

MANUEL SACRISTÁN HABLA CON DIALÉCTICA

DIALÉCTICA (1983)

Esta detallada entrevista apareció por vez primera en *Dialéctica*. N°13. junio 1983. PP. 97-119. *Dialéctica* es una revista de Filosofía, Ciencias Sociales y cultura política, dirigida por Gabriel Vargas Lozano y editada por la Universidad Autónoma de Puebla. La entrevista fue realizada por el mencionado y el profesor Jorge Rendón Alarcón.

Los entrevistadores presentaron la conversación con la siguiente "Nota introductoria":

Manuel Sacristán es uno de los filósofos y políticos más conocidos y respetados en el mundo de habla hispana. Ex—miembro del comité ejecutivo del Partido Comunista de España y ahora fuera del PCE, autor de libros como *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (1959). *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964), *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968). *Goethe y Heine* (1968), director de la revista *mientras tanto* y traductor connotado de Marx, Engels, Gramsci, Lukács, etc, ha concedido a *Dialéctica* una importante entrevista en la que se respira una gran honestidad, una intensa fuerza polémica y un interés por hacer del marxismo una nueva respuesta a los graves problemas que ha abierto el desarrollo del capitalismo en su fase actual.

Algunas de las cuestiones más importantes señaladas por Sacristán son: la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción del capitalismo desarrollado plantean a la izquierda nuevos retos como el hecho trágico de que la clase proletaria sea capaz de defender la causa de su propio cáncer; la afirmación de que la dialéctica no es lógica; lo vigente y lo caduco en el pensamiento de Marx y el señalamiento de que la llamada crisis del marxismo es sólo un eufemismo para denominar la derrota del marxismo en Europa.

El texto fue reimpresso en *mientras tanto*, N° 16—17, 1983.pp. 195—211 y en *Pacifismo. ecología y política alternativa*. op. cit.. pp. 100—122, y en él, además de dar cuenta de aspectos básicos de la biografía intelectual de Sacristán, se reflejan muy ajustadamente algunas de sus últimas preocupaciones.

Sacristán impartió dos seminarios —"Inducción y dialéctica" y "Karl Marx como sociólogo de la ciencia—, en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, durante el curso académico 1998—1983. Preguntado por Javier Molina, en entrevista para el diario *Uno más Uno* (25 de enero de 1983) sobre la vigencia del pensamiento de Marx en el primer centenario del fallecimiento del autor de *El Capital*, Sacristán respondía en los términos siguientes:

A mí me parece que cuando nos ponemos frente a la obra de Marx hoy. hay unas cuantas cosas claras. La primera es que en el plano científico Marx es un clásico de las ciencias sociales, lo que quiere decir un autor por un lado irrenunciable y. por otro, no actual en todos sus detalles. Y

otra cosa clara es que Marx es mucho más que eso: es un clásico también en la secular o milenaria aspiración de la humanidad a emanciparse de las servidumbres que ella misma se ha impuesto. Esto que dicho así suena demasiado hegeliano. En la versión de Marx se concreta suficientemente por medio de los análisis sociales de clase. En los dos campos: como científico y como filósofo de la sociedad Marx es un gran clásico que, en mi opinión, no caducará nunca.

Pero cuando se plantea la cuestión de continuar hoy elaborando la clave de la inspiración marxiana (que consiste en asentar el movimiento emancipatorio en una base científica) se plantean problemas realmente serios. El principal de ellos, en mi opinión, se refiere a la importancia del desarrollo de las fuerzas productivas para la acción revolucionaria.

Usted ha incursionado en muy diversos campos: la traducción de diversos autores clásicos (Marx, Engels, Gramsci, Lukács): en el campo de la lógica le conocemos un libro sobre lógica simbólica: en la literatura conocemos un trabajo sobre Heine y otro sobre Goethe: últimamente sabemos que está trabajando sobre la importancia de la ecología para las ciencias sociales y la política. Queremos saber entonces cuál ha sido la evolución de sus preocupaciones teóricas y lo que hoy le interesa más.

La evolución de mis preocupaciones teóricas no responde muy exactamente a lo que he tenido que hacer. Pongamos por caso la traducción. Estará feo decirlo, pero el hecho es que yo he traducido para comer. Bajo el franquismo estuve expulsado de la Universidad durante años, e incluso en los períodos en que trabajé en la Universidad mi condición académica era económicamente muy mediocre, de modo que traduje e hice trabajo editorial para subsistir. Lo que pasa es que, al cabo de cierto tiempo de traducir, si uno cumple con plazos y criterios de calidad, puede tomar iniciativas: por ese camino pude llegar a practicar una modesta política de publicaciones, aunque sólo después de varios años de traducir todo lo que se pusiera por delante.

Como la traducción es en España un trabajo muy mal pagado e inseguro, ocurre que casi nadie se profesionaliza en ella; los editores, cuando encuentran a una persona que de verdad se profesionaliza en traducir, acaban por concederle un cierto margen de iniciativa. A partir del momento en que me ocurrió eso, sí que pude seguir una línea consistente en difundir pensamiento socialista, principalmente de tradición marxista. Al mismo tiempo traduje bastante literatura lógica y epistemológica, que responde a mi principal campo de trabajo en filosofía.

Nunca me gustó la epistemología predominante en la tradición marxista. Siempre me pareció que en ese campo eran mejores las escuelas marxistas minoritarias. Por ejemplo, que entre Bogdánov y Lenin el que llevaba la razón era Bogdánov; en el terreno epistemológico, se entiende, no en el político, en el que seguramente era más realista Lenin.¹

¹ A. Bogdánov, seudónimo de Aleksander Aleksandrovich Malinowski (1873–1928) fue el colaborador principal de Lenin en la constitución de la fracción bolchevique del partido socialdemócrata ruso. Estuvo influenciado por la obra de Mane pero también por la de

En la obra escrita y firmada por mí, o publicada anónimamente o con seudónimos en la prensa comunista ilegal, no pude hacer mucho de lo que hubiera querido hacer. Durante quince años fui miembro del comité central del partido comunista en la ilegalidad y durante diez de esos quince años, miembro del comité ejecutivo; y eso en una circunstancia rara y delicada: yo era legal en España: tenía mi documentación en regla y era un profesor universitario o, en otras épocas, un traductor que vivía como tal legalmente. Por otra parte, tenía mucha actividad ilegal. y en situaciones de bastante responsabilidad. Eso acarrea un gasto muy grande de tiempo y de energía. Una persona que está viviendo legalmente, descubierta, y sin embargo, actúa clandestinamente tiene que pasarse muchas horas borrando pistas, por así decirlo; muchas más que si fuera puramente clandestina y viviera en una casa de seguridad del partido. Yo hacía así dos vidas, lo cual producía una especie de esquizofrenia. Era un handicap fuerte para un trabajo intelectual duradero. De aquí que escogiera conscientemente, como fórmula para escribir, el texto corto, el artículo, el ensayo, el prólogo. Eso tiene sus pros y sus contras. No me arrepiento de haber procedido así, porque fue, al fin y al cabo, una solución que me permitió intervenir bastante, a pesar de lo difícil de mi situación, en la discusión teórica y política en España, legal e ilegalmente. Los primeros textos de Marx y Engels publicados legalmente en España después de la guerra civil son traducción y edición mía. Son los textos de ambos autores sobre España, *Revolución en España* (Barcelona, Ariel, 1960). Traduje los textos y los prologué; quince o veinte páginas de prólogo: algo que se pudiera escribir en uno o dos días fue mi fórmula literaria para aquel tipo de vida que yo hacía; me parece que no había otra solución.

Esa no es la única limitación de lo que he escrito durante todos esos años. Hay otra limitación más, que es su carácter, generalmente muy ocasional. La gran mayoría de mis trabajos, salvo los de pura diversión (que son los de crítica literaria), están escritos por alguna urgencia de la discusión de partido o de la discusión política o teórica en curso en el país, legal o ilegal. Por ejemplo, una de las pocas cosas mías que se han traducido a otras lenguas (en este caso el italiano), el escrito *Tres lecciones sobre la Universidad* y la división del trabajo, está redactado por encargo de un estudiante y como intervención en una polémica entre la organización estudiantil del PSUC y una pequeña organización grupuscular, los "Comités de Huelga Estudiantil", la cual sostenía la tesis de que la reivindicación estudiantil comunista del momento (finales de 1969) debía ser la abolición inmediata de la Universidad. La mayoría

Ostwald y. sobre todo. por la Emst Mach. Estas tradiciones le llevaron a la formulación de una filosofía que él mismo calificó de empiriomonista. De Mach provienen sus ideas fundamentales sobre los elementos de la experiencia . y las realidades del mundo físico o psíquico. Lenin polemizó con él en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*. Sobre esta disputa político-filosófica entre Lenin y Bogdánov pueden verse los siguientes trabajos de Sacristán: "El filosofar de Lenin" (*Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 139–140) y "Lenin y la filosofía" (*Ibidem*, pp. 176–190). amén de sus tres conferencias —"Conmemoración de la revolución de octubre"— impartidas en Barcelona durante los días 8, 12 y 15 de noviembre de 1974. En el Fondo Sacristán de la UB puede consultarse igualmente anotaciones sobre el citado ensayo de Lenin. En una de ellas resumía así su posición: La peculiaridad principal del desarrollo de Lenin es una incapacidad de ver siquiera el tema al que apuntaba el empiriocriticismo. el tema de la "constitución" de los conceptos. Eso explica el que no perciba diferencia entre Mach y Berkeley. Pero lo que pasa es que en aquellos años. tampoco, los machistas perciben su "verdadero" tema. haber inventado una técnica' de análisis de las teorías

de mis escritos son textos de ocasión en el más literal de los sentidos: escritos a petición y con fecha fija.

Esas son las dos limitaciones principales de lo que he escrito. Son limitaciones muy graves. Pero, repito, cuando repaso la vida que he llevado, me parece que es natural que procediera así; y seguramente si tuviera que volver a empezar lo haría del mismo modo. No parece que hubiera otra posibilidad. Las dos únicas veces en que escribí largo tuve que suspender la actividad militante. Fue cuando redacté mi tesis doctoral y cuando escribí el manual de lógica. Las dos veces quedó claro que era imposible escribir un texto largo y llevar a cabo diariamente trabajo conspirativo. Y ganarme la vida, además. Creo que veo claramente las limitaciones de lo que he escrito, que siempre ha sido con urgencia. Conociendo mi situación. meditaba los asuntos muy detalladamente antes de sentarme a escribir. pero luego escribía todo de una sentada, por miedo de no poder acabar lo empezado si me interrumpía.

Todo eso por lo que hace al pasado, que creo que. a mi edad y con mi escasa salud, ya pesa más que el futuro. Pero eso no quiere decir que no tenga proyectos.

En el primer plano, en el centro de las cosas que estoy haciendo —no sólo yo, sino todo un colectivo— está la revista mientras tanto, con la cual intentamos, muy modestamente —pues nunca hemos vendido más de 3.500 ejemplares de un número—, preparar el camino para pensar desde un punto de vista socialista problemas nuevos de la civilización contemporánea problemas no previstos, y acaso no previsibles, por los clásicos y determinados por el desarrollo de ciertas fuerzas productivo—destructoras modernas, en particular tecnológicas. Nuestros intentos proceden por dos caminos: como redacción de la revista, trabajamos esos problemas analítica y teóricamente; como colectivo, procuramos acercar las alas más sensibles de los sindicatos, principalmente de Comisiones Obreras, a la preocupación por estos nuevos problemas ya los grupos de cultura alternativa: comités antinucleares, agrupaciones ecologistas, grupos feministas, en general, grupos contraculturales que no sean a priori irracionalistas y antisocialistas.

Hay que decir que en España no existe prácticamente un pensamiento alternativo de derecha. En España el pensamiento predominante en los grupos alternativos, a diferencia de lo que ocurre en Alemania y Francia, es casi exclusivamente socialista en sentido amplio, es decir, marxista o anarquista. Por lo tanto, el trabajo que nos hemos propuesto no tendría que ser imposible. De todos modos, es difícil, y no sólo por dificultades ideológicas, sino también por la fuerza de la crisis económica en toda Europa. Las dos cosas juntas —la crisis reforzando la influencia del modo de vida burgués en la clase obrera— hacen a menudo muy difícil el planteamiento en la izquierda de problemas en sí mismos decisivos para el futuro. Daré un ejemplo: el anterior gobierno socialdemócrata alemán intentó legislar, un par de años antes de la caída del canciller Schmidt, la abolición de la industria del amianto. Se trata de uno de los procesos industriales más cancerígenos que se conoce, y el producto no es tampoco inocente para los usuarios, aunque, naturalmente, los más amenazados son los obreros de la rama.

Pues bien: en la oposición a la medida se encontraron aliados la patronal y el sindicato obrero. No es más que un ejemplo, pero creo que ilustra bien el problema al que me refiero. La civilización capitalista ha llevado a una situación —por lo menos en los países de capitalismo avanzado— en la cual sectores importantes del proletariado son capaces de defender la

producción de su propio cáncer a cambio de poder renovar su automóvil al final de la temporada. Esos problemas hay que verlos con los dos ojos; no se pueden disimular.

Debo decir que en España la situación no parece ser tan difícil en esas cuestiones. Por ejemplo, en los dos grandes sindicatos, el de inspiración comunista y el socialdemócrata —Comisiones Obreras² y UGT— hay alas no sólo ecologistas, sino precisamente opuestas a la industria nucleoelectrónica. Ven claramente que no es verdad que la industria nuclear sea una promesa de puestos de trabajo más allá de la fase de construcción de las centrales, conocen el elevadísimo coste del kilovatio—hora nuclear, escondido por las enormes subvenciones estatales en dinero y en infraestructura, desde la fase de investigación; y perciben claramente el interés militar de los supuestos “átomos para la paz.” La situación es, pues, bastante mejor que en Francia, donde el sindicato de mayoría comunista es insensatamente pro-nuclear en todos los campos, incluido el explícitamente militar, y sólo la CFDT tiene un sector sensible a los nuevos problemas civilizatorios. (Y tiene su experiencia: la CFDT es el principal sindicato activo en la central francesa de reprocesamiento de residuos radiactivos de La Hague). Tampoco parece que en la central sindical alemana, el DCB, esté viva la conciencia de estos problemas (aunque sí lo está en sectores de la SPD, el Partido Socialdemócrata Alemán. Éste cuenta incluso con alguno de los autores más importantes en este tipo de investigaciones de la elaboración socialista de los nuevos problemas civilizatorios; entre ellos se debe destacar a Eppler).

El colectivo de la revista mientras tanto trabaja, pues, analítica y políticamente (y dentro de la modestia de sus medios) en este campo.

¿El planteamiento ecologista llevarla a una reformulación de la estrategia seguida por los partidos comunistas?

Me parece preferible estudiar la cuestión en un plano más profundo que el de la estrategia, y lógicamente anterior a él. Creo que el problema de la concepción del papel del desarrollo de las fuerzas productivas en su choque tendencial con las relaciones de producción contiene un conjunto de cuestiones que necesitan una nueva consideración.

Entendámonos: yo creo que el modelo marxiano del papel de las fuerzas productivas en el cambio social es correcto; creo que la historia conocida sustancia bien la concepción marxiana; ésta es coherente en el plano teórico y plausible en el histórico empírico. De modo que no creo que sea necesario revisar esas tesis. Tampoco me propongo proceder como hizo Croce a principios de este siglo, practicar una especie de balance según el cual el modelo marxiano ha respondido bien hasta el siglo XX. Pero ahora ya no funciona. No: esa distinción entre pasado y presente, además de imprecisa, me parece insuficientemente fundada.

² Sacristán intervino decisivamente en la constitución de la federación de enseñanza de CC.OO. y fue uno de los principales redactores de las líneas programáticas de la federación. Diversos materiales sobre temas sindicales pueden consultarse en Homenaje a Manuel Sacristán. Barcelona, EUB, 1997. Un resumen sucinto de sus opiniones sobre la línea del sindicato durante los años de transición política puede verse en Manuel Sacristán. “¿Realmente fueron tan malos los telegramas de CC.OO.?”, mientras tanto, N° 21. 1984. pp.16–19.

Estaría relativamente justificada una distinción entre pasado y presente que adoptara como línea divisoria precisamente la obra de Marx, es decir, la toma de conciencia potencial, por la clase obrera en concreto y por lo tanto por la especie humana, de la eficacia de esas fuerzas productivas en el cambio social; en la medida en que esa toma de conciencia facilita cierto poder sobre ellas, se podría decir que a partir de Marx la situación cambia. al menos intelectualmente. Pero eso, en mi opinión, no anula la validez del esquema de Marx al respecto. No. la novedad no consiste en que hayamos descubierto que el modelo es falso. El modelo es adecuado. La novedad consiste en que ahora tenemos motivos para sospechar que el cambio social en cuyas puertas estamos no va a ser necesariamente liberador por el mero efecto de la dinámica, que ahora consideramos, de una parte del modelo marxiano. No tenemos ninguna garantía de que la tensión entre las fuerzas productivo—destructoras y las relaciones de producción hoy existentes haya de dar lugar a una perspectiva emancipatoria. También podría ocurrir todo lo contrario..Alguna vez he dado el siguiente ejemplo para precisar lo que quiero decir sobre este punto: en el pensamiento conservador existen ya utopías, perspectivas que construyen un futuro sumamente opresivo, jerarquizado y explotador (porque se oprime para explotar) sobre la base de dar libre curso a las fuerzas productivo—destructoras más problemáticas de este capitalismo avanzado, en particular a esa adorada panacea. becerro de oro de todo optimismo desarrollista. que es la energía de fusión nuclear. Pensemos, por ejemplo, en la utopía de Adrian Berry *Los próximos diez mil años* que tradujo hace algún tiempo Alianza Editorial. No sé si han tenido ustedes la curiosidad de leer ese monstruo. La perspectiva de Adrian Berry se opone a la del Manifiesto de Estocolmo, *Una sola Tierra*, Berry arguye que decir que hay una sola Tierra para la especie humana es sostener una tesis oscurantista contraria al progreso de la ciencia y de la técnica, porque en realidad hay muchas Tierras posibles para la humanidad. Por lo tanto, no hay que frenar el crecimiento cuantitativo indiscriminado que la especie, desde el demográfico hasta el crecimiento en la producción y el consumo de energía. Y señala el camino por el cual prevé que en los próximos diez mil años la humanidad se verá liberada de toda limitación a una expansión indefinida de todo orden. Ese camino empieza por la unificación autoritaria de la humanidad. Berry presume que eso ocurrirá mediante una o varias guerras atómicas. (Uno puede suponer, aunque el autor no precise tanto, que esas guerras tienen la finalidad de destruir a la URSS y someter a los pueblos no blancos). Una vez unificada la humanidad. se emprende la colonización de la Luna. y a la devastación producida en la Tierra por las guerras unificadoras se suma la causada por la gigantesca producción de energía necesaria para la empresa lunar. Además, se está permitiendo que la especie humana crezca indefinidamente. Una vez colonizada la Luna. se fragmenta. mediante explosiones nucleares, el planeta más grande y más adecuado para la finalidad que persigue Berry: Júpiter. Fragmentado Júpiter, alguna de las partes puede servir para colonización. y otras partes como reflectores solares para los demás fragmentos y para la misma Luna. Conquistado Júpiter, ya se puede salir del sistema planetario. Para aquella época, la Tierra estará presumiblemente devastada por los billones de seres humanos y por la explotación que habrá sido necesaria para llevar a cabo la empresa jupiteriana.

Lo primero que a uno se le ocurre críticamente es que si tan fácil es hacer habitable la Luna y Júpiter, por qué no mantener habitable la Tierra. Con toda seguridad sería más fácil. Luego, parecen claras las condiciones políticas del proyecto conquistador de Berry: un régimen

autoritario y una jerarquización extrema de la humanidad. Dominada por los que dirigen la empresa cósmica.

Ése es un ejemplo de la situación problemática que plantea hoy para una perspectiva socialista la eficacia de las fuerzas productivo—destructoras en desarrollo. Es evidente que el desarrollo considerado de las fuerzas productivo—destructoras chocarían con las relaciones de producción; pero no en un sentido emancipatorio, sino en el de reclamar otras más tiránicas. Por supuesto que eso no daña para nada a la bondad teórica de las proposiciones de Marx. Pero sí plantea un problema nuevo.

¿En qué plano, pues, se presenta la necesidad de revisar la tradición predominante en el pensamiento socialista? Como ya he dicho, no en el plano teórico. La tensión entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción sigue siendo una constatación realista y de considerable capacidad explicativa de la historia que conocemos, de nuestro presente y de las posibles proyecciones futuras de éste. En este punto es bueno recordar que, al precio de cierta ambigüedad, el esquema marxiano no es determinista. Versiones de tendencia determinista se han presentado sin duda en la obra de ciertos autores marxistas, como Bujárin, o más bien antimarxistas, como Loria. Pero ese no es el caso en las principales tradiciones marxistas. Ahora bien: la plausibilidad del esquema marxiano, por un lado, con su carácter no determinista, y la potencialidad visiblemente ambigua de las fuerzas productivo—destructoras hoy en desarrollo, por otro, sugieren que el plano en el cual hay que practicar una revisión de cierto optimismo progresista de raíz dieciochesca, presente en las tradiciones socialistas, es el plano de la valoración política. El problema es cómo reaccionar políticamente ante la presente tensión entre las fuerzas productivo—destructoras en desarrollo y las relaciones de producción existentes. Y lo principal de la solución que me parece adecuada consiste en alejarse de una respuesta simplista que se base en una confianza inalterada en el sentido emancipatorio del desarrollo de las fuerzas productivo—destructoras. Si se quiere formular esto de forma más filosófica, se podría sugerir que se trata de romper con el resto de hegelianismo que empuja a confiar en las supuestas leyes objetivas del desarrollo histórico. Por el contrario, habría que entender que un programa socialista no requiere hoy (quizá no lo requirió nunca) primordialmente desarrollar las fuerzas productivas, sino controlarlas, desarrollarlas o frenarlas selectivamente. Y se prefiere decir lo mismo de una forma más imaginativa, se podría empezar por señalar que hoy debería estar ya clara la inadecuación, por ingenuidad, de una célebre frase de Lenin según la cual el comunismo son los soviets más la electricidad. No se ve que la célebre presa del Dnieper haya acercado mucho el comunismo. Más bien se puede sospechar que la organización férrea de la sociedad para producir ese tipo de obras ha contribuido considerablemente a destruir los soviets.

Todas esas consideraciones desembocan más o menos directamente, al menos para mí, en la convicción de que la revisión autocrítica del pensamiento socialista debe tender hoy a reforzar la importancia del factor subjetivo revolucionario, en vez del objetivismo, de raíz hegeliana. paradójicamente proclamado en los años sesenta por los filósofos más anti-hegelianos. como Della Volpe o Althusser. Lo malo es que precisamente el presumible sujeto revolucionario cuya función habría que subrayar hoy se encuentra en muy mala situación en casi todos los países de capitalismo avanzado. Pero me parece que el poner el acento en el elemento subjetivo es una consecuencia de mi análisis que no puedo evitar.

Una política socialista respecto de las fuerzas productivo—destructivas contemporáneas tendría que ser bastante compleja y proceder con lo que podríamos llamar "moderación dialéctica", empujando y frenando selectivamente, con los valores socialistas bien presentes en todo momento, de modo que pudiera calcular con precisión los eventuales "costes socialistas" de cada desarrollo. Esa política tendría que estar lo más lejos posible de líneas simplistas aparentemente radicales, tales como la simpleza progresista del desarrollo sin freno y la simpleza romántica del puro y simple bloqueo. La primera línea no ofrece ninguna seguridad socialista y sí muy alta probabilidad de suicidio. La segunda es, para empezar, impracticable. Ejemplifiquemos eso a propósito de la más fundamental de todas las fuerzas productivo—destructivas objetivas contemporáneas, la ciencia.

La ciencia, en el sentido contemporáneo, es un conocimiento socializado con proyección técnica más o menos inmediata. De esta última circunstancia se deriva su peligrosidad intrínseca como sumamente eficaz: la excelencia de la física como conocimiento, por ejemplo, es la base del armamento nuclear y del químico.³ La reacción romántica a esa circunstancia que consiste en intentar deshacer el camino andado y, en la práctica política, bloquear la investigación, me parece, por de pronto inviable, además de indeseable. La historia documenta bastante bien que todos los intentos de bloquear la investigación en las épocas por nosotros conocidas han fracasado rotundamente. Desde Galileo hasta, desgraciadamente, la propuesta de moratoria en ingeniería genética presentada por Crick y otros premio Nobel hace unos diez años. Por otra parte, esa política tampoco es deseable porque lo característico de la tecnociencia contemporánea (como de todo conocimiento, en realidad) no es una supuesta bondad o maldad, sino su constitutiva ambigüedad práctica. La misma ingeniería genética, por ejemplo, en la que se pedía una moratoria pensando en los riesgos de su manejo de ciertos virus y en la pesadilla, aún lejana, de intervenciones políticas en el equipo genético humano, es una de las principales esperanzas en la lucha contra el cáncer.

³ Los temas de política científica fueron tratados con asiduidad por Sacristán en sus últimos años. Así, en sus conferencias: "De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia" (noviembre de 1976. Facultad de Ingenieros Superiores de la Universidad de Barcelona); "Filosofía de la ciencia, y política de la ciencia hoy" (diciembre de 1977. Universidad de Salamanca) o "Reflexión sobre una política socialista de la ciencia" (mayo de 1979. Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona). Sobre este tema, y cuestiones próximas, es de interés su comunicación de 1981 al Congreso Mexicano de Filosofía: "Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales. Un esquema de discusión" (Papeles de filosofía, op.cil..pp. 453—4—67).

Desde el punto de vista político—moral, la ciencia es ambigua, por así decirlo, si no queremos usar la palabra "neutral", lamentablemente satanizada en los ambientes de izquierda. (En los cuales se recuerda poco quién fue el autor que propuso llamar "canalla" al que practica la ciencia con un interés que no sea puramente el científico, a saber, Karl Marx; y no algún positivista). Desde un punto de vista político—moral, el producto científico es ambiguo y conlleva por sí mismo un riesgo probablemente proporcional a su calidad epistemológica. No es verdad que una física nuclear practicada por científicos socialistas sea menos peligrosa que la practicada por científicos capitalistas. Puede ocurrir que las aplicaciones sean mejores en una sociedad socialista pero eso no se derivaría de la estructura misma del conocimiento físico—nuclear, sino de la sociedad socialista.

Me gustaría observar brevemente que nada de lo que he dicho sobre este punto me emparenta con desarrollos, aparentemente paralelos, que se presentan hoy o se presentaron hace treinta años, criticando la concepción marxiana que estamos discutiendo. Me refiero a Kostas Axelos y Jürgen Habermas. No comparto ni la inserción del pensamiento de Marx en la concepción heideggeriana del destino de la metafísica (esencia de la visión crítica de Axelos), ni la para mí extraña especulación de Habermas que, además de considerar la tesis —que considero impracticable— de un bloqueo del desarrollo de las fuerzas productivo—destructoras separa el orden del trabajo del orden de la comunicación, con la característica capacidad que tiene el filósofo tradicional de ignorar los hechos más visibles: no hay trabajo sin comunicación, y quizá la comunicación más característica de la especie humana, el lenguaje articulado, haya nacido precisamente en el trabajo, como sugirió, por cierto, Marx en *La ideología alemana*. Mi planteamiento es de conceptualización política, no de historia de la metafísica (que considero arbitrario e incontrastable) ni de antropología filosófica (especulación que me parece poco menos irresponsable que la otra). Es en el orden político donde es necesario extirpar los elementos de progresismo dieciochesco y de objetivismo hegeliano presentes en la herencia de Marx, a través de Marx, en numerosos marxistas.

Aquí tocamos un límite del pensamiento marxiano.

No creo que esté clara la última palabra de Marx acerca de todas estas cosas que estamos discutiendo. Creo que, a pesar de la aspiración que siempre tuvo de producir obra muy terminada literariamente —lo cual es una de las causas de que dejara tanto manuscrito inédito—, Marx ha muerto sin completar su pensamiento, sin pacificarse consigo mismo. Eso debe tener que ver con el hecho de que la última parte de su vida coincide con una importante transición en el conocimiento científico. El año de la muerte de Marx, 1883, es el año de la aparición de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* de Dilthey y, sobre todo, de la *Historia de la Mecánica* de Mach y de los dos ensayos de Podolinsky en *Die Neue Zeit* sobre termodinámica y ley del valor, con conceptos que Marx ya no puede alcanzar, pero cuya problemática, percibida más o menos claramente, ha hecho vacilar, en mi opinión, al viejo Marx. Se encuentran en las cartas del viejo Marx declaraciones que tenían que ser sorprendentes para muchos "marxistas". Hoy ya nos hemos acostumbrado a varias de ellas. Por ejemplo, la actitud de Marx respecto de la comunidad aldeana rusa. Hoy sabemos que Marx escribió a Vera Sassulich que la comunidad aldeana rusa podía ser un camino al socialismo y que no era verdad que el camino por el capitalismo fuera el único posible, como pensaban los marxistas rusos. Tampoco nos sorprende la declaración de Marx, en esa misma

carta, según la cual él ha estudiado el desarrollo de ciertos pueblos, a saber, los de Europa occidental. Pero no olvidemos que cuando Riázanov encontró esa carta de Marx (si no recuerdo mal, entre los papeles de Plejánov o de Axelrod), no creyó que fuera auténtica, y no la publicó sino cuando hubo encontrado el borrador de puño y letra de Marx. Riázanov era de verdad un competente. Pues bien, no menos sorprendentes para la *vulgata* marxista son ciertas consideraciones y reflexiones del viejo Marx a las que yo estoy dispuesto a dar cierta importancia; por ejemplo, consideraciones melancólicas de rechazo de la penetración del ferrocarril por los valles de los afluentes del Rin. Se dirá que estas son declaraciones en cartas, que no se pueden comparar con *El Capital*. Claro que no se pueden comparar con *El Capital*, pero tienen también una significación. Hay un abismo entre el Marx que quiere que los USA invadan de una vez México para incorporarlo al capitalismo mundial y el Marx que preferiría que el ferrocarril se detuviera en las grandes ciudades renanas y no siguiera penetrando en el país campesino. (¿Qué habría pensado de las autopistas nazis?) Hay una distancia que no es teórica —esto es: que no se refiere a la explicación de lo real— sino política, referente a la construcción de la nueva realidad. Reconozco que reflexiones análogas del viejo Marx —la carta a Vera Sassulich o la carta a Engels sobre los ferrocarriles— me han abierto el camino para pensar que no hay contradicción entre mantener el modelo marxiano referente a la acción del desarrollo de las fuerzas productivo—destructoras y su choque con las relaciones de producción, y una concepción política socialista que no confie ciega e indiscriminadamente en el desarrollo de las fuerzas productivo—destructoras, sino que conciba la función de una gestión socialista —y no digamos ya de la comuna— como administración de esas fuerzas, no como simple levantamiento de las trabas que les opongan las actuales relaciones de producción. Me parece que una vez formulado así, esto resulta muy obviamente coherente con la idea de sociedad socialista, de sociedad regulada.

Usted ha mencionado que muchas de las tesis de Marx no sólo son objetivas en un sentido científico, sino que siguen en gran medida vigentes. Pero ¿cuáles serían aquellas concepciones marxianas que pertenecen definitivamente al siglo XIX y que, por tanto, se han vuelto caducas?

A mi parecer, se trata principalmente de materias de sensibilidad cultural. Los elementos filosóficos y políticos del pensamiento de Marx están en el reino de los valores (en el plano mental) y de la lucha de da—ses, (en el plano real). Contenidos de ese tipo no caducan en sentido lógico, no son “refutables” ni “demostrables”.

En el campo propiamente científico, es posible hacer un repaso de proposiciones marxianas que se presten más o menos a la duda o al rechazo, ya sea por crítica de su consistencia interna, ya por insuficiente base empírica. Y también es posible encontrar proposiciones marxianas que sean ya poco pertinentes para el análisis del mundo contemporáneo, sin que por eso se puedan considerar falsas; serían más bien como condicionales contrafácticos. Todas esas son formas de caducidad naturales en contextos científicos no formales, esto es: en toda ciencia real.

Pero a mí me parece que los elementos del pensamiento de Marx que son hoy menos fecundos para la concepción socialista son los que tienen que ver con la sensibilidad cultural de un hombre de la segunda mitad del siglo XIX que en muchos aspectos no rebasó los patrones culturales de su época. Pienso en varias cosas, desde aspectos de su concepción de la conducta individual hasta elementos de sus expectativas políticas, pasando por su percepción de hechos

histórico—sociales. Ejemplificaré lo que quiero decir. En el plano personal, por ejemplo, el hecho de que el que fue muy probablemente hijo natural suyo —y, para acabado de arreglar, con Helene Demuth, la criada familiar— recibiera el nombre de Frederick para hacer creer que era hijo de Engels. El incidente revela una sensibilidad respecto de la vida familiar que tiene muy poco que ver con una deseable sensibilidad socialista contemporánea. En el plano político, pienso en el optimismo con que Marx, en los años sesentas y setentas (y probablemente por la acritud de las pugnas de la AIT), ha desoído las sugerencias más pesimistas acerca de las cuestiones del poder propuestas por los anarquistas. Y en el plano histórico—social el ejemplo que más me interesa es la estimación práctica del desarrollo de las fuerzas productivo—destructivas, cuestión que ya nos ha ocupado bastante rato.

Esas limitaciones culturales me parecen constituir el elemento del pensamiento de Marx más marcado por la época y más caduco.

¿Hasta qué punto existe en el pensamiento de Marx base para una teoría explicativa de lo político en sentido actual?

A mí me parece que la idea de explicación de Marx es principalmente histórica. Marx pensaba que el conocimiento más digno de ese nombre es el conocimiento histórico.⁴ Creo, por consiguiente, que la manera más marxiana de responder a la pregunta sería ver si el sistema o modelo de Marx facilita una explicación de la génesis de lo que hoy es el Estado. En cambio, si por explicación entendemos lo que hoy es corriente en la filosofía de la ciencia (de influencia predominantemente analítica), entonces es difícil decir que haya en la obra de Marx una explicación de ese tipo. No digo que no se pueda construir una explicación marxista en un sentido próximo al analítico. Pero sí que no me parece la más marxiana.

Siguiendo el hilo conductor de la caducidad, en alguna corriente del pensamiento marxista actual parece entenderse que la forma marxiana de entender la dialéctica se contradice con el núcleo científico de sus obras mayores. En este sentido, ¿la dialéctica ha caducado?;

No tengo respuesta histórica a esa pregunta. Quiero decir que no tengo en claro qué pensó Marx al final que era la dialéctica. Recordarán que a la muerte de Marx, cuando empieza a reunir los papeles de Marx, Engels escribe a Bebel que el cuerpo principal de esos manuscritos es un tratado de dialéctica. Lo que prueba, primero, que Engels no había mirado bien los papeles cuando escribió a Bebel! y, segundo, que sus íntimos pensaban que lo que Marx estaba escribiendo en sus últimos años era una dialéctica (de modo que la malevolencia de Loria, asegurando que no existían los libros II y III del *Capital*, reflejaba quizá una creencia de mucha otra gente). El asunto de qué pensaba el Marx maduro que es la dialéctica me interesa mucho, y lo paso muy bien estudiándolo; pero, por el momento, no tengo resultados sólidos. Mi propia opinión sobre la dialéctica, que creo inspirada en el trabajo científico de Marx, se puede expresar en una tesis negativa y otra positiva.

⁴ Sobre el ideal cognoscitivo de Mane pueden verse los dos siguientes trabajos de Sacristán: "El trabajo científico de Mane y su noción de ciencia" (Sobre Marx y marxismo. op. cit. pp. 317–367) y "¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?" (*Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit. pp. 124–125).

La tesis negativa dice que la dialéctica no es lógica. Hay que rechazar la confusión hegeliana entre empiria y lógica. La dialéctica hegeliana es mala lógica (porque exige que la lógica dé de sí contenidos reales) y mala empiria (porque fuerza a la empiria a someterse a un esquema lógico desde dentro, por así decirlo). Reúne lo peor de ambos mundos, el formal y el empírico. Por cierto que el infalibilísimo con que cierta tradición ha considerado la importante cuestión del desarrollo de las fuerzas productivas, que antes hemos discutido, viene precisamente de esa mezcla espuria hegeliana de lo lógico y lo empírico, lo racional y lo real. La dialéctica no es lógica, y cuando se presenta como lógica, cuando alguien intenta demostrar algo a base, por ejemplo, de la "ley de la negación de la negación", da entre vergüenza y risa, empezando por Engels. Su ejemplo del grano de cebada, según el cual la espiga de ese cereal se explica como "negación de la negación" de la semilla, es el prototipo del mal pensar hegeliano y oscurantista, pues uno empieza a conocer cuando se olvida de pseudo—explicaciones así, de pseudo—métodos de esa naturaleza y penetra en el grano de cebada con la química.

Eso no quiere decir que yo desprecie semejante oscura idea de dialéctica, ni sus vagas y trivialísimas "leyes". En mi opinión, esas ideas pertenecen a un género de producto mental fecundo e importante, que sería malo perder. Se trata del vago pensamiento cuasi poético con el que los filósofos han descrito, en sus circunloquios, la experiencia cotidiana pre-científica. Algunos de esos conceptos son más afortunados poéticamente; otros menos. "Negación de la negación" no lo es mucho, pero pertenece a la misma familia de otras formulaciones que lo son más, como la frase de la epistemología aristotélica según lo cual "el alma es en cierto modo todas las cosas", que pretende "explicar" porqué el espíritu conoce la realidad. O las ideas de potencia y acto, de materia y forma. Son conceptos que fijan y subliman experiencia común cotidiana. Todos sabemos que si un cuerpo cambia de estado, es porque podía cambiar, por su "potencia". La fecundidad de esas vagas frases filosóficas —aparte de su belleza, cuando la tienen— es que, al articular el conocimiento común, pueden sugerir preguntas e investigaciones. (Galileo "midió" por primera vez la presión atmosférica en un intento de precisar el alcance de otra de esas nociones, el "horror al vacío").

Por lo tanto, yo no desprecio las "leyes de la dialéctica como proposiciones filosóficas con mayor o menor capacidad de articulación del conocimiento cotidiano común; pero considero que ha sido nefasto hacer pasar eso por lógica o por método científico.

Pero el propio Marx consideraba que su concepción y su método eran la dialéctica...

Aquí tropezamos otra vez con palabras. Cuando uno usa en este final del siglo XX palabras como "método", "demostración", "definición", etc., está aludiendo a instrumentos que se han depurado mucho, que se han formalizado o exactificado considerablemente. Cuando un filósofo del siglo XIX (como Marx) dice "método" está pensando "manera general de pensar", estilo intelectual. Cuando nosotros decimos "método" estamos pensando, por ejemplo, en el método de los mínimos cuadrados, o, en un terreno material, en el método de las cámaras de plomo para la obtención de ácido sulfúrico, o. (de nuevo en un plano formal); en su método de la inferencia natural de Gentzen y Quine: en suma, en artefactos tan exactificados, que sus operaciones se pueden describir como una sucesión normada de pasos tales que cualquier profesional competente los puede repetir en el mismo orden y con el mismo resultado. Eso no

es método para un filósofo del siglo XIX, que apenas conoces con ese grado de formalización, más que las operaciones matemáticas que domina, y está, por el contrario, acostumbrado a usar la palabra "método" a propósito de la marcha general del pensamiento de Aristóteles, Kant o Hegel. Por lo tanto, preguntarse qué entendió Marx por dialéctica obliga a emprender una investigación de este tipo de objeto: la marcha general del pensamiento, el estilo intelectual. Si en vez de eso se buscan reglas precisas, se tropieza con las vaciedades científicas de la cantidad y la cualidad, la negación de la negación, el campanudo descubrimiento del Mediterráneo de que todo se mueve, etc.

Mi tesis positiva es que "dialéctica" significa algo, contra lo que tantas veces han afirmado los analíticos, por ejemplo, Popper o Bunge.⁵ "Dialéctico" es un cierto trabajo intelectual que, por una parte, está presente en la ciencia, pero, por otra, la rebasa con mucho, en el doble sentido de que actúa también en el conocimiento ordinario pre-científico y en otro tipo de

⁵ En torno a las críticas de Bunge al programa dialéctico. estas anotaciones de Sacristán, —del Fondo Sacristán de la UB— sobre algunos fragmentos de Epistemología. Barcelona. Ariel. 1980:

1. MB: "Existe ciertamente una ontología o metafísica dialéctica [...] pero se trata de un conjunto de hipótesis muy generales. llamadas "leyes de la dialéctica" acerca del devenir. en particular del desarrollo sociohistórico. Estas hipótesis más o menos precisas no constituyen un método. esto es. un procedimiento para hacer o estudiar algo. Constituyen una doctrina" (p. 172).
MSL: Sustituyendo "doctrina". Por "visión," como Bunge mismo hace luego, me parece exacto.
2. MB: "No hay. pues, *método* dialéctico sino más bien un *enfoque* dialéctico de problemas, sea teórico sea práctico, consistente en presuponer la ontología dialéctica. e intentar encajar en ella los objetos de interés. Tal enfoque se caracteriza por la búsqueda de polaridades y por la exageración de la importancia de los con-flictos... este enfoque es típico de una etapa primitiva del pensamiento. La ciencia no se limita a buscar polaridades sino que se esfuerza por encontrar pautas objetivas (leyes) .las que rara vez son polares. Y, aun en el caso en que el conflicto es real, es de complejidad tal que desborda el marco polar" (p.172).
MSL: La misma reducción que Boulding. Y la misma negativa a ver la dialéctica de la contradicción como pasado, ¿por qué? La tradición dialéctica marxiana, imprecisa, pero rica, sugeriría hipótesis hermenéutico— heurísticas: la posición social. Por otra parte, no todo pensamiento primitivo es polar.
3. MB: "Para terminar: la frecuencia con que aparecen los términos proceso "dialéctico y método dialéctico" en un campo de estudios es un buen indicador del bajo grado de desarrollo de éste. Los físicos, químicos, biólogos, psicólogos y sociólogos matemáticos no hablan de objetos dialécticos ni dicen emplear el método dialéctico: emplean el método científico, que les permite formular concepciones precisas y comprobables. Si lo que se proponen los pensadores dialécticos es tan sólo subrayar el carácter cambiante de todas las cosas y la naturaleza conflictiva de algunos procesos, no necesitan salirse de la ciencia, ya que ésta estudia las leyes del cambio y. en particular, de la competencia. La dialéctica es dinamicista pero no científica, la ciencia no es dialéctica (porqué) pero es dinamicista y además clara y a veces verdadera." (p. 173).
MSL: De acuerdo pero no con el pathos: los trabajos de Marx son claros. Lo mismo los de muchos otros. Lo oscuro es la pseudológica, la dialéctica. Pero esa sólo es pasado, y. por cierto precursora del dinamicismo. Lo que sigue siendo valioso es la visión de la tradición dialéctica, que permite situar en contexto a Bunge y su malhumor."

conocimiento, posterior al científico metodológicamente. Ese tipo de trabajo intelectual existe como programa (más bien oscuro) en la filosofía del conocimiento europea desde el historicismo alemán. tiene en Hegel una realización especulativa y busca en Marx una realización empíricamente plausible.

El estilo dialéctico consiste principalmente en proponerse un objetivo de conocimiento que estaba formalmente excluido por la filosofía de la ciencia desde Aristóteles, según el principio, explícito en unas épocas y tácito en otras, de que “no hay ciencia de las cosas particulares”, de lo concreto. Tanto Hegel a su manera cuanto Marx a la suya tiene, por el contrario, un programa de investigación, que busca el conocimiento de algo particular o concreto; en el caso de Marx, la sociedad capitalista existente. No estoy diciendo con eso, naturalmente, que en *El Capital* no haya un elemento de potente abstracción, ni negando que el concepto de modo de producción sea una abstracción, ni negando que lo que se construye teóricamente sea un artefacto abstracto. Pero, a pesar de ello, lo construido en *El Capital*—y aún más en el conjunto de la obra de Marx tiene una concreción desconocida en el ideal tradicional de ciencia, tan eficaz en las ciencias de la naturaleza. *El Capital* no se reduce a una formulación de categorías, como "modo de producción", "formación económica de la sociedad", etc., sino que, es también un intento de comprensión integrada de un fenómeno histórico determinado (de aquí la importancia de las exposiciones históricas en el único libro totalmente compuesto por Marx), como el mismo autor ha escrito a Vera Sassulich.

A mí me parece que Marx ha intentado realizar ese programa dialéctico, aunque con escasa autoconciencia. En el epílogo a la segunda edición del libro de *El Capital*, cuando comenta las críticas recibidas, Marx declara que ha procesado, en primer lugar, como cualquier científico, esto es: estableciendo los hechos y sus conexiones necesarias; y admite que, si uno quiere, puede leer así *El Capital*, como un trozo —digamos nosotros— de investigación empírica corriente. Pero Marx ha hecho algo más: una vez que ha tenido los datos ordenados y relacionados —y es todo lo que cabría pedir a una teoría científica en sentido corriente— ha intentado acercarse, de un modo que él mismo califica alguna vez de totalización artística, a la recomposición del concreto que está estudiando. Yo creo que esa es la razón, que ahora muy conscientemente en el epistolario de Marx, por la que ha rechazado en cierta ocasión la idea de publicar el libro por fascículos, arguyendo que sus escritos, buenos o malos, aspiraban siempre a constituir un todo artístico.

A mí me parece que ahí está la clave de lo que (lo haya pensado Marx o no) es el programa dialéctico: buscar un tipo de conocimiento que, utilizando el producto científico "normal", lo integre como "artísticamente" en una totalidad concreta que evoque el concreto real (histórico) que se está estudiando.

La articulación entre ciencia y dialéctica consiste en la posible integración del producto científico en un cuadro dialéctico. Pero, una vez logrado, el punto de vista dialéctico interviene ya en el interior del trabajo científico en sentido estrecho, orientando en la percepción de hechos o aspectos pertinentes para un futura articulación totalizadora.

Entonces. ¿habría en Marx un núcleo científico "normar y una concepción filosófica. Cultural, tal vez política. que sería la dialéctica?

Lo dialéctico está ya en el plano contemplativo puro. Si quisiéramos usar la palabra "ciencia" en un sentido amplio, como la usó la tradición —y no como es hoy corriente—, podríamos decir que también es ciencia la dialéctica, la visión totalizadora y concretadora. Ahora bien, si por razones de buena comprensión entre la gente, preferimos usar la palabra "ciencia" en el sentido hoy predominante, entonces hay que decir que la concreción dialéctica es un tipo de objetivo más filosófico que científico, más próximo de la cosmovisión que de la teoría formalizable.

También es posible considerar la dialéctica, según ya he insinuado antes, como una tradición un tanto imprecisa que empieza a dotarse de medios de realización exacta —no de mera aspiración filosófica— con la aparición de algunas técnicas contemporáneas, por ejemplo, la teoría de sistemas. Tal vez eso no agote lo que, desde Platón, va acumulando la idea filosófica de dialéctica, pero sí que recoge bien algún aspecto de ella. Por ejemplo, cuando se llama "dialéctico" a un modelo de interacción, es evidente que se piensa en algo que puede ser recogido perfectamente por la teoría de sistemas, incluidas las características que se dan como muy propias de las dialécticas hegeliana y marxiana, a saber, la captación del cambio. Es obvio que la teoría de sistemas hace eso de manera mucho más clara que Hegel. Creo, sin embargo, que eso no agota el campo de lo "dialéctico", al menos tal como lo cultiva Marx, porque en la obra de éste veo un propósito de concreción que rebasa lo que puede conseguir mediante el análisis sistémico: una concreción precisamente histórica, plenamente individualizadora del objeto.

Los últimos intentos de explicar a Marx como un científico "normal" han sido los de Delta Voipe y Althusser. Pero, en nuestra opinión, han desembocado en antinomias. De acuerdo con lo que hemos escuchado, usted busca una solución nueva al problema.

Yo a eso aspiro. Respecto los intentos de Althusser —más el Pour Marx que la oscuridad sonambúlica de *Lire le Capital*— y los de Della Volpe, particularmente los de este último, que los emprendió en una época nada propicia. Clarificar los diferentes estadios de la constitución del pensamiento de Marx (programa que Gramsci fue el primero en formular, en la cárcel, sin poder siquiera considerar su ejecución) e identificar como cargada de oscuridad y anticientificidad la herencia de Hegel, a pesar de su fecundidad en otros aspectos, era un programa digno de aplauso. Pero yo creo que en los dos casos el programa quedó viciado por dos debilidades de esos autores. Una es su separación de todo lo que el siglo XX había aportado en materia de filosofía de la ciencia. Della Volpe y Althusser se ven en la desagradable situación de tener que ir reinventando el análisis de la ciencia desarrollado en el siglo XX. Como, además, sucumben en gran medida al prejuicio de que lo existente al respecto no puede ser válido, por ser filosofía burguesa, van redescubriendo mediterráneos, pero llamándolos de otro modo. Van redescubriendo el análisis de la teoría y de la experiencia, pero no lo pueden llamar así porque eso es filosofía burguesa y, para colmo, Lenin ha escrito su peor libro contra Mach y el empiriocriticismo. Y es claro que Mach es un eslabón inexcusable entre Kant y la filosofía de la ciencia del siglo XX. Ésa es su primera debilidad. La segunda es su preocupación apologetica.

A mí me parece que uno encuentra el camino racional de interpretación de la obra de Marx, en primer lugar, si abandona el prurito apologetico y estudia a Marx en su época. lo cual se puede

hacer sabiendo, por otra parte, que hay un aspecto de la obra de Marx tan incaducable como el Nuevo Testamento o la poesía de Garcilaso, que es su obra de filósofo del socialismo, de formulador y clarificador de valores socialistas. Y, en segundo lugar, si uno se desprende de los restos de lo que podríamos llamar zhdanovismo o lysenkismo,⁶ y deja de confundir la cuestión de la génesis de un producto cultural (en este caso, la filosofía de la ciencia contemporánea) con la cuestión de su validez. No para creerse que la filosofía de la ciencia vaya a ser válida en el bloque, proposición absurda si se tiene en cuenta que en la filosofía contemporánea de la ciencia hay varias escuelas vivas y coleando e incompatibles en muchas cosas: la tradición más neopositivista, hoy representada por los discípulos de Carnap, la tradición más puramente analítica y antipositivista de los popperianos, la línea estructuralista originada en la obra de Sneed, las influencias de Kuhn y las de Feyerabend... no se trata de tomar en bloque la filosofía de la ciencia como una doctrina verdadera o falsa, sino como un campo de investigación nada superfluo y que hay que cultivar, porque es un prejuicio oscurantista sostener que porque se ha originado en esta fase de la cultura capitalista no ha de tener validez alguna.

Si se superan esos dos prejuicios, el apologético y el referente al análisis de las teorías y de la experiencia, no queda uno preso en el dilema entre la glorificación de una letra supuestamente científica pura de Marx y el rechazo apasionado de su obra, cuando se descubre que no toda ella cumple ni mucho menos, los requisitos formales de lo que hoy es ciencia.

Pero también hay el problema de que todos esos autores de la filosofía de la ciencia toman

⁶ El lysenkismo fue una importante y dogmática corriente de política cultural vigente en la URSS durante parte del periodo estalinista. Afectó igualmente a algunos planteamientos de organizaciones obreras. Su nombre proviene de Trefim Denisovich Lysenko. En alguna de sus aristas, sostenía la existencia de prácticas científicas opuestas e, incluso, contradictorias, si las filosofías o concepciones del mundo de las que parecían inferirse tenían un origen o una posición de clase antagónicas. De esta forma, se podía hablar de ciencias proletarias, como el materialismo histórico, o de ciencias burguesas como el psicoanálisis o la lógica formal, y descalificar a la genética por oponerse a tesis básicas del materialismo dialéctico y ser, por tanto, un saber antiproletario. En una carta del 11 y 12 de agosto de 1968, dirigida a Luis Maruny —y que puede consultarse en el fondo de reserva de la UB—, Sacristán apunta consideraciones de interés sobre el lysenkismo:

(...) Es notable, en efecto, que tu concepción de la sociología "otra" o "dialéctica" reproduzca estructuralmente las tesis fundamentales de la política científica rusa de los años 30 y 40, la contraposición entre una "ciencia burguesa" y una "ciencia socialista" o "dialéctica" como también ellos decían. Hay, desde luego, un sentido en el cual me parece razonable hablar de ciencia con calificativos de clase. Pero no en el sentido en que el concepto aparece en tu texto. "Ciencia burguesa" por ejemplo, sólo puede significar razonablemente, en mi opinión, ciencia posibilitada por la base de la sociedad creada y dominada, por la burguesía. Y ésta es la única ciencia que existe hoy por hoy, dicho sea de paso, pues también los conocimientos contenidos en *El Capital*, por ejemplo, han sido posibilitados por la base capitalista. (...) Este uso de los calificativos de clase aplicados a la palabra "ciencia" no en su uso analítico o vacío, sino sintético y sometible a una prueba empírica de sentido. Por ejemplo, el uso permite excluir fundamentalmente, y luego con comprobación empírica, de la ciencia antigua la mecánica cuántica o la cibernética, pues la base u organización antigua de la producción; no incluía medios de producción (industriales) sin cuya existencia es inimaginable cualquiera de esas disciplinas. Pero esa aplicación de las calificaciones, de clase a la palabra "ciencia" no es valorativa, sino histórica.

frecuentemente, por no decir absolutamente, de las ciencias naturales, y siempre existe “algo” que no se ajusta a las ciencias sociales.

Es verdad. la mayoría de los filósofos de la ciencia del siglo XX son gente procedente de la ciencia de la naturaleza o de la matemática o la lógica. También es verdad que la mayoría de ellos son conservadores. Y alguno con trauma. como Popper. que aún debe de acordarse del joven comunista que fue. Pero hay algo más importante que es la multivocidad de la palabra "ciencia". "Ciencia" ha significado varias cosas, incluso en época reciente. En nuestro tiempo su uso habitual está muy influido por la física y, últimamente, también por la biología. Una consecuencia de eso es que cuando la mayoría de los filósofos de la ciencia hablan de ciencias sociales no pueden referirse más que a una parcela muy modesta del conocimiento social, a saber, la más formalizada o formalizable, upas pocas cosas de economía y econometría, sociometría y psicometría, lingüística y poco más. El problema no es de solución fácil, ni mucho menos, pero creo, en cambio, que admite consejos metodológicos sencillos: el científico social debería preocuparse muy poco por el hecho de que en su campo no existan cuerpos consistentes de sutilezas analítico-filosóficas como los que existen para las ciencias de la naturaleza. El científico social debería lanzarse alegremente a su trabajo sin grandes preocupaciones filosófico-metodológicas, porque si no hay muy buena filosofía de las ciencias sociales es probablemente, porque no hay muy buenas ciencias sociales. Hace más de setecientos años que Hugo de San Víctor abría su *Dialéctica* recordando a los lectores que antes de que hubiera gramática la gente hablaba, y razonaba antes de que existieran tratados de lógica. Es presumible que tenga que haber sólida ciencia social antes de que haya buen análisis filosófico de ella.

Usted ha dicho que hay un aspecto filosófico predominantemente político en Marx pero ¿existirían otros aspectos también filosóficos?

Sin duda los hay. Hay toda una metafísica, en el sentido contemporáneo del término, esto es: una serie de filosofemas que rebasan lo que alcanza la concepción científica positiva de Marx, el cual, en este campo, es deudor de Hegel, de Feuerbach y de la filosofía del siglo XVIII, amén de otras influencias menos evidentes, como la de Leibniz.⁷

Todo eso forma parte de la cultura de Marx. y seguramente se encuentra entre lo menos subsistente de su pensamiento.

Una última pregunta sobre el desarrollo actual del marxismo en Europa y que toca el conocido tema de la crisis del marxismo. En una conversación con la redacción de *Dialéctica*. Perry Anderson decía sobre este tópico que. desde el punto de vista teórico, había habido en los últimos años un gran desarrollo y que desde ese punto de vista no había

⁷ Sobre Leibniz. escribía Sacristán en una de sus anotaciones de lectura: *Leibniz. Como Marx, tiene el encanto de la oscuridad de lo que nace, de las promesas que nunca se podrán cumplir porque cuando la inspiración tenga que hacerse método se verá que no da para tanta realización como parecía en la confusión del nacimiento.*

Dos trabajos inéditos de Sacristán sobre Leibniz —uno de ellos presentado durante sus oposiciones a la Cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia— van a ser editados próximamente por Albert Domingo Curto dentro del volumen Sacristán, Manuel. *Lecturas de filosofía clásica y contemporánea*. Madrid. Trotta (en prensa).

crisis, sino que lo que estaba en crisis era más bien el aspecto de la práctica política. En los últimos años hemos visto en Europa una recesión del marxismo. ¿Cuáles son las causas fundamentales de este fenómeno?

La opinión de Anderson 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 estalinismo 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 la 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. (Y más si pienso en la tierra de Anderson, Precisamente: el marxismo británico me parece uno de los más cultos, agudos e inteligentes del mundo, pero el movimiento marxista británico me parece uno de los más débiles del mundo). 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, como he dicho antes, 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 más bien marginal (y que hoy día apenas se da en Europa, aunque me parece que en México tiene cierta importancia). De modo que la crisis práctica del marxismo, su reflujo en la práctica, me parece un hecho de gran importancia para ese complejo fenómeno histórico que es el marxismo. Tal vez se podría conservar la verdad de la estimación de Anderson hablando de derrota del marxismo en Europa (¿Y dónde no?).

Yo no soy capaz de enumerar las causas de esa situación de derrota, porque no dispongo ni de material empírico suficiente ni de técnicas de investigación adecuadas. Los filósofos somos ignorantes enciclopédicos, ignorantes obligados a pensar en todo. Sin embargo, como cualquier ciudadano con los ojos abiertos, puedo ver algunas de esas causas: creo que la más importante es el descrédito de la URSS en grandes sectores de las clases trabajadoras europeas y la extinción de los restos de aspiración revolucionarias que aún quedaran en la socialdemocracia después de la segunda guerra mundial. También habría que señalar la importante sangría de socialistas y comunistas que hubo en Europa. Se habla a menudo de los seis millones de judíos exterminados por los nazis, pero muy pocas veces de los cuadros socialistas y comunistas asesinados en Centroeuropa. Sólo para Alemania, su número se estima en seiscientos mil: toda una generación. Eso cuenta, como ha contado en España la muerte o el exilio de la casi totalidad de los cuadros socialistas y comunistas durante y después de la guerra civil.

Sólo luego de eso consideraría los errores y los vicios de los partidos comunistas, que son los que principalmente mantienen, al menos como aspiración, una tradición marxista. Errores y vicios han sido, sin duda, muchos. Pero, sin pretender generalizar, sino ateniéndome a la experiencia española, y a pesar de que llegué a estar tan en desacuerdo con lo que hacía el PCE que tuve que dejarlo, de todas maneras me parece que la situación de extrema derrota a que ha llegado ese partido no se explica tanto por el debe de su saldo histórico cuanto por el repliegue de la clase obrera en la crisis. Incluso me atrevería a decir —entrando en el examen de los errores cometidos— que la más grave de todas las torpezas del PCE no ha sido ninguna de aquellas por las que lo dejé, sino la extraña pasión autocrítica sin salida, neurótica, por la cual parecía que la única fuerza social que no tuviera derecho a su pecado original, por así decirlo o cuyo pecado original fuera para siempre imperdonable, fuera el partido comunista. A mí me parece que esa insensatez en la estimación autocrítica del propio pasado, deslumbrada por valores neta o ambiguamente burgueses —desde la sublimada democracia parlamentaria hasta el codearse con la clase alta en los salones del Hotel Palace— ha contribuido mucho a resquebrajar la identidad política de la vanguardia obrera de España. Ésta soportó bastante bien determinados elementos de autocrítica que eran serios. pero empezó a no saber a qué atenerse a medida que el proceso autocrítico empezó a convertirse en lo que más bien parecía una explosión de exhibicionismo autodestructivo.

No creo que esa experiencia española se pueda generalizar. Sigue habiendo en Europa partidos comunistas sumamente cerrados a un examen autocrítico de su larga historia, por ejemplo: el portugués y, en menor medida, el francés. En cualquier caso, repito, a pesar de mi profundo desacuerdo respecto de la política del PCE —y no digamos ya del PCF—, creo que los factores de su crisis rebasan con mucho la torpeza o los vicios de las correspondientes direcciones, y reflejan una situación de derrota de las clases trabajadoras. Creo que para seguir peleando con lucidez hay que partir de ese reconocimiento.