplicabilidad a posteriores documentos del filosofar de Lenin le restan interés para la comprensión de éste.

Nota : (...) Y eso no es la culminación del determinismo de Pannekoek para el cual está incluso “claro que lo que Lenin entendía por marxismo, *determinado como estaba* por la particular posición de Rusia respecto del capitalismo, *tiene que*

ser completamente diferente del marxismo real, tal como éste crece en el proletariado de países de capitalismo plenamente desarrollado” (op. cit. pág. 12, cursiva mía). Pocas maneras de pensar serán tan burguesas como esta adialéctica reducción del materialismo histórico a determinismo pseudo-dieciochesco...

2. Acumulación originaria (1978)

Lo que pasa es que esa acumulación originaria socialista que decía Preobrazhenski, muy probablemente no hay que verla como socialista. ¿Por qué *socialista*? Lo que ha conseguido es en gran parte lo mismo que consiguió la acumulación originaria burguesa, a saber: una civilización industrial. En esto creo -lo digo porque me parece bueno arriesgar la propia opinión- que llevaba razón la extrema izquierda de los años veinte, éstos a los que Lenin criticaba por izquierdistas. Yo creo que cuando Pannekoek decía que lo que se estaba haciendo allí era lo *mismo* que en la revolución burguesa inglesa llevaba razón: una acumulación originaria de capital. Sin embargo, esa acumulación originaria se ha producido en la Unión Soviética no bajo el dominio de la vieja clase dominante, sino bajo el dominio de una nueva clase, de un nuevo grupo -como se le quiera llamar-, de una nueva agrupación de personas, los funcionarios del partido y del estado, cosa en la cual no llevaban razón, creo, los izquierdistas de los años veinte, es decir: esta nueva acumulación no reproduce exactamente una acumulación burguesa de capital al modo clásico estudiado por Marx.

Es un nuevo grupo social, el de la dirección del estado y del partido el que domina esa acumulación, la dirige, como han puesto de manifiesto varios sociólogos contemporáneos.

Referencias: 1. “El filosofar de Lenin”, *PM I*, pp. 141-142. 2. “Sobre el stalinismo”, *mientras tanto* num 40, pp. 154-155.

Notas de Sacristán, del fichero “dialéctica” depositado en Reserva de la BC de la UB, en torno a *Lenin como filósofo*, de Pannekoek, según la edición de Europa-Verlag de 1969:

1. [Vorwort von Paul Mattick]. a. Otros libros de Pannekoek: *Marxismus und Darwinismus. Anthropogenesis*. p.14 [Desde “Desde que el capitalismo de estado bolchevique no es más que una variedad del capitalismo...” hasta “(...) puramente imperialista en la lucha entre las potencias mundiales”].

MSL: Curioso que casi parafrasea a Zajarov .

2. “Una clarificación de esas contraposiciones que se extienden desde las concepciones políticas hasta todos los terrenos de

la vida social, no es posible más que si nos remontamos a los principios más profundos de lo que ambas partes llaman marxismo. Y esos principios son las cuestiones filosóficas fundamentales” (pp.19-20).

MSL: El sofisma de falsa deducibilidad, más la mala interpretación del marxismo.

3. “La filosofía hegeliana en la cual la Idea absoluta crea por su autodesarrollo el mundo y se extraña en él, para luego volver a autoconsciencia en el mundo mismo, en el ulterior desarrollo, en el hombre, fue el revestimiento del cristianismo en la forma que correspondía a la restauración desde 1815” (p.22).

MSL: Exagerao... Interesante para la confusión en que vivimos, según la cual (Fetscher, etc) Hegel inspira la izquierda marxista, y el antihegelismo inspiraría el stalinismo.

4. “El método materialista consiste en sustituir el fantasear y el discutir sobre conceptos abstractos por el estudio del mundo material real” (p.25).

MSL: Tampoco esta exageración parecería hoy de izquierda.

5. “De este modo el materialismo histórico tiene que ver en las formaciones de la ciencia, en los conceptos, las sustancias, las leyes naturales, las fuerzas, por mucho que costen de materia natural, creaciones, ante todo, del trabajo espiritual humano” (pp.40-41).

MSL: En contraposición al materialismo burgués claro. Prepara la tesis de que el materialismo de Lenin es el burgués, lo cual en *Materialismo y Empiriocriticismo* es prácticamente verdad.

6. “Otra contraposición se encuentra en la dialéctica, la herencia hegeliana del materialismo histórico” (p.41).

MSL: Pero, como es natural, se defiende epistemológicamente, pese a citar mucho Anti-Dühring. Y así formula redondo: “El pensamiento dialéctico es adecuado a la realidad porque al aplicar esos conceptos [tajantes del sentido común] se mantiene siempre consciente de que lo limitado y rígido no puede representar el mundo fluyente, y de que cada concepto tiene que desarrollarse en nuevos conceptos o incluso que mutar en su opuesto” (p.42).

7. “El marxismo supera la religión con explicarla” (p.45).

MSL: Je.

8. “Cuando en nuestras representaciones y enunciados acerca

del éter o de los átomos se presentan contradicciones, éstas no se encuentran en la naturaleza misma, sino en la forma que escogemos para nuestras abstracciones y nuestras leyes con objeto de poder utilizarlas del modo más breve y manejable” (p.63).

MSL: Claro sobre dialéctica de la naturaleza.

9. p.66 [Desde “En la proposición de que el mundo consta de nuestras sensaciones se contiene...” hasta “(...) elementos y presentarlos como elementos ‘psíquicos’ ”].

MSL: El es consecuente con el machismo. Abstención ontológica.

10. “Cuando los hombres constituyen el mundo con sus vivencias, lo que hacen es reconstruir el mundo objetivo. Poseemos el mundo dos veces, y con eso empiezan las cuestiones de la teoría del conocimiento. El materialismo histórico muestra cómo se resuelven sin metafísica” (p. 68)

MSL: Es su visión dialéctica, sin la palabra “dialéctica”, sino “interacción”. Pero no es la interacción entre “base” y “sobreestructura” que tanto molestaba a Korsch.

11. La concepción de P. es que Mach subraya el valor de abstracción de la ciencia, en lo cual coincide con Dietzgen, pero que se diferencia de éste por estar sometido, como Carnap, a la involución mística de la burguesía (pp. 68-69).

12. “Esta es, pues, la contraposición: la filosofía burguesa sitúa la fuente del conocimiento en la cavilación personal, la marxista en el trabajo social” (p.81).

A propósito de Avenarius.

13. Critica el partidismo en sentido de falta de honradez (pp. 87-88)

14. La crítica de P. -acertada- consiste en decir que Lenin profesa frente a Mach el “materialismo burgués”. Esa expresión tiende empero a hacer olvidar que tan burgués como ese materialismo -o más- es Mach. Más, porque el viejo materialismo “burgués” no lo fue apologeticamente (p. 90).

15. “Negar la existencia objetiva de leyes naturales significa (...) para él [Lenin] negar la naturaleza misma; hacer del hombre el creador de las leyes naturales significa para él hacer de la razón humana la creadora de la naturaleza; será siempre una lógica incomprensible para el lector sin prejuicios que el buen Dios surja de eso como creador” (p.91).

MSL: Independientemente de que Lenin no llevaba razón, P. muestra olvidarse de la línea Berkeley y de su paralela continental, Malebranche, etc.

16. “La condensación de una multitud de fenómenos en una fórmula breve, en la ley natural, es puesta por Mach como principio de la investigación con el rótulo de “economía del pensamiento”. Se podría pensar que esa reconducción de la teoría abstracta a la práctica del trabajo (científico) tendría que simpática precisamente a un marxista. Pero Lenin no ha entendido nada de ello...” (p. 93).

MSL: Yo también creo que Lenin no lo ha entendido, pero pienso además que no hay motivo para entusiasmarse con la idea de la economía del pensamiento como tesis sobre lo que es la ciencia. Es más programática que descriptiva (v. Bunge).

17. “Muy bien; se puede estar de acuerdo con la definición contenida en las primeras frases [de la cita de Lenin de *Materialismo y Empiriocriticismo*, p.117]. Pero si se limita ese concepto a la materia física que consta de moléculas y átomos, se pone uno en contradicción con la definición. También la electricidad es realidad objetiva, mas ¿basta eso para decir que es materia física?” (pp. 98-99).

MSL: Aquí Pannekoek no parece haber entendido nada de Lenin... ni de la moderna teoría de la ciencia. Lenin está postulando un uso de ‘materia’. P. siente el moderno disgusto burgués por la palabra.

18. Corrige a Lenin de modo completamente injusto y con la misma sabihondería que reprocha a Lenin, pues éste no ha pensado nunca en reducir a los átomos la noción de ‘materia’, contra lo que dice P, en las páginas 99-100.

19. Plejánov sería el origen del materialismo burgués de Lenin. En este contexto se encuentra uno de los mejores pasos del libro (pp. 106-107) [Desde “La parte esencial del marxismo es aquello en lo cual se diferencian los varios materialismos...” hasta “(...) a saber, a la comunidad de la tesis de que las ideas proceden del cerebro”].

20. “El materialismo burgués identifica la materia física con la realidad objetivamente existente; por eso tiene que considerar todo lo demás, incluso lo espiritual, como un atributo, una propiedad de esa materia” (p. 100).

MSL: La colocación de la realidad objetiva como naturaleza tiene en el pensamiento de P. dos funciones: a) superar el esquema materialista común, rechazando el dualismo en cuanto a la objetividad; b) recoger a Mach, o dejarlo, al menos, muy

cerca del “materialismo histórico”.

21. “No es, pues, verosímil que (Engels) haya considerado la sensación, que es una característica de los organismos vivos, como una propiedad general de toda materia [MSL: contra la lectura de Lenin]. Semejante generalización de una propiedad, que aparece en algunas formas especiales de la materia, para atribuirla a toda materia corresponde esencialmente a la actitud del materialismo burgués, que es adialéctico” (p.101).

MSL: Este paso, de los pocos -si no el único- que relaciona materialismo con dialéctica, sugiere bastante bien lo que es para P. dialéctico en este caso: admisión de emergencias.

22. “La clase obrera no puede apoyarse en la ciencia de la naturaleza; tiene que luchar contra la burguesía, la cual ha puesto esa ciencia a su servicio [MSL: Pues que no se sirva tampoco ni del agua ni del pan]. El arma teórica del proletariado es la ciencia del desarrollo social. Combatir la religión por medio del conocimiento de la naturaleza no tiene para la clase obrera ningún sentido, puesto que sabe que la religión queda sin raíces por obra del desarrollo capitalista, y señaladamente por obra de su propia lucha de clases” (pp. 108-109).

MSL: Falta de dialéctica. Interesantes medias verdades. Que la clase obrera no pueda basarse en la ciencia de la naturaleza es afirmación falsísima cuando la clase obrera tiene el poder, falsa por ignorar el criterio de verdad científica en cuanto oportuno (irreligión) y políticamente desarmadora porque va en contra de la consciencia de hegemonía obrera. Pero contiene la verdad que dice literalmente.

23. “Pero en Rusia no había ninguna burguesía de mínima importancia y que pudiera emprender la lucha [contra la aristocracia y la religión] como futura clase dominante. Esta tarea correspondió a la intelectualidad rusa, la cual sostuvo sola durante decenios una dura lucha por la ilustración del pueblo y contra el zarismo” (p.109).

MSL: ¿Por qué luchó, si no había burguesía? ¿De dónde procedía ella? La verdad es que había burguesía, débil, y nada combativa, como en todas partes en el siglo XX, desde 1870. En eso se basaba la táctica de Lenin y su comprensión de la revolución.

24.p. 111 [Desde “De este modo la lucha con la religión quedaba para Lenin en el centro de la teoría...” hasta “(...) a su materialismo marxismo y creyó que su materialismo era marxismo”].

MSL: Los tres por qué son paralogismos mecanicistas...

supermaterialistas.

25.p. 112 [Desde “Lenin se tenía que apoyar en la clase obrera, y como su lucha tenía que ser radical...” hasta “(...) tal como éste crece en el proletariado de los países de capitalismo plenamente desarrollado”].

MSL: De tan materialismo burgués mecanicista es fatalismo. Falta completa de dialéctica. Lenin se ha reído ya de la “revolución pura”.

26. “Su [de los obreros] situación material, su posición de explotados en el proceso de producción, tendría que llevarles fácilmente a la unidad, a asir en común el dominio de la producción. Lo que se lo impide es el poder del los sistemas de ideas tradicionales, todo el enorme poder espiritual del mundo burgués” (p.121).

MSL: Y de los ejércitos, de las tropas represivas especiales, ni idea.

27.p. 124 [Desde “La dificultad práctica es que la intelectualidad es, como clase social, demasiado heterogénea..” hasta “(...) al orden dominante los primeros golpes graves o consigue incluso una primera victoria, entonces le llega su hora”].

MSL: Amén Jesús, tráiganos Dios la crisis.

28. En todo el cap. II de *Lenin als Philosoph* -“Der Marxismus”- no se habla de dialéctica ni de materialismo dialéctico. Lo que se contrapone al materialismo burgués” es el “materialismo histórico”. Pannekoek conserva -muy parcamente- el adjetivo “dialéctico”, pero en el sentido de la primera afirmación de Engels en el *Anti-Dühring*: como una característica del pensamiento científico; y no mantiene la idea de dialéctica como lógica.

Anexo XXIV. Semana por la paz: Barcelona, 1963.

El siguiente esquema es el guión desarrollado de lo que iba a ser una intervención de Sacristán -con título: "Sobre la ideología de guerra"- en unas jornadas sobre la paz de finales de marzo de 1963, probablemente organizadas por el comité de Universidad del PSUC. En nota manuscrita Sacristán observaba: "Palabras introductorias a un coloquio en el curso de la "Semana por la paz" de los estudiantes de Barcelona". Según creo las jornadas no llegaron finalmente a celebrarse. Sacristán hacía referencia a estos encuentros en su comentario sobre Giulia Adinolfi del que hemos dado cuenta anteriormente

He introducido alguna numeración, que no está en el original, para seguir más fácilmente el esquema.

*

I

1. El punto de vista técnico-filosófico no es muy fecundo para una empresa como esta "Semana de la Paz".

1.1. Primero, porque no es la filosofía la que puede aportar verdades de hecho sobre la guerra y la paz: esto es cosa de las ciencias positivas¹.

1.2. Segundo, porque las afirmaciones plenamente filosóficas al respecto, se caracterizan por lo que Ortega llamó el "radicalismo filosófico", por el tener que partir de las raíces, de una teoría general del hombre.

1.3. Y esta "Semana de la paz" responde a una *urgencia*.

2. Pero hay otra manera más modesta, y también filosófica, de enfrentarse con el tema. Y esa manera responde tal vez más directamente a la urgencia: es el examen de la ideología bélica y de su núcleo central.

II

1. En nuestra tradición, a diferencia de lo que ha ocurrido en otras como la hindú, la ideología favorable a la guerra ha tenido generalmente buena prensa, y la ideología de paz mala hasta el punto de tener que cubrirse.

Kant, *La paz perpetua*, prólogo.

" "A la paz perpetua". Pasemos por alto la cuestión de si esta inscripción satírica que un misionero holandés tenía puesta en la enseña de su casa, debajo de un cementerio pintado, estaba dedicada a los hombres en general, o bien sólo a los filósofos que sueñan ese sueño hermoso. El autor de este librito quiere hacer constar, de todos modos, que, puesto que el político práctico acostumbra a despreciar al teórico [...], es necesario que, cuando haya discrepancias entre ellos, el político práctico, para comportarse consecuentemente, no tema que sean

peligrosas para el estado unas opiniones expresadas públicamente y con buena intención; con esta *clausula salvatoria* el autor de estas líneas cree salir del mejor modo del paso de toda interpretación maliciosa”.

2. El poder tradicional ha profesado con mayor o menor violencia ideologías de guerra:

2.1. La cultura oficial ha considerado la guerra inevitable.

2.2. Ha construido las ideas de “guerra justa”, “guerra santa”, “cruzada”.

3. Hoy día, sin embargo, ha intervenido un cambio por obra del cual incluso poderes que viven de la atmósfera de guerra, de la preparación de la guerra, se ven obligados a tolerar ciertas manifestaciones de la voluntad de paz.

3.1. Las causas más importantes:

1ª. Aparición de nuevos poderes que adoptan posiciones antitéticas de la tradicional. Por ejemplo: prohibición de la propaganda de guerra.

+ Brecht

2ª. Aumento, con la difusión de la cultura, de la presión de los millones de hombres que, como en toda época, desean la paz.

3ª. La enorme eficacia destructora de las armas modernas.

III

1. El desarrollo de esos temas es cosa de las ciencias positivas: economía, sociología, teoría política, física y biología.

1.1. Pero esos factores está en todas las consciencias. Hasta los filósofos saben hoy que la bomba de Bikini -y es una bomba anticuada- equivale ya a todas las bombas lanzadas por los aliados ante Alemania durante la 2ª guerra mundial.

2. Al lado del gran peso de esos tres factores, seguramente es decepcionante dedicarse a la modesta tarea filosófica a que antes me he referido: el examen de algún mito central de la ideología de guerra.

2.1. Pero tal vez el cumplimiento de esa modesta tarea contribuya a reforzar el 2º factor favorable a la paz: la presión de la despierta consciencia de los hombres sobre los poderes promotores de la guerra.

IV

1. La filosofía ha tenido desde antiguo una gran condescendencia con la guerra.

1.1. Explicaciones:

- + Lo indiscutible del dato.
- + el conformismo del filósofo.
 - + + paz en sentido satírico de Epicteto.
- + La inserción del filósofo en la red de los intereses de las clases sociales
 - + + Las dos ramas de la sofística a este respecto.

2. Salvedad: los textos filosóficos clásicos no son en realidad unilateralmente significativos:

. Ejemplo básico: + Heráclito, frag 53²:

La guerra es padre de todas las cosas, rey de todas las cosas, y a los unos asignó el lugar de dioses y a los otros de hombres, y a los unos hizo esclavos y a los otros libres.

+ 1^o) Sin duda clasismo. *Pero*:

2^a) Sentido de *polemos*. Valor real de conocimiento.

. Esa misma polisignificatividad para casi toda la historia de la filosofía hasta (?) de nuestro siglo, incluso tal vez Nietzsche

+ el cual sin duda, clasísticamente: “no os enseñó que trabajéis, sino que dominéis”

+ pero también: “No hagamos de nuestros deseos jueces del ser”.

3. La instrumentalización de la ideología en el siglo XX.

V.

1. Lo característico de la época contemporánea en cuestión de ideologías es la consciencia histórica.

1.1. Ella hace que las *grandes* ideologías sean instrumentales.

2. Breve examen de Spengler:

2.1. Spengler es el prototípico ideólogo básico del s. XX -> Nazis.

2.2. Su principio general

...existe una ética del animal rapaz y una ética del herbívoro”.
 “*El animal de rapiña es la forma suprema de la vida en movimiento*. Significa el máximo de libertad con respecto a otras y para sí misma, el máximo de responsabilidad propia, de soledad, el extremo de la necesidad de afirmarse *luchando, venciendo, aniquilando*: Al tipo humano confíerele un alto rango el ser un animal de rapiña.

. Sustancia: + 1’’. Inevitabilidad de la guerra.

+ 2’’. Carácter positivo: virtud y vitalidad.

. Ejemplificación en Ortega.

+ 1''. Virtud

Cuando miramos ahora, a redrotiempo, esos cuatro años que han huido, comenzamos a ver cómo las peculiaridades de la guerra, aquello que primero era a nuestros ojos sólo y puro dolor, adquiere hoy un sentido más humanamente positivo. El dolor es casi puramente un mal, pero verdad que sin el dolor no aparecería en la guerra lo que es, acaso, la gloria mayor del esfuerzo humano, no existiría el heroísmo.

. Crítica, Mosewitz.

Cuando en la época de las armas termonucleares aparece un teórico que repite la afirmación de que la guerra es el campo de prueba del coraje humano, se pone de manifiesto la naturaleza arcaica de sus opiniones. Porque si la guerra ya no es cuestión de una lucha de tropas en combate cuerpo a cuerpo, sino una cuestión de supervivencia de la civilización misma, la ética que pueda tener en cuenta ese factor debe ser juzgada como mucho más decisiva que aquella que insiste en las leyendas de un tardío romanticismo filosófico.

+ 2''. Ritualización:

i"Glóriosa Francia, patria de la libertad, hermana de la constancia, maestra de la vida risueña! Tú llegaste -decía corazón todos estos días- tú llegaste enferma a las trincheras, pero tu voluntad, de sereno y callado (*)*, te hace salir de ella con un cuerpo dotado de una nueva y especial juventud".

. Refutación: +(*) de edades.

+ Ruina, postración de Francia.

2.3. El secreto:

El animal de rapiña es enemigo de todo el mundo. No tolera en su distrito a ninguno de sus iguales -aquí están las raíces del concepto regio de la *propiedad*.

. Comentario: + Hobbes.

+ Civilización de la competencia imperialista.

1. Ese carácter instrumental que cobra hoy la ideología de guerra permite trazar con claridad las líneas fundamentales de la lucha por la paz en la conciencia de los hombres, en la opinión pública, momento analítico, por así decirlo, en el seno de la lucha activa.

1.1. Se trata de destruir el mito³ central de la ideología de guerra, el mito de la utilización. ¿Cómo?

* Como dos líneas más adelante, aquí hay una palabra que no podido descifrar. Otra más.

2. Difundiendo los datos de la ciencia positiva, que muestran muerte y no utilización.

3. Desenmascarando el carácter interesado al mito, como hemos hecho. Mostrando que detrás de él está la defensa de una sociedad de locos.

4. Concibiendo, analizando la empresa de la paz como una *lucha* precisamente *vital*:

4.1. No hay que oponerse a la guerra como borregos, como herbívoros. No hay que hacer pacifismo inútil.

. Haowitz:

El precepto pacifista de la no-violencia ha producido mucha llama pero, desgraciadamente, no mucha luz. [...] Los teóricos del pacifismo han allanado la tarea de sus propios críticos al aceptar indiscriminadamente como equivalentes los conceptos de lucha y guerra.

+ Comentario.

4.2. Hay que oponerse a la guerra luchando, como lucha el oprimido contra el tirano. Fundamento y posibilidad:

4.2.1. La moral de la guerra, del animal de rapiña, es, como hemos visto en Spengler, propaganda de lo que él llama "el concepto regio de la propiedad", propaganda de la sociedad tradicional.

4.2.1.1. La ideología de guerra sirve hoy a los beneficiarios de ese concepto "regio".

4.2.2. La moral de la lucha por la paz debe ser -en realidad lo es ya, incluso en esta "semana"- moral de una lucha más dura y más arriesgada que la del animal de rapiña, el cual lucha más cómodamente desde su regia posición de poder.

4.2.3. La gran potencia normativa de la moral de la paz está en el hecho de que, si la ideología de guerra contiene "las raíces del concepto regio de la propiedad", en la moral de paz están las raíces del concepto democrático de justicia regia y libertad.

Notas

1) Sobre la relación entre filosofía y ciencias positivas en el Sacristán de este período, este paso de la conferencia "Studium generale para todos los días de la semana" (*PM III*, ob cit, pp.34-35) no ha perdido fuerza ni sentido:

(...) La filosofía reivindicó tradicionalmente la categoría de saber acerca de los fundamentos y la generalidad acerca de las "causas últimas". La aspiración era muy noble. Pero la filosofía

clásica intentó realizarla por una vía equivocada, que consistía en constituirse como saber sustantivo e independiente. Esto supone en la práctica, a pesar de ciertos pertinentes distinguos clásicos en la teoría, que aquellas zonas-límite del saber constituyen un campo temático objetivo independiente, accesible por métodos propios, distintos de los de la ciencia positiva, que serían los métodos del filósofo. Este supuesto es falso. La profundidad, los fundamentos no se alcanzan nunca más que desde algún lugar de la superficie. Y eso significa que sólo son accesibles por profundización en los conocimientos positivos -pues todo punto de la superficie del saber pertenece al menos a una ciencia positiva- y por procedimientos connaturales con los saberes que ya por su cuenta consisten en esa profundización, o sea, las ciencias. Dicho de otro modo: lo filosófico no es un campo temático-objetivo o material, sino cierto nivel de cualquier saber temático, el nivel de fundamentación y, unido dialécticamente con él, el de generalización. Hay sin duda técnicas que, en su presentación abstracta, son todavía hoy atribuibles preferentemente al filósofo. Pero, según precisó Engels hace ya muchos decenios, y según ha confirmado luego lo más esencial de la experiencia neopositivista, se trata sólo de las técnicas de crítica del conocimiento, o sea, la lógica y la epistemología, técnicas en sustancia formales. Si el pensamiento filosófico quiere ser más que elaboración de técnicas formales -e incluso sin querer ser más que eso pero de un modo eficaz- tiene que buscar su propio nivel a través de la concreción de las ciencias positivas.

2) En Reserva de la BC de la UB, pueden verse comentarios de Sacristán, con traducción propia, de 121 fragmentos heracliteanos. Así, sobre el fragmento 53 ["La guerra es padre de todos, rey de todos..."], comentaba:

La traducción admite matices interesantes. En todo caso, está claro que no se trata aquí para nada de creación, ni, por tanto, de causalidad metafísica.

3) Sobre ritos y mitos, estas breves anotaciones no fechadas de Sacristán sobre algunos de los puntos discutidos por el movimiento por la paz al inicio de los años ochenta:

1. Negociación Ginebra.
2. Características de las nuevas armas.
3. Balance entre URSS y USA.
 - 3.1. URSS comienza en 1977 a emplazar SS 20 -> 378 (IV-84). No son más eficaces (400 m) que SS 4 y SS 5.
4. Se ha exagerado el peligro de los euromisiles sobre lo ya existente.

Mito1: Superioridad del Pacto de Varsovia (Realidad: superioridad técnica de la URSS)

Mito 2: No se puede defender a Europa con armas convencionales (Realidad: no es creíble que haya planes soviéticos de

amenaza) -> la amenaza nuclear no es convincente para la URSS.

Mito 3: El despliegue de SS 20 no altera el equilibrio, ni es particularmente amenazante.

Mito 3 (cont). Los Pershing sólo marginalmente aumentan las posibilidades americanas de First Strike.

Perspectivas: Es más probable un estallido convencional.

Se hace ilusiones sobre las declaraciones del no primer uso.