

Semblanza de Manuel Sacristán Luzón en el centenario de su nacimiento

MIGUEL MANZANERA SALAVERT

Profesor de Filosofía y activista político

RESUMEN: Este artículo reconstruye un diálogo entre Sacristán y algunos autores clásicos de la filosofía, enfatizando su formación kantiana en el contexto cultural de la España franquista y destacando, además, la asunción del marxismo como racionalidad paradigmática de la modernidad. Señala también la elaboración de una crítica radical de la cultura capitalista, así como la autocrítica del movimiento comunista, en la que se reconocen errores con el objetivo de perfeccionar la práctica revolucionaria; y el descubrimiento de la crisis de la civilización moderna, derivada de la destrucción de la biosfera provocada por la expansión de las fuerzas productivas/destructivas capitalistas. La concepción sacristaniana de la filosofía como saber en segundo grado se muestra coherente con su interés por la ciencia y su metodología. Para Manzanera, en definitiva, Sacristán pertenece a la cuarta generación de marxistas: aquella que, tras la victoria de los comunistas en la Segunda Guerra Mundial, abrigó grandes esperanzas, pero que comprendió más tarde que la construcción del socialismo presentaba dificultades extraordinarias que los pensadores marxistas anteriores no habían previsto. Frente a esa nueva coyuntura histórica, Sacristán emprendió la tarea de reconstruir la teoría marxista, asimilando los nuevos problemas civilizatorios que emergieron en las últimas décadas del siglo xx.



Se cumplen en 2025 cien años del nacimiento de Manuel Sacristán Luzón (1925-1985), y discípulos, seguidores y lectores conmemoramos este acontecimiento con diferentes eventos —conferencias, libros, artículos, jornadas, ...—, resaltando la importancia de su trabajo intelectual para el desarrollo cultural de nuestro país, y especialmente para el movimiento comunista en el siglo xx, con importantes repercusiones en nuestro siglo xxi. Este significativo intelectual perteneció a la cuarta generación de marxistas, y sus elaboraciones deben constituir el antecedente de las actuales investigaciones teóricas sobre la coyuntura histórica y las perspectivas de futuro para construir una sociedad socialista sin clases. La quinta generación de marxistas tenemos que estudiar sus obras para orientarnos en el mundo del siglo xxi, actualizando sus análisis para situarlos en las coordenadas actuales.

Hace más de treinta años escribí mi tesis doctoral sobre su figura, que fue el primer estudio sistemático sobre su pensamiento. Hice esa investigación en estrecho contacto con Juan Ramón Capella, que luego escribiría su propia versión sobre Sacristán, y Francisco Fernández Buey, uno de los mejores intelectuales del Estado español. Mi tesis inició un trabajo prolongado durante estos treinta años que ha dado excelentes resultados. Hemos de agradecer su dedicación a un numeroso grupo de intelectuales —entre los que cuentan, además de los ya citados, Víctor Ríos, Salvador López Arnal, José Sarrión Andaluz, Jacobo Muñoz, José Luis Moreno Pestaña, Jordi Guiu, Domingo Curto y otros; ya se han hecho cuatro tesis doctorales sobre su figura y está en marcha la quinta—. Este trabajo cultural ha conseguido rescatar el pensamiento de Sacristán desde el oscurantismo oficial que impera en la España monárquica.

Voy a narrar una anécdota sobre ello. Cuando llegué a Barcelona para exponer a Juan Ramón Capella mi intención de hacer la tesis, dentro del Departamento de Filosofía de la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia), él, catedrático de Derecho Natural de la Universidad Central de Barcelona, me confesó que «estaba a punto de tirar la toalla». En efecto, tras la respetuosa despedida en el año de su muerte, los gestores de la cultura oficial comenzaron una campaña de desprestigio sobre su personalidad intelectual y política que buscaba sepultar su memoria en el olvido.

Hoy podemos estar seguros de que Sacristán tiene un lugar de honor reconocido en el panorama intelectual del siglo xx español, y especialmente en el desarrollo del marxismo entre nosotros. La conmemoración de su centenario debe afianzar ese puesto de relevancia en el pensamiento español y ampliar su influencia en la cultura universal. Entre los eventos que deben contribuir a esa finalidad, cuenta la publicación de mi tesis doctoral bajo el título *La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán: teoría y práctica*, en coedición entre la editorial española Irrecuperables y la cubana Editora Historia, perteneciente al Instituto de Historia de Cuba (IHC), institución dependiente del PCC (Partido Comunista de Cuba).



A continuación, intentaré describir los rasgos básicos de su personalidad intelectual. Una exposición más completa puede leerse en mi tesis doctoral y su reciente publicación dentro de los eventos conmemorativos. Este artículo se estructura perfilando algunos rasgos de su pensamiento a partir de su formación kantiana en el contexto cultural de la España franquista. Sus temas principales son: la asunción del marxismo como racionalidad paradigmática en la modernidad; la elaboración de una crítica radical de la cultura capitalista, así como la autocrítica del movimiento comunista reconociendo sus errores para perfeccionar la práctica revolucionaria; y el descubrimiento de la crisis de la civilización moderna, a partir de la destrucción de la biosfera por la expansión de las fuerzas productivas/destructivas capitalistas.

Pero antes que nada es obligado glosar su personalidad ética y política como un ejemplo de coherencia. No es posible pensar en su trayectoria intelectual desde los criterios mercantiles que predominan dentro de la civilización liberal en decadencia. La evaluación de su estatura moral debe aplicar la medida racionalista que él mismo utilizaba para comprender los productos intelectuales: la veracidad de contenido, que es adecuación a la realidad vivida mediante la coherencia de pensamiento y obra; la unidad de la filosofía práctica, ética y política, en la orientación de su conducta. Ambicionando ser un militante comunista orgánico con la clase obrera, su vida ejemplificó la proletarización de los intelectuales en el capitalismo, incluyendo la marginación por su rebeldía contra el orden social injusto. Un proceso paralelo en ese sentido, aunque no tan dramático, como la vida de la familia Marx en Londres, que estudió y describió en su texto biográfico. La vida del fundador del marxismo fue para Sacristán un modelo de conducta coherente; como la de Gramsci en su lucha contra la enfermedad y la cárcel, escribiendo los monumentales *Cuadernos de la cárcel*.



La filosofía según Sacristán

Hay dos aspectos que llaman la atención cuando una persona comienza a familiarizarse con los escritos de Manuel Sacristán Luzón. El primero es la amplitud de sus conocimientos e intereses: lógica y filosofía de la ciencia, estética y crítica del arte, ciencia política y social, ontología y metafísica; en todos esos campos nuestro autor ha incursionado con inteligencia y buen sentido. Fue un filósofo clásico que huyó de encerrarse en una especialización estrecha, si bien su principal campo de estudio ha sido la metodología científica, dedicándose en especial a las ciencias sociales.

Esa actitud de curiosidad y perspicacia intelectual tiene su expresión en su concepción de la filosofía. Nuestro autor entendía la filosofía como «reflexión en segundo grado», es decir, reflexión sobre la reflexión. La ciencia, el arte, la religión, la política y la cultura en general contienen reflexiones del ser humano

sobre el mundo social y natural en el que vive. Tienen relación inmediata con la percepción, ya sea externa o interna, que la persona recibe de la naturaleza exterior —percepción sensorial— o interior —percepción emocional y sentimental, aperccepción—. La filosofía reflexiona sobre esa reflexión; esto quiere decir que la filosofía trabaja con ideas y relaciones entre ideas, mientras que las ciencias y las artes elaboran la experiencia sensible; así como la religión y la cultura atienden a la experiencia interna de emociones y sentimientos.

De ahí que la filosofía —en su versión académica y oficial— venga a ser un estudio de gente sin especialidad definida —o bien, si se quiere, gente que se especializa en inquirir sobre toda la experiencia humana—. En una sociedad donde la división cada vez más amplia del trabajo exige una especialización cada vez más intensa, el filosofar se presenta como una actitud a contracorriente. Pero también puede considerarse como la puerta de salida para toda persona que necesite superar ese proceso. Porque, como decía Ortega y Gasset, «la barbarie del especialismo» caracteriza el desarrollo de las fuerzas productivas. Puede decirse que todo ser humano aspira a conseguir un conocimiento cabal del mundo en el que vive, y consecuentemente *toda persona filosofa* en la medida en que reflexiona sobre su experiencia vital y social, desarrollando su conciencia en algún grado. Desde este punto de vista, el filosofar de nuestro autor es una *filosofía de la práctica*, en sentido gramsciano —incluso desde antes de su adhesión al materialismo histórico—.

A lo largo de su vida, Sacristán se enfrentó con este problema, reconociendo la necesidad de la especialización en la división del trabajo y también la necesidad de su superación en la conquista de la armonía personal, a través de la recuperación consciente de sí mismo en unidad con el todo universal. De ahí la importancia que se debe conceder a la vida cotidiana. Esa filosofía de la práctica de raigambre gramsciana, como reflexión crítica de todas las personas que participan en una cultura determinada histórica y geográficamente, se opone a una filosofía académica que se elabora en la universidad burguesa como instrumento para la manipulación ideológica de las masas.

Por eso nuestro autor consideraba los estudios filosóficos como una materia que debía emprenderse tras haberse especializado la persona en alguna disciplina del trabajo con la materialidad sensible en sus diferentes estadios —inerte, vital, espiritual—. Él mismo fue licenciado en Derecho —como el propio Marx— y su acceso a la filosofía se hace partiendo del conocimiento de esta materia de la ciencia social. A partir de esa concepción del filosofar rechazó la filosofía universitaria como un modo de producir ideología justificadora de la sociedad de clases y subrayó el carácter ideológico de los estudios académicos, donde se produce y se acoge un pensamiento irracionalista en beneficio de las clases dominantes. La auténtica filosofía, nos explica, se produce fuera de la Universidad entre científicos, artistas y hombres de acción que reflexionan sobre su especialidad.



El interés por la ciencia y su fundamentación filosófica

El segundo aspecto llamativo es el talante analítico y crítico de sus reflexiones, cuya raíz se encuentra en su predilección por Kant entre los filósofos modernos. Posiblemente esa afinidad provenga de la matriz cultural que le proporcionó la filosofía española del siglo xx. En primer lugar, el magisterio de Ortega, con sus estudios neokantianos en Marburgo, cuya influencia intelectual fue reconocida por nuestro autor. Además, la tendencia kantiana impulsada por los profesores de la Universidad madrileña republicana, entre ellos el decano de la Facultad de Filosofía de la Complutense, Manuel García Morente, y José Gaos, su discípulo, ambos exiliados en México al final de la llamada *guerra civil*. Este último puede haber determinado, con su traducción de *Ser y tiempo*, la orientación de la tesis doctoral sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, donde el autor subraya el paralelismo entre las filosofías de Kant y Heidegger.

En esta tesis doctoral, Sacristán se reafirma en los intereses científicos frente a la corriente existencialista: rechazo del filosofar anticientífico y antimetafísico de Heidegger. La exposición supera la doctrina del autor de *Ser y tiempo* para afirmar el racionalismo; consecuencia de haber abrazado la causa de la razón, en su desarrollo moderno, científico. Esa actitud fue ratificada por una decisión previa: la intención de estudiar lógica formal en Münster con Heinrich Scholz —teólogo evangélico seguidor de Leibniz y Frege— como paso para introducir esos estudios en la cultura española. Se trataba de dar a conocer una concepción contemporánea de la ciencia: según el neopositivismo —filosofía de la ciencia dominante en la primera mitad del siglo xx—, la lógica es el lenguaje en que se escriben las teorías científicas. La estructura lingüística de la teoría tiene un formato lógico. Y además, por otra parte, el desarrollo de la lógica en el siglo xx, a partir de los *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell, constituyó la base para el desarrollo de la computación y la revolución tecnológica del capitalismo a mitad de siglo.

Es además significativo que los dos años pasados en Münster fueran para Sacristán la puerta de entrada en el partido de los comunistas. Y no es posible omitir la influencia del racionalismo clásico —platónico y aristotélico— en su reflexión. Influencia reconocida en sus escritos de juventud y reforzada por el magisterio de Scholz durante su estancia en Münster. En lugar de oponer el materialismo aristotélico al idealismo platónico, ambos se complementan; lo que pasa es que proponen tareas distintas. Sin embargo, su convicción fundamental fue materialista como base para la investigación científica, en el sentido de la máxima aristotélica que afirma que «el alma es de alguna manera todas las cosas». A través de los conceptos teóricos comprendemos una realidad que existe independiente de nuestros sentidos, pero que nos es conocida por ellos y por la forma en que nuestro entendimiento capta la existencia material.



Ese aristotelismo da origen a un *relativismo ontológico* que tiene su razón de ser en las diversas interpretaciones del conceptualismo que se han dado a través de la historia del pensamiento y que encuentra en las exposiciones del lógico norteamericano Willard van Orman Quine su referente moderno. Esa interpretación de la ontología conlleva una recuperación de la metafísica en sentido aristotélico, como investigación de las categorías utilizadas en el conocimiento racional del mundo a partir del lenguaje y la comunicación de la experiencia colectiva en la vida cotidiana. La metafísica en Aristóteles tiene la función de clarificar y fundamentar racionalmente su explicación científica del mundo. En el mundo moderno, la investigación trascendental de Kant se dirige a establecer los principios de la ciencia newtoniana en las categorías lógicas que constituyen el lenguaje inteligible. En el siglo xx es la teoría de la relatividad —así como la cuántica y otros postulados de la física contemporánea— la que exige ser fundamentada; tanto como la propia teoría marxista. Del filosofar sacristaniano se desprende implícitamente ese relativismo ontológico —no formulado explícitamente, pero intuido y sugerido por sus reflexiones— que ha de constituir el fundamento de la ciencia actual.



146

Es pertinente —para comprender bien la reflexión sacristaniana y las características de su profesión marxista— la comparación entre el desarrollo filosófico de la modernidad en España e Italia. Mientras que en Italia es perceptible el magisterio de Hegel en Benedetto Croce y Giovanni Gentile, y a través de estos en el marxismo italiano, en España la recepción de la modernidad ha pasado por la crítica kantiana de la metafísica especulativa. Es verdad, que la influencia de Labriola con su actitud antiespeculativa impactó en nuestro filósofo, si tomamos en cuenta su pequeño texto sobre el pensador socialista italiano —«su intención de criticismo, rigor, cautela intelectual» (PMI, 117)—; pues, habiendo sido formado en el hegelianismo italiano, sin embargo, Labriola había criticado la metafísica idealista, rechazando el uso de la falacia naturalista en la teoría social, según la explicación que desarrolla aquí Sacristán (PMI, 129).

Sacristán ha reconocido su deuda con Kant, lo que es perceptible en todo su filosofar. Y aunque también ha señalado su identificación con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, sus críticas a este autor han sido numerosas, subrayando su ambigüedad al usar el «método dialéctico» en numerosas elucubraciones que se transparentan en el filosofar de Marx y Engels como exposiciones metafóricas de los hechos que necesitan ser analíticamente considerados en contexto científico. El pensar dialéctico encubre simplificaciones que necesitan ser analizadas para comprender los fenómenos concretos de forma racional.

Esto hace de él un marxista muy peculiar, puesto que el materialismo dialéctico ha asumido por lo general la herencia hegeliana como su raíz más auténtica. No hemos de olvidar, sin embargo, que estuvo casado con Giulia Adinolfi, comunista napolitana, y que el referente del trabajo político de Sacristán fue durante muchos años el PCI —Partido Comunista Italiano, instruido por los

textos que escribió Antonio Gramsci en la cárcel fascista—, y dentro de él la línea desarrollada por su secretario general, Palmiro Togliatti. Así que en su filosofar es perceptible una tensión entre sus inclinaciones analíticas y precavidas frente al optimismo epistemológico del hegelianismo idealista —«abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo», reza la Introducción a la *Fenomenología* (Hegel 1966, 52)—; por otro lado, las necesidades prácticas del compromiso y la acción exigen tomar decisiones sin tener todos los cabos bien atados, asumiendo riesgos en un salto dialéctico para explorar el futuro.

Hay que notar que esa actitud kantiana de fondo no ha sido siempre predominante en sus trabajos y actitudes prácticas. Esto es especialmente perceptible en la primera etapa de su militancia en el PSUC (Partido Socialista Unificado de Cataluña) entre los años 1956 y 1964. En esa época de su vida, Sacristán fue inspirado por el optimismo resultante de la victoria comunista en la Segunda Guerra Mundial (SGM). Su filosofar de entonces puede clasificarse como manifiestamente *ortodoxo*, asimilando la «concepción del mundo» materialista dialéctica, y exponiéndola en una serie de trabajos que pueden considerarse apologeticos, para defender la interpretación marxista de la filosofía y la historia frente a ideólogos liberales y católicos.

Sin embargo, la crisis del movimiento comunista en los años sesenta y el final de las perspectivas de cambio social abiertas con aquella victoria en la SGM retrajeron el pensamiento de Sacristán a su matriz inicial crítica y a sus querencias analíticas. Intentó entonces fundar el marxismo como ciencia social revisando sus conceptos básicos y su teoría. Y llegó a la conclusión de que hay un «núcleo duro» que no puede ser refutado por los hechos fácticos porque está más allá de ellos: el comunismo —el conjunto de valores e ideales que conforman el sentido común de las clases subalternas—.

Considerando ese núcleo duro como una *metafísica*, en el sentido de que no tiene realidad presente, sino ideal —orientando la práctica de la clase oprimida—, llegó a su definición de *moral* como «el comportamiento humano que se proyecta en la realidad futura». El hecho de hablar de metafísica puede churrir para los marxistas educados en la ortodoxia, pero está en consonancia con la evolución de la filosofía de la ciencia en el siglo xx. Se puede comprobar leyendo a Imre Lakatos. Esta nueva etapa de su evolución la he denominado el *marxismo heterodoxo*, en su propósito de incluir las aportaciones de diferentes disciplinas entre los conocimientos que justifican la teoría social para la emancipación. Las conquistas conceptuales que esa heterodoxia nos ha proporcionado no son pequeñas y, al menos en parte, deben servir de base para la reconstrucción del marxismo en el siglo xxi.

La ortodoxia en el marxismo es su afirmación de independencia como corriente de pensamiento, en correspondencia con la independencia política de la clase obrera para construir el socialismo. Sin embargo, tras la estabilización



del capitalismo después de la SGM, la clase obrera europea renunciaba a la tarea propuesta por el materialismo dialéctico; y además nuevos problemas civilizatorios aparecieron y se desarrollaron desde mediados del siglo xx, manifestándose en los movimientos sociales —pacifismo, feminismo y ecologismo—. A pesar de ello, Sacristán subrayó hasta el final de sus días el papel esencial de la clase trabajadora como sujeto revolucionario para la superación del capitalismo. Su heterodoxia era provisional, un paso analítico para recuperar el programa de construcción del socialismo a partir de la acción política del proletariado mundial.

La afirmación del comunismo como núcleo duro del marxismo fue acompañada por el acercamiento al anarquismo —«metafísica del movimiento obrero» (Sacristán 1978, 127)—, proponiendo la conjunción de ambas corrientes que constituyeron la Primera Internacional. Se debe tener en cuenta que ya en su juventud sintió inclinación por el anarquismo, lo que es natural en una ciudad como Barcelona donde la CNT (Confederación Nacional del Trabajo), el sindicato anarquista, fue mayoritario durante muchos años. Esta afinidad no debe contraponerse a su convicción leninista en su versión gramsciana; al contrario, puesto que habló de «la contaminación anarquista de los leninistas». Ese leninismo le acompañó hasta el final de sus días: hay que plantear a los movimientos sociales la cuestión del poder.

Por otro lado, el estudio antropológico nos descubre que el comunismo —como ausencia de propiedad privada y de Estado— es el origen de la humanidad y la forma de organización de las sociedades prehistóricas, lo que viene recogido por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. El trabajo de Sacristán sobre el indio Gerónimo nos muestra que él también estudió esa cuestión; ese conocimiento refuerza nuestra comprensión del comunismo como parte esencial de la socialización, apoyando nuestras intuiciones básicas sobre la naturaleza humana y orientando nuestra acción sobre las realidades prácticas.

El concepto de persona

Entender bien una personalidad nos exige comprenderla como una totalidad que se ha desarrollado en un tiempo determinado dentro de una geografía definida. De ese modo una persona sería una mónada en el sentido de Leibniz, donde se refleja todo el universo, y por eso podemos ver a través de ella la realidad de su momento histórico. La ventaja de estudiar la trayectoria intelectual de Sacristán, para comprender el mundo de la segunda mitad del siglo xx, tanto como sus prolongaciones actuales, estriba en la transparencia de su pensamiento y la claridad con que ha transmitido al mundo sus opciones y compromisos fundamentales. He llamado a esa percepción de la coyuntura



histórica el *diagnóstico del tiempo*, siguiendo una indicación de José María Ripalda, mi director de tesis.

Se construye con ello una idealización, omitiendo los detalles anecdóticos y arbitrarios de la biografía. «No me interesa ni me parece significativo nada centrado en mi persona —nos dice el filósofo contestando a una encuesta—. Me interesa estrictamente el valor histórico objetivo que puede tener lo que yo haya vivido, o lo que yo pueda pensar, o su falta de valor» (Vilar 1969, 242). Pues, aunque todo pudiera tener significado en algún sentido, nuestras limitaciones nos exigen centrarnos en aquello que podemos comprender y dominar, porque entra dentro del campo de la razón —siguiendo así las indicaciones del biografiado—.

Partamos de la siguiente consideración —que hereda una convicción sacristiana—: el valor histórico objetivo de la vida y el pensamiento de una persona contemporánea está en relación con las luchas de los trabajadores para construir la nueva sociedad socialista que elimine las clases sociales. Ese principio viene acompañado por el desarrollo de una ciencia social emancipadora, para ampliar las capacidades y destrezas de los seres humanos en el dominio de su práctica; con la construcción de una cultura fundada en la conciencia moral de los ciudadanos, reconciliando al individuo con su sociedad; y con el desarrollo armonioso de las fuerzas productivas, superando el desastre civilizatorio que el modo de producción capitalista ha traído para la historia humana.

La persona así definida es un ente unificado, un alma en sentido metafísico, y tiene una definición kantiana y otra marxista que fueron recogidas y realizadas en la práctica ética y política por nuestro autor. Desde el punto de vista kantiano, la persona es un «sujeto» racional que posee ideales morales, los cuales le proporcionan un sentido del deber y orientan su acción hacia el autodesarrollo y perfeccionamiento. Ampliando el concepto kantiano de sujeto —como lo hicieron los clásicos alemanes que le sucedieron—, se debe entender que es tan aplicable a un sujeto individual como a una colectividad institucionalizada —así, la nación en Fichte—; o incluso a la realidad universal del género humano, en la medida en que fuera capaz de dirigir la historia hacia sus fines racionales —lo que nos proporciona el Absoluto hegeliano: «Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como “sustancia”, sino también y en la misma medida como “sujeto”» (Hegel 1966, 15)—.

La filosofía clásica alemana ha proporcionado al pensamiento moderno el concepto de sujeto en busca de su emancipación a través del dominio sobre la práctica. Desde esa perspectiva, el ideal tiene realidad futura a partir de la actividad intencional que busca realizarlo. La humanidad entera, capaz de dominar el proceso histórico hacia su perfección, sería la realización del Espíritu Absoluto, en palabras de Hegel, como emergencia de la divinidad en el desarrollo dialéctico del ser racional. El problema que encontramos en ese idealismo es que da por constituido lo que está en proceso de constituirse, cometiendo



al mismo tiempo las dos falacias metafísicas —la naturalista y la idealista—, cuando afirma que «todo lo real es racional y todo lo racional es real».

Esta es la razón para que los jóvenes Marx y Engels definieran el idealismo hegeliano como el «último aborto metafísico» —último en su tiempo, luego ha habido más—. En el *Manifiesto comunista*, al hablar del «hundimiento de las clases en lucha» como futuro posible de la historia, estaban descartando la actualidad del Absoluto hegeliano, al tiempo que la fe ingenua en el progreso establecido por la providencia divina. Esta es una auténtica declaración de ateísmo que niega la existencia actual de los ideales —último refugio de la divinidad—, sin dejar de orientar la vida personal y la acción colectiva por ellos.

La crítica de las falacias metafísicas ha sido un punto esencial de la reflexión sacristiana sobre la acción política comunista, como una profesión de marxismo serio y comprometido. La genealogía de esa crítica se encuentra en los pensadores de la Ilustración, y a partir de Hume fue recogida por Kant para elaborar sus críticas recomponiendo el racionalismo; como hemos de ver, esa crítica no destruye la metafísica, sino que debe ser dirigida contra esas falacias que forman las ideologías como ilusiones de la conciencia.

El concepto marxista de persona parte de la tesis VI sobre Feuerbach de Marx, que afirma que «la esencia del ser humano es el conjunto de las relaciones sociales». Una idea ampliada y desarrollada por Gramsci, al hablar de la persona como «centro de anudamiento» (Gramsci 1970, 438). Significa que cada individualidad es un centro de relaciones con los demás seres humanos y con las cosas de la naturaleza que maneja como instrumentos para su vida. La humanidad es una vasta red de relaciones en la que cada singularidad ocupa su puesto para el sostén de la totalidad. Y esa red está en movimiento recogiendo y sistematizando la experiencia humana del mundo. De tal modo, cada una está desarrollándose con el conjunto y se caracteriza por las relaciones que la constituyen como ese nudo en la red.

Pero sucede, además, que la persona se cambia a sí misma cuando puede cambiar sus relaciones y modificar su puesto en la red. Si bien las determinaciones de la personalidad por su papel en la sociedad condicionan sus necesidades prácticas y su modo de desarrollo, hay un «margen de libertad proporcionado por la conciencia», que permite la movilidad de la persona hacia fines decididos autónomamente. Cada persona tiene un grado de autonomía —variable, pero en todo caso no muy grande—, y se mueve dentro de la red hacia objetivos propios. Esa contextura explica la enorme complejidad del mundo social.

Este concepto nos da una idea de las determinaciones de la libertad, que son enormes, como se ve, pero que pueden modificarse en cierto grado gracias a la conciencia, a la reflexión que la persona hace sobre sí misma: «Conócete a ti misma» —como máxima esencial de la ética desde su origen racional en el mundo griego clásico—; en cuanto que ese conocimiento de sí es el fundamento de la libertad. Conocer la verdad es una condición para obrar bien



—es necesario tener una buena información para actuar consistentemente, y esta es la importancia de la ciencia: no es posible la democracia sin educación y cultura para el pueblo—.

A través de esos conceptos, se intenta fusionar la filosofía práctica en la unidad de la ética, la moral y la política, como lo estuvieron en el nacimiento de la racionalidad mediterránea en el mundo clásico griego. Y como, por cierto, está prescrito entre los intelectuales y pensadores de la cultura cubana revolucionaria. Esa filosofía práctica se transforma así en «filosofía de la práctica» en la exposición de Gramsci —difusión de los contenidos racionales de la reflexión consciente en la cultura a través de la crítica del sentido común en la construcción de la conciencia de clase—.

La evolución del pensamiento de Sacristán

La formación kantiana de Sacristán es perceptible en el proyecto intelectual que se forjó en su juventud, y que proviene de una propuesta de Jean Wahl: «Componer la filosofía contemporánea como la síntesis entre el existencialismo y el positivismo» (PMII, 484). En efecto, el antecedente de ambas corrientes es el mismo —el filosofar kantiano—, con la diferencia de que el existencialismo desarrolla la moral práctica fundada en la libertad, mientras que el positivismo avanza en la filosofía de la ciencia a partir de los postulados kantianos sobre la estructura lógica de las categorías científicas básicas —comunes a todas las disciplinas de la investigación—.

Si los trabajos de Kant han podido jugar ese papel fundamental en el desarrollo de la filosofía europea contemporánea, es porque sintetizan las dos tendencias previas desarrolladas por los pensadores europeos: el empirismo inglés y el racionalismo continental. El filósofo de Königsberg supera la crítica de Hume a la metafísica, subrayando el carácter *a priori* de los conceptos fundamentales con los que el ser humano conoce el mundo: estos no son refutables por la experiencia, porque constituyen la forma en que el ser humano recibe la experiencia. Con su postulación del *a priori* en el conocimiento se produce lo que Gustavo Bueno llamaba el *giro epistemológico* en la modernidad europea, equiparable al impulso socrático en el racionalismo antiguo —y la síntesis averroísta en el medieval—.

¿Cómo sucedió, pues, que ese pensamiento más bien crítico y reformista desembocara en el marxismo? Sacristán entendió la historia filosófica de Kant como una afirmación del progreso de la humanidad, expuesto paradigmáticamente por el desarrollo científico. A partir de esa convicción, las decisiones fundamentales de su vida se dirigieron a interpretar y apoyar la ciencia para la cultura española. De esa convicción nació su decisión de estudiar lógica en Münster, ya que esa disciplina proporciona la estructura categorial del método



hipotético-deductivo, según postulaban las investigaciones de los neopositivistas en la primera mitad del siglo xx.

Pero nuestro autor estaba interesado fundamentalmente por las ciencias sociales —recuérdense sus estudios de derecho—. Por la experiencia del fascismo, críticamente asumida, fue capaz de comprender cómo la investigación social reducida a la manipulación de las masas conduce al desastre histórico; el método predominante en la sociología liberal, imitando a las ciencias naturales, centrado en la ingeniería del control social, es una «ciencia sin raíces» en la valoración de lo humano. Y Sacristán fue un humanista. Esa cientificidad sin valores racionales —al servicio de la valorización del capital— produce los monstruos de la modernidad —«el sueño de la razón produce monstruos», señalaba Goya—. Si bien el método hipotético-deductivo rinde resultados espectaculares en la sociología capitalista —economía liberal, conductismo, derecho positivo, ingeniería social, comunicación de masas, etc.—, resulta gravemente irracional en sus resultados globales conduciendo al desastre civilizatorio.

Dada su formación lógica y analítica, Sacristán no tuvo interés por descubrir o manejar categorías alternativas en ciencia social. Utilizó sus conocimientos para depurar las falsas adherencias ideológicas que había adquirido la teoría marxista en el tremendo experimento histórico que fue la construcción del socialismo en la URSS. Explicó así la tarea que le competía: «El filósofo critica datos y propone fines». Resolvió el problema de forma elegante en su trabajo sobre Lenin a través de la postulación del programa político como técnica de intervención en la lucha de clases.

Es necesario conceptualizar la subjetividad humana como una realidad emergente en la historia natural del planeta Tierra —a partir de una ontología del ser social fundada por la libertad—. En esa dirección apuntaban las reflexiones de los filósofos existencialistas. Esa corriente proporcionaba nociones y reflexiones sobre la realidad humana, que el cientificismo positivista abandonaba en favor de las técnicas de control social en la sociedad capitalista. Los existencialistas rechazaban esa ingeniería sociológica, poniendo en cuestión las actitudes liberales de la modernidad y la propia ciencia como investigación para la manipulación de las masas. Pero su concepto de libertad degeneraba en arbitrariedad, acabando por justificar las caprichosas veleidades de la oligarquía capitalista dominante, o las imposturas tragicómicas de las clases medias en trance de proletarización por la crisis capitalista.

El desastre, oculto tras el divorcio entre ciencia y moral, estalló en el cataclismo de la SGM, con los movimientos fascistas creados para destruir las organizaciones obreras. Ni el pragmatismo positivista ni la arbitrariedad existencialista pueden resolver los problemas históricos planteados por el desarrollo de las fuerzas productivas. Tampoco pueden satisfacer a las personalidades transidas por una moralidad exigente y una ética racional. Esas singularidades, con voluntad de constituirse autónomamente como sujetos de su propia vida,



son conscientes de la imposibilidad de hacerlo aisladamente, si no es con todos los demás seres humanos que constituyen la sociedad universal. Hay que llegar a la consciencia de la necesidad histórica para construir la subjetividad racional; tarea hoy como entonces desechada por el imperialismo liberal, que abandona el proceso social a las leyes impersonales que Marx y Engels descubrieron en su investigación sobre la esencia de la humanidad: el desarrollo contradictorio de las fuerzas productivas a través de los modos de producción explotadores.

La libertad arbitraria, promovida por las filosofías antirracionales —expuesta parabólica e ilusoriamente por el existencialismo, tanto como por la teología cristiana dogmática—, viene a ser contestada por la objetividad mundana, poniendo las cosas en su sitio. Este es el núcleo válido de la dialéctica de Hegel. Superar esa profunda inconsistencia de la existencia humana —el libre arbitrio ignorante de los condicionamientos reales de la conducta y la acción— exige un proyecto colectivo que oriente el devenir histórico hacia estadios superiores de civilización. Exige el socialismo.

De ese modo, la síntesis que el joven Sacristán buscaba entre positivismo científico y existencialismo moral resultó ser el marxismo. El existencialismo le proporcionó la noción moderna de sujeto, profundizando sus raíces en la filosofía clásica alemana. El positivismo, la filosofía de la ciencia, como forma racional de interpretar la experiencia humana del mundo. Se creaba un abismo entre ambos aspectos de la humanidad en la filosofía contemporánea que el marxismo venía a suturar con el concepto de práctica como fulcro de la racionalidad, su propuesta de transformar la realidad social a partir de la acción de la clase obrera, y su ciencia social fundada en el descubrimiento de las leyes de la historia. La victoria de los comunistas sobre el fascismo vino a confirmar la superioridad de esa interpretación de la historia sobre el irracionalismo de la clase dominante.

Las peculiaridades de esta forma de comprender el materialismo dialéctico han sido esbozadas ya: el comunismo tiende a la abolición de las clases sociales, buscando la liberación del trabajo respecto de su explotación; es el «núcleo duro» —la metafísica irrefutable— del marxismo; el personalismo que entronca con la tradición cultural europea, en la línea de desarrollo que parte de los valores cristianos y llega al racionalismo moderno que los sistematiza; la fundamentación de la moral en la libertad, como creación de un mundo social y natural nuevo bajo la conciencia de la necesidad histórica; la analítica crítica como herramienta metodológica para interpretar las ideas y productos teóricos; la prioridad de la práctica para determinar la verdad de las ideas, tomando en cuenta además que los intereses prácticos determinan la percepción de la realidad, según la tesis V sobre Feuerbach. Estas características fueron importantes cuando sobrevino la crisis del movimiento comunista europeo; entonces fue necesario volver a pensar la teoría y sus fundamentos.



El análisis de la crisis comunista

Sacristán tomó conciencia de las realidades de su tiempo en un proceso de maduración que atravesó la crítica cultural de la sociedad franquista, el reconocimiento de los avances sociales en la URSS, la lucha política antifascista en favor de la emancipación de los trabajadores dentro de una cultura en libertad, y finalmente la crisis de la civilización industrial al chocar el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas con los límites del planeta Tierra. Al final de su vida, nuestro autor descubrió que la crisis del movimiento comunista se transformaba en crisis civilizatoria.

En la década de los sesenta del siglo pasado, los defectos del *diamat* —ideología de la burocracia soviética construida a partir del materialismo dialéctico— hundían el marxismo como disciplina científica, rompiendo con ello el proyecto comunista, que era para Sacristán la racionalidad paradigmática de la modernidad. Proceso claramente intuido por él, quien intentó reparar la teoría aplicando la analítica crítica. El giro historicista, que se produce en la interpretación del trabajo científico alrededor de la mitad del siglo pasado —los trabajos de Thomas Kuhn e Imre Lakatos—, resultó de enorme interés para la comprensión de la ciencia, acercando los postulados marxistas a la corriente principal del pensamiento académico. Sacristán pensaba que la evolución de la filosofía de la ciencia hacia la sociología y la historia de la ciencia reconocía la validez de la perspectiva marxista. Sobre esa base elaboró una exposición de esa teoría, que reconocía el valor del trabajo de Marx como sociólogo de la ciencia.

Además, reconociendo la crisis del marxismo y la debilidad del movimiento comunista en el último cuarto del siglo xx, sin embargo, sostuvo la corrección de las leyes del materialismo histórico —el desarrollo de las fuerzas productivas a través de los modos de producción y la necesidad de construir la sociedad sin clases—, tanto como la práctica leninista de disputar el poder político a la burguesía para construir la alternativa social. Su empeño en resolver los problemas teóricos del marxismo a través de la crítica analítica dio lugar a excelentes textos y profundas consideraciones, que deben iluminar el quehacer comunista de nuestros días. No obstante, sus elaboraciones no sirvieron para reconducir la lucha obrera hacia la revolución anticapitalista. La causa de esa imposibilidad yace en la coyuntura histórica y en el proceso de desarrollo social. Es necesario descubrir, tras las experiencias del siglo xx, que las revoluciones efectivas en aquel siglo fueron antiimperialistas, más que propiamente anticapitalistas, teniendo como base social el movimiento campesino de los países débilmente industrializados, desarrollándose en la periferia del sistema internacional y desembocando en el capitalismo de Estado que actualmente se desarrolla en las sociedades de economía mercantil dirigida por los aparatos del ente público.



La predicción de Marx y Engels, sobre la revolución socialista en los países desarrollados, no se cumplió. Para las mentalidades positivistas, que no comprenden las complejidades del método científico en ciencias sociales, esto resultaba una refutación de la teoría marxista. Pero la propuesta del socialismo no se hace desde leyes naturalistas que puedan ser corroboradas por hechos sobrevenidos, sea experimentalmente o no. Es una ley intencional y está en función de la voluntad subjetiva de un sujeto histórico que está aún por constituirse. Por otro lado, el desarrollo de la República Popular China (RPCh) ha demostrado que la planificación pública es superior a la economía basada en los equilibrios del mercado, con sus crisis cíclicas trayendo catástrofes históricas. Es claro que estas realidades nos exigen un estudio de los problemas de la construcción del socialismo, recogiendo las experiencias exitosas y generalizándolas en el desarrollo social, sin perder la orientación del socialismo como orden construido por la lucha obrera. La conclusión de ese estudio viene a mostrarnos el papel esencial de la cultura en la formación de la conciencia colectiva, como base para la constitución del sujeto histórico —tal como fue expuesto por Gramsci en su filosofía de la práctica, y ha sido puesto de relieve por Xi Jinping para la RPCh—.

La labor de Sacristán no consiguió que la práctica política de los partidos comunistas se orientara hacia la consecución del socialismo en los países desarrollados, porque probablemente no era la tarea inmediata para el movimiento por la emancipación social. El descubrimiento de nuevas problemáticas históricas que generaban los movimientos sociales —pacifismo, feminismo y ecologismo— exigía atención y respuestas prácticas que no habían sido consideradas previamente en la teoría marxista. En este sentido, la reflexión kantiana sobre la historia viene a prestar un apoyo para la interpretación racional de los acontecimientos contemporáneos —el desarrollo de la humanidad es un progreso paso a paso, al decir de Lucrecio en *De rerum natura*—. Lo que no excluye la dialéctica leninista de la revolución: es precisamente la necesidad de esta y las consecuencias de esa necesidad lo que confirma la lentitud del progreso; «la revolución solo sirve para remover los obstáculos del progreso», afirmó Kant en *¿Qué es Ilustración?*

Según Sacristán, hay cuatro factores que explican el fracaso del movimiento comunista en Europa durante el siglo xx:

- La renuncia de la clase obrera a la tarea propuesta de construir el socialismo, por su aceptación de los valores capitalistas en la constitución de la sociedad de masas consumista —su transformación en una «aristocracia obrera» según la definición de Lenin—.
- La enorme violencia de la oligarquía dominante contra de las organizaciones obreras, destruidas por el fascismo —lo que pone las cuestiones de memoria histórica en el primer plano de la actualidad—.



- El deslumbramiento por las instituciones burguesas entre los intelectuales adheridos a la causa de la clase obrera.
- Los errores y defectos de los partidos comunistas y sus dirigentes.

Esta última causa fue colocada por nuestro autor en último lugar, señalando que no la consideraba especialmente importante. En mi opinión, debe ser reconsiderada a partir de sus observaciones acerca de la aparición de un nuevo grupo o estamento social que podría incluso clasificarse como nueva clase social privilegiada y dominante: la burocracia. Sacristán duda cómo clasificar la nueva situación creada en los Estados pre-socialistas, pero hoy ya es posible afirmar la aparición de un modo de producción burocrático tras la revolución proletaria —lo que Lenin llamó «capitalismo de Estado»—. Este sistema debe entenderse a partir de la teoría de Samir Amin del Estado tributario como modo predominante del desarrollo de las fuerzas productivas en la Antigüedad y el Medioevo. Esta hipótesis teórica va unida a la propuesta política de la *desconexión* —como separación de la economía nacional respecto del mercado internacional dominado por el capital financiero—.



156

Otra observación —que también encontramos en la descripción de la coyuntura histórica por Sacristán— es que la organización económica de la URSS fue incapaz de un desarrollo de las fuerzas productivas a la altura del desarrollo capitalista. En efecto, el capitalismo consiguió superar la crisis de acumulación en el siglo xx gracias a la revolución informática —automatización de la industria, simplificación de las tareas administrativas, creación de una red de comunicaciones internacional—. Creo que la causa del deslumbramiento de los intelectuales —más o menos orgánicos— de los partidos obreros por el liberalismo fue esta revolución tecnológica, que incrementó fabulosamente la productividad del trabajo —y con ella la plusvalía relativa—. Hay suficientes datos en los textos sacristanianos para suponer que, si bien no lo formuló expresamente, esa idea rondó su pensamiento.

El descubrimiento de la crisis ecológica como un límite del progreso

Tras la constatación de la crisis del marxismo, preludio del hundimiento del movimiento comunista en Europa, y con la percepción de que la clase obrera en los países desarrollados se adaptaba a las condiciones de la sociedad liberal, Sacristán buscó la renovación de la lucha política anticapitalista en los movimientos sociales. Su compañera, Giulia Adinolfi, impulsó las luchas feministas en Barcelona; él estudió los problemas del desarrollo humano que descubría la ciencia ecologista.

Los problemas medioambientales fueron puestos de relieve para la opinión pública occidental por el informe del Club de Roma sobre *Los límites del*

desarrollo en 1972. En Alemania Wolfgang Harich alertó sobre la crisis ecologista en *¿Comunismo sin crecimiento?*, para Europa del Este y los países con economía planificada presocialista. Sacristán conocía a este autor desde su época de estudios en Münster durante los años 1954-1956, como redactor de la revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*; tradujo y prologó su libro y le invitó a Barcelona para debatir con él sobre el futuro de la humanidad y el socialismo. El resultado de esta nueva perspectiva en la historia humana fue lo que Víctor Ríos llamó el *marxismo ecológico*.

Si bien la tradición comunista moderna es progresista, este sesgo conceptual no está necesariamente asociado a la lucha política por la abolición de las clases. El progresismo puede ser perfectamente liberal, y a la inversa la perspectiva comunista se opone al desarrollo capitalista de las fuerzas productivas, basado en la explotación de la fuerza de trabajo y las riquezas naturales del planeta Tierra. La crítica de Rousseau al progreso entendido a la manera liberal nos alerta de una tradición republicana que ha opuesto numerosas objeciones al optimismo ilustrado sobre el desarrollo fundado en la explotación. Esa prevención se encuentra en los escritos juveniles de Marx y Engels, cuando afirman que toda fuerza productiva implementada por la burguesía es al mismo tiempo una fuerza destructiva. En la cultura literaria alemana esa comprensión del monstruoso crecimiento capitalista está simbolizada en el *Fausto* de Goethe, personaje que se agencia la ayuda del diablo Mefistófeles para impulsar la economía del Estado. Hoy sabemos además que la esfera terrestre pone límites definidos a la explotación de la naturaleza, y no es posible un desarrollo infinito de las fuerzas productivas dentro del orden imperialista actualmente dominante.

La irracional explotación capitalista de la naturaleza en todas sus dimensiones —física, biológica y humana— conduce a la catástrofe de la civilización, destruyendo los ecosistemas terrestres y amenazando la estabilidad de la biosfera. La forma concreta que adopta esa ambivalencia de las fuerzas productivas en el capitalismo es pensada por Sacristán a través de una evaluación de la actividad científica moderna, según la cual la ciencia moderna es muy buena desde el punto de vista epistemológico, por sus excelentes resultados en el conocimiento de la auténtica naturaleza de la realidad; y sin embargo, es muy mala desde el punto de vista ontológico de la práctica social, por su peligrosidad y destructividad.

La conclusión es que el socialismo no debe imitar las formas capitalistas del desarrollo, sino que será una sociedad donde se viva de otro modo. Se trata de cambiar la dinámica del progreso fundado en la acumulación de capital, sustituida por una sociedad en la que el tiempo de ocio se dedique al desarrollo de las facultades espirituales del ser humano, la búsqueda de la belleza a través del arte, el conocimiento científico de la realidad natural, la extensión de la cultura a toda la ciudadanía mediante la educación y el estudio. Las dificultades



para alcanzar ese nuevo estadio de civilización son enormes y exigen la superación de la dinámica capitalista liberal, sustituida por la planificación pública y el desarrollo consciente de las poblaciones humanas. La nueva coyuntura mundial —que abole la unipolaridad tiránica del imperialismo liberal en favor de un mundo multipolar fundado en el consenso alrededor de la legislación de la ONU— abre una puerta al desarrollo alternativo que la humanidad necesita.

En este sentido, la cuestión planteada desde un punto de vista sacristiano —expresado en su estudio sobre «La Universidad y la división del trabajo»— es si el tipo de relaciones de producción que se ha consolidado en el capitalismo de Estado chino se corresponde con el estadio maquinista y cibernético del desarrollo de las fuerzas productivas. En el liberalismo se mantiene una organización jerárquica del trabajo, mediante la propiedad privada de los medios de producción, lo que se corresponde con la fase manufacturera del capitalismo liberal; la superación de este orden social es una necesidad histórica prevista por Marx y Engels. Pues en la formación social del liberalismo, las relaciones de producción fundadas en la jerarquía chocan con la revolución maquinista —lo que sucedía ya en el siglo XIX cuando se escribió *El capital*—. Ese problema no ha hecho más que exacerbarse con el desarrollo tecnológico implementado por la informática. Pero esas tensiones estructurales no conducen sin más a la abolición de la división social del trabajo, la división de la sociedad en clases sociales.

Esto justifica la existencia de un capitalismo de Estado tras la revolución antiimperialista en la periferia del sistema liberal. Siendo condición necesaria abolir la propiedad para eliminar la jerarquía, no es, sin embargo, suficiente, tal como hemos comprobado tras el hundimiento de la URSS. Esa contradicción puede considerarse explicativa del fracaso de los comunistas soviéticos. Pues lo que debe ser superado son las relaciones de producción fundadas en la jerarquía, por otras fundadas en la funcionalidad —nos señala Sacristán en su ensayo sobre la Universidad—. Lo que se traduce en la consigna concreta de que «el conocimiento está socialmente maduro para dejar de ser valor de cambio» (PMIII, 145). ¿Se está dando ese desarrollo en la RPCh y demás Estados orientados hacia el socialismo en nuestros días? Esta investigación me parece la clave para el desarrollo del marxismo contemporáneo.

Conclusión

Aplicando el análisis generacional, que al decir de Ortega es un instrumento para interpretar la labor cultural de los intelectuales en función de su contexto histórico —y que fue adoptado por Sacristán en su investigación sobre el materialismo dialéctico—, nuestro autor pertenece a la cuarta generación de marxistas. Esta concibió grandes esperanzas tras la victoria de los comunistas



en la SGM, comprendiendo más tarde que la tarea de construir el socialismo presentaba dificultades extraordinarias que no habían sido contempladas previamente por los pensadores marxistas. Ante esa nueva coyuntura histórica, nuestro autor emprendió la tarea de reconstruir la teoría asimilando los nuevos problemas civilizatorios que aparecieron en las últimas décadas del siglo xx. Su encomiable labor merece ser estudiada y desarrollada para la reconstrucción de un marxismo útil para comprender la coyuntura presente de la humanidad y avanzar en la construcción de una civilización sostenible en estos momentos de grandes desafíos para la humanidad del siglo xxi. ★

Bibliografía

- AMIN, Samir. *¿Primavera árabe? El mundo árabe en la larga duración*. Barcelona. El Viejo Topo. 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, Madrid, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 1966. (Hegel 1966).
- GRAMSCI, Antonio. *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Madrid. Siglo XXI editores. 1970. (Gramsci 1970).
- MANZANERA SALAVERTE, Miguel. *La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán: teoría y práctica*. Madrid/La Habana. Irrecuperables, IHC. 2023.
- SACRISTÁN LUZÓN, Manuel. «Contestación a la carta de J. Martínez Alier. Polémica con J. Martínez Alier y Daniel Lacalle». *Materiales* 8, marzo-abril 1978, 119-144. Barcelona. (Sacristán 1978).
- *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Barcelona. Icaria-Antracit. 1983. Abreviado PMI.
- *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona. Icaria-Antracit. 1984. Abreviado PMII.
- *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*. Barcelona. Icaria-Antracit. 1985. Abreviado PMIII.
- VILAR, Sergio. *La oposición a la dictadura*. Barcelona, París, Madrid. Ediciones sociales. 1969. (Vilar 1969).

