

Jornades sobre el llegat de **MANUEL SACRISTÁN** (1925-1985)

Dies 15, 19 i 21 d'Octubre 2010
ASSOCIACIÓ D'ESTUDIANTS PROGRESSISTES

TAULA RODONA

"Metodologia i
Ciències Socials"

Dimarts 19 a les 19h - Aula 11

Facultat d'Economia i Empresa UB

Intervenien:

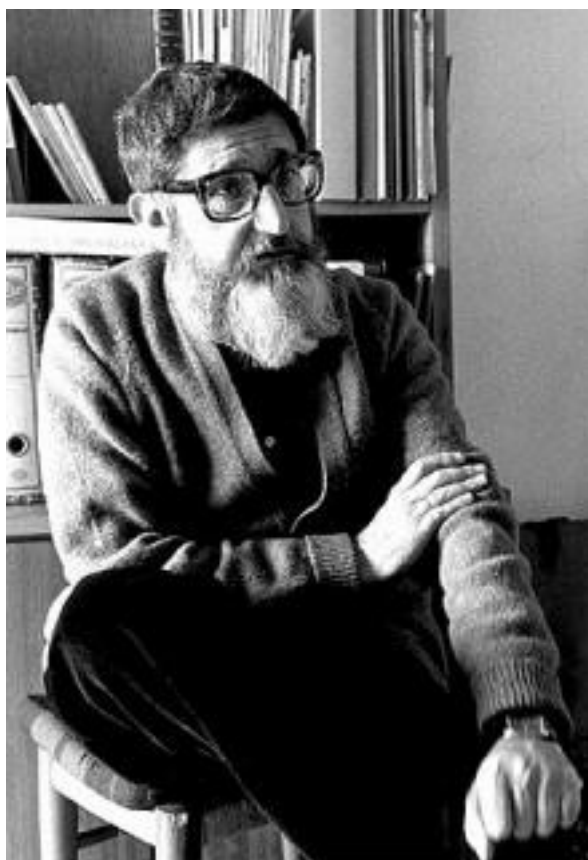
Alfons Barceló [catedràtic de Teoria Econòmica], **Àngels Martinez**

[professora d'Economia], **Jordi Mundó** [professor d'Ètica i Epistemologia]

i **Antoni Domènech** [catedràtic de Filosofia del Dret, Moral i Política]

**TEXT: "STUDIUM GENERALE PARA TODOS
LOS DIAS DE LA SEMANA"**





Col·laboren:

Centre d'Estudis de Moviments Socials
Projectes de Pensament Crític i Ciències Socials
Facultat d'Economia i empresa UB
Facultat de Ciències Econòmiques
i Empresarials UPF
Facultat de Ciències Polítiques i Socials UPF
Facultat de Filosofia UB

Llegeix més a <http://www.aep.cat/sacristan/>

STUDIUM GENERALE PARA TODOS LOS DIAS DE LA SEMANA*

** 8 de marzo de 1963. Conferencia de Manuel Sacristán en el Aula Magna de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona.*

*En memoria de José Ramón Figuerol,
estudiante de Derecho.*

Precisamente dos estudiantes de esta Facultad vinieron a verme un día para hablarme del problema: el uno tenía una pasión, si no recuerdo mal, por la pintura y por la poesía; el otro por la poesía también, por el cine y por el alpinismo (o la marcha). Superada el año anterior la mínima exigencia de las ingenuas asignaturas del primer curso de Derecho, la desagradable aparición del Código Civil y de los textos constitucionales en segundo ponía en dificultades la aspiración de los dos estudiantes a seguir viviendo *también* como amantes de la poesía, la pintura, el cine y la montaña.

Ha pasado ya bastante tiempo desde aquella tarde. Yo estaba entonces terminando de escribir mi tesis doctoral. Era un estudio de tema mínimo y especializado. Pero mientras lo preparaba había aprendido a odiar todas las vaguedades escritas por aficionados acerca de aquel tema. Por eso, aunque conocía bien el problema de aquellos dos estudiantes –la dificultad y la necesidad de armonizar tendencias espirituales heterogéneas en

la práctica– les di el sólido consejo de hacer algo a fondo, de revender inmediatamente el Código Civil y no matricularse más en Derecho, o encerrar los libros de poesía, los pinceles, las revistas de cine y las botas de montaña, por lo menos hasta junio.

Hay motivos de diverso orden para justificar consejos como ése, o, más en general, la tesis de que lo *único* que debe hacer un estudiante o incluso un profesional científico de cualquier rama es dominar y cultivar seriamente el campo de su especialización. Algunos de esos motivos son muy ambiciosos y, aunque muy retorcidamente, unilaterales e interesados, y, por tanto, recusables. El ejemplo más célebre y representativo de estos motivos es la doctrina platónica según la cual una sociedad justa es aquella en la que cada uno cumple estricta y exclusivamente su «función». Es la concepción según la cual quien no sea doctor de la Santa Madre Iglesia no tiene por qué pensar. Y, en efecto, la «función» de pensar está cuidadosamente reservada en el estado platónico a unos admirables especialistas. La doctrina es ambiciosa porque pretende ser una definición de la sociedad justa. Su carácter interesado y recusable puede indicarse así: esa doctrina es la consagración de cualquier situación de injusticia, de toda impuesta y violenta división del trabajo, además de serlo en primer término, como es natural de la injusticia del modelo estatal platónico. Es un principio, dicho más brutalmente, que jamás convencerá a los hombres que se ganan –más bien se pierden– la vida cumpliendo la «función» de limpiar cloacas. Y, desde luego, es imposible que lograra la adhesión de los esclavos que en tiempos

de Platón cumplían la «función» de sucumbir en las minas, en los trabajos del campo o con los remos en la mano. El polemista romano Celso, que combatió a los apologistas cristianos –sobre todo a Orígenes–, reprochaba a los difusores de la nueva fe el que se dirigieran al pueblo bajo y a los esclavos. Celso resumía muy clarivamente la esencia de clase de la cultura esclavista recomendando a Orígenes el ejemplo de Platón y Aristóteles, que habían enseñado, decía, «sólo a los distinguidos», a la *élite*, como dicen los cursis de hoy.

Otros motivos son, en cambio, mucho más modestos, más espontáneos y menos determinados por intereses ajenos al problema mismo. No se presentan con ambición de teoría, sino más bien como observaciones de sentido común, como resultado de la experiencia de la vida. Dos de esos motivos, aunque muy simples, son de gran interés. El primero es crítico: es la justa condena de la inútil frivolidad «culturalista» de los que hablan de todo y en realidad no responden intelectualmente de nada. Esta irresponsabilidad se manifiesta de muchos modos, y no sólo en la forma típica del falso enciclopedismo o de las síntesis precipitadas. También puede decirse que la inconsistencia de las síntesis precipitadas se presenta de muy diversas maneras. Así por ejemplo, la actitud de muchos especialistas de las disciplinas llamadas humanísticas, como la filosofía clásica o la teoría literaria o artística, incurre de un modo indirecto en el culturalismo trivial cuando dibuja en el campo del conocimiento una divisoria entre lo científico-técnico y la verdadera sabiduría, o saber propiamente

universitario. Esa división, inoperante en la práctica del conocimiento y sólo eficaz en la limitada mente de tales humanistas, es en el fondo también una síntesis precipitada, esta vez con un momento de exclusión, a saber: la ilusión de que lo que hay que integrar es sólo lo humanístico en sentido académico. Esto, naturalmente, no consigue quitar de en medio el problema real; no es posible lograr una armoniosa formación humanística por el procedimiento de *putare aliena a se* elementos tan decisivos de la propia humanidad como son los saberes y los haceres científico-técnicos. En cualquier caso, las ideologías culturalistas, que son humanísticas sólo declarativamente, pero no realmente, deben producir un sano recelo y pueden determinar el consejo que invita a ser en la cultura mejor cabeza de ratón que cola de león, mejor serio entendido en algo que frívolo deformador de varias cosas.

El otro motivo de interés en favor del especialismo ya en tiempos de estudiante es una experiencia frecuente: entre tercero y quinto curso, el estudiante que en primero aceptó a regañadientes la constricción especializadora de su carrera, pero que por un esfuerzo de voluntad ha cumplido seriamente con su deber de preparación, llega a interesarse de verdad por la materia de su estudio especial. Profundizando –como suele decirse– en la materia puede llegar a gustar hasta el derecho hipotecario. Conozco casos. Y esos casos se explican:

Lo superficial de una materia es siempre lo elemental en sentido didáctico, que es un conjunto de nociones generales muy vagas, por un lado, y

primeros acervos de material positivo por otro. Ciertamente, ya en esas nociones generales sobre «el concepto de la asignatura» y «la importancia de la asignatura» está implicado el contenido en realidad viva sobre el cual se yergue una disciplina especial; pero para que ese contenido se haga explícito, hay que bajar en el estudio, hay que profundizar desde la abstracta formulación de resultados generales o definitorios hasta la motivación y la génesis de los mismos. Llegados a esa zona baja se descubren las raíces de cada disciplina en las necesidades vitales, y sólo cuando se ha bajado hasta éstas se puede apreciar la inserción y la importancia de las nociones generales de cada ciencia en el conjunto de la concepción del mundo, confesada o no, que esas nociones suponen y alimentan.

«Profundizar», cultivar realmente a fondo una especialidad, es intentar ser capaz de recorrer hacia arriba y hacia abajo ese camino que revela la justificación existencial de aquella especialidad, su motivada presencia en la situación de los hombres. Por eso es natural que, llegado a este estadio, el estudioso antes reacio a vivir en su compartimento se encuentre relativamente a gusto en él: ha descubierto, en efecto, que el compartimento en cuestión no tiene límites artificiales –si los tiene– más que por los lados; por abajo arranca del macizo social básico de la vida humana, y por arriba desemboca en la consciencia del hombre social. Por eso la profundización en la propia disciplina es seguramente una vía de enriquecimiento personal más eficaz que el clásico recurso académico aún hoy llamado *Studium generale*, la práctica de hacer

seguir al estudiante cursos de otras especialidades o, como se dice todavía en Alemania, «cursos para oyentes de todas las facultades».

Esa última observación lleva por fuerza a considerar las tradicionales pretensiones de la filosofía en este campo de problemas. La filosofía se ha presentado siempre, especialmente desde Aristóteles, precisamente como el saber que se refiere a esas zonas-límite que son los fundamentos de las ciencias y la generalización del conocimiento científico en concepción general del mundo. Esas zonas-límite están dialécticamente enlazadas, pues la concepción general del mundo es, vista instrumentalmente, lo mismo que las nociones fundamentales o básicas. Las nociones fundamentales fundan ante todo y directamente el modo de conocer –llegue o no a consciencia de método–, y determinan por tanto las hipótesis generales sobre la naturaleza de lo conocido, o sea, los rasgos generales de la concepción del mundo. A la inversa, cualquier alteración de la concepción del mundo, aunque sea exógena al trabajo científico, altera necesariamente las hipótesis de trabajo del método y, consiguientemente, retrodetermina a su vez, en mayor o menor medida, las nociones básicas o fundamentales.

La filosofía reivindicó tradicionalmente la categoría de saber acerca de los fundamentos y la generalidad, acerca de las «causas últimas». La aspiración era muy noble. Pero la filosofía clásica intentó realizarla por una vía equivocada, que consistía en constituirse como saber sustantivo e independiente. Esto supone en la práctica, a pesar

de ciertos pertinentes distinguos clásicos en la teoría, que aquellas zonas-límite del saber constituyen un campo temático-objetivo independiente, accesible por métodos propios, distintos de los de la ciencia positiva, que serían los métodos del filósofo. Este supuesto es falso. La profundidad, los fundamentos, no se alcanzan nunca más que desde algún lugar de la superficie. Y eso significa que sólo son accesibles por profundización en los conocimientos positivos – pues todo punto de la superficie del saber pertenece al menos a una ciencia positiva– y por procedimientos connaturales con los saberes que ya por su cuenta consisten en esa profundización, o sea, las ciencias. Dicho de otro modo: lo filosófico no es un campo temático-objetivo o material, sino cierto nivel de cualquier saber temático, el nivel de fundamentación y, unido dialécticamente con él, el de generalización. Hay sin duda técnicas que, en su presentación abstracta, son todavía hoy atribuibles preferentemente al filósofo. Pero, según precisó Engels hace ya muchos decenios, y según ha confirmado luego lo más esencial de la experiencia neopositivista, se trata sólo de las técnicas de crítica del conocimiento, o sea, la lógica y la epistemología, técnicas en sustancia formales. Si el pensamiento filosófico quiere ser más que elaboración de técnicas formales –e incluso sin querer ser más que eso, pero de un modo eficaz–, tiene que buscar su propio nivel a través de la concreción de las ciencias positivas.

La consecuencia de eso es, naturalmente, que el filósofo de tipo clásico, el metafísico que habla del Ser sin que en principio se le exija conocer personalmente, por así decirlo, a ningún ente, debe

confinarse en la categoría de los vacuos «culturalistas». Traducido al lenguaje de la estructura universitaria, esto quiere decir a su vez que una seria reforma de la Universidad tiene que situar los estudios filosóficos a un nivel distinto de los de las demás facultades, exigiendo, por ejemplo, una licenciatura en alguna especialidad positiva para poder matricularse en la sección de filosofía.

Pero esa exigencia que habría que poner al estudiante de filosofía tiene su contrapartida para los estudiantes de disciplinas positivas: para que los mejores de éstos no se perdieran en la cerrazón de horizonte del estudio especializado pragmático, los estudios positivos deberían organizarse de tal modo que llevaran hasta aquellos niveles de profundidad y generalización que son los concretos y propiamente filosóficos.

Queda dicho que los niveles filosóficos, los niveles universalmente humanos de una actividad científica, son el de fundamentación y el de generalización, el determinador del método y el integrador de la concepción del mundo. Y se ha visto también que cuando esos dos niveles funcionan adecuadamente existe entre ellos una relación dialéctica que permite encontrar en cada uno elementos correspondientes a elementos del otro y puestos en relaciones de la misma estructura. Con un término tomado de la lógica, podría decirse que las formulaciones correspondientes a los dos niveles son isomórficas.

No se puede decir que éste sea el caso de las asignaturas que en nuestras actuales facultades de Derecho representan presuntamente los niveles filosóficos: el llamado «Derecho Natural» y la

llamada «Filosofía del Derecho». Ni el llamado «Derecho Natural» ni la llamada «Filosofía del Derecho» son el fundamento metodológico del derecho positivo concretamente dado, ni una generalización empíricamente coherente con ese derecho positivo. Ambas asignaturas son más bien conjuntos de postulados ideológicos arbitraria y gratuitamente pegados a cualquier derecho positivo compatible con una determinada base económico-social, y tienden a disfrazar los supuestos reales y, por tanto, también los metodológicos, de la construcción de dicho derecho positivo. En esta misma aula vimos hace algún tiempo cómo un iusnaturalista de la fama de Rommen podía cohonestar con el postulado ideal la muerte del extranjero en derechos primitivos, explicando que eso no es *occisio innocentis* porque para tales derechos primitivos el extranjero no es *non-nocens*. Esto equivale a confesar que los supuestos reales y metódicos del derecho positivo son las concepciones generales, empíricamente dadas, de una sociedad – en este caso, su concepción de la inocencia– y no el arbitrario postulado iusnaturalista, así reducido a mero desahogo retórico formal.

El estudiante de Derecho –a menos, naturalmente, de que se salve a pesar de y contra el actual plan de estudios– no llega, pues, al nivel filosófico de un modo «natural», orgánico, por real y científica profundización en su estudio positivo, sino que se encuentra artificialmente con una construcción especulativa y gratuita, arbitrariamente pegada a su tarea de científico y de la cual, por tanto, puede prescindir perfectamente sin correr el riesgo de ser peor científico del

Derecho. No ocurriría esto si el nivel filosófico se hubiera hallado honradamente, a partir de la positividad jurídica dada.

Precisamente por esa escisión respecto de las raíces filosóficas de su conocimiento, el jurista puede dar, como cualquier otro estudioso, en el especialismo en mal sentido, es decir, en el ciego desprecio de las cuestiones de fundamentación y de concepción general. Es justo añadir que pocos especialistas podrán serlo entonces tan tristemente como el jurista. Porque si es triste que la consciencia de una persona no contenga más que estadísticas genéticas sobre la mosca drosófila, todavía es más siniestro que esa consciencia esté llena, por ejemplo, por la posición del contiguante en lo contencioso-administrativo.

Entendida de ese recto modo que ve en ella el acceso a un nivel determinado a partir de la positividad, la formación filosófica podría intentar cumplir en la Universidad, para el estudiante universitario, su vieja aspiración. Por esa vía de profundización a partir de la positividad científica, podría cumplir en medida más o menos modesta su programa de universalidad, sin caer al mismo tiempo inevitablemente en la superficialidad grandilocuente, e ignorante de la vida real, que caracteriza nuestras secciones de filosofía de las Facultades de Letras.

Ahora bien: esa solución no puede proponerse más que un objetivo modesto, a saber: reducir al mínimo la limitación, la enclaustración específica del intelectual puro. Esa solución, a la que podría llamarse *organización filosófica de los estudios*

universitarios, se agota en el intento de reducir a lo estrictamente necesario el mal que es la limitación humana del intelectual puro, tomando como dato inalterable la cerrazón misma limitadora de su vida.

Pero el mal de la limitación humana tiene naturalmente otras dimensiones que no son eliminables por modelos puramente universitarios. Para empezar, esas medidas universitarias se refieren sólo a un ser en realidad inexistente: el intelectual puro (y en su fase de formación). El intelectual puro, relativamente redimible por medidas universitarias –en el sentido de una reducción de sus lagunas humanas al mínimo–, sería un estudioso que de verdad no estuviera determinado por nada más que por las necesidades internas dimanantes de la investigación en su campo. Pero este caso puro no ha existido nunca. La organización de la vida intelectual, científica o artística, ha estado siempre determinada globalmente por datos de la organización social, a cuyo marco tienen que adaptarse las que, por simplificar, podrían llamarse necesidades intrínsecas del trabajo intelectual. Por ejemplo: la organización del trabajo intelectual ha variado con el paso de las relaciones de dependencia personal a las relaciones de dependencia a través del mercado, que es lo característico del paso de la organización social feudal a la burguesa: el siervo medieval depende personalmente del señor, y el intelectual pre-burgués depende personalmente, como persona, del señor y mecenas, del duque de Lerma o del duque de Este. El proletario moderno depende de la clase dominante a través del mercado (principalmente del de la fuerza de trabajo), a través de un contrato de

compra-venta de fuerza de trabajo que puede revestir el diplomático y dulce disfraz técnico que se estudia en esta Facultad en la idílica asignatura llamada «Derecho del Trabajo»; análogamente, el intelectual moderno, aunque a veces de un modo muy complicado, depende de unos empleadores a veces desconocidos para él y cuya demanda se manifiesta a través de un específico sector del mercado. En algunos casos –médicos, escritores, pintores, escultores, cineastas, etc., y entre ellos el que aquí ha de estar más presente, el caso del abogado–, esa relación de mercado se manifiesta con toda claridad: el intelectual especializado que es el abogado vende prestaciones concretas, no recibe ninguna protección global como persona ni está tampoco sujeto a servidumbre global como persona.

Pero lo que el mercado puede permitir vender al intelectual es lo comprable, naturalmente: productos técnicos o prestaciones técnicas. El mercado no tiene una escala de valores para estimar personas, porque la persona no es un valor de cambio. Consiguientemente, aunque en la Universidad se hiciera todo lo posible por humanizar, por «filosofizar» la formación del científico postivo, éste, apenas salido de las aulas, recaería en la conocida limitación especialista, porque el mediador de su vida social, el mercado, no acepta de él más que productos especiales, y porque la ley fundamental de la sociedad capitalista, el principio del beneficio privado (que no coincide con el del rendimiento colectivo), condena a una catástrofe a todo aquel que, sin ser dueño del opaco aparato mercantil, se atreva a dar demasiada importancia a su «tiempo libre».

Ésa es, pues, la primera limitación de nuestra receta universitaria, limitación que limita ya a otra limitación: resulta, en efecto, que ya el limitarse a ser intelectual puro es no limitarse suficientemente. El mercado tiende a imponer la limitación, más estrecha aún, a ser intelectual autor de productos o prestaciones vendibles.

La segunda limitación de aquella reformista «filosofización» de los estudios positivos se sorprende al observar que ya en el ejemplo de aquellos dos amigos estudiantes de Derecho la anterior discusión no dice en sustancia nada sobre sus aficiones al cine o al montañismo. Y no dice tampoco gran cosa sobre su afición a la poesía.

Por último, el cuadro del problema se hace mucho más complicado y turbador en cuanto que se incluye en él a los demás, a los que no son el intelectual ni tampoco compran, directamente o indirectamente, los servicios del intelectual. Estos otros, los verdadera y radicalmente separados del intelectual si éste no va a buscarlos, se encuentran aún más aislados de la posibilidad de un desarrollo sin inhibiciones de sus capacidades y sus tendencias, aunque, por otro lado, están en contacto directo con las raíces de la vida social, de la vida humana real. Esta proximidad es por sí misma de poco fruto para ellos, porque hay factores que impiden o dificultan el que puedan tomar consciencia de la fundamental realidad que tienen cada día entre las manos: uno de esos factores es el aplastante carácter opresivo de la producción en las sociedades en las que el principio de apropiación del producto del trabajo es contradictorio del principio que organiza la técnica de la producción;

en nuestra sociedad, el sistema técnico de la producción responde a un principio de colectividad: la producción moderna sería imposible sin la concentración de masas de trabajadores entre los cuales se divide el trabajo, cuyo resultado total es producto esencialmente colectivo. Sólo una colectividad de trabajadores muy fina, y complicadamente articulada, en la que cada aportación es imprescindible, permite obtener los complicados productos característicos de nuestra civilización. En cambio, el principio de apropiación es privatista, anticolectivo: el producto del trabajo colectivamente realizado es propiedad de uno solo de los grupos que han entrado en contacto en el proceso de producción. Esto determina un estado de tensión que sólo puede compensarse haciendo que el proceso de producción se organice coactivamente de un modo u otro o de un modo y otro: los modos van desde la utilización de la fuerza armada hasta la educación forzosa desde niños en una moral de docilidad y resignación, pasando –o acaso ya hoy culminando– por o en diversas formas de influenciación propagandística de la consciencia de quienes estén constreñidos a perder todo contacto real o de consciencia con la obra de sus manos en cuanto que sale de sus manos. Nada más opuesto a la situación del trabajador en esa sociedad que el verso con el que Schiller expresa la raíz del patriotismo de los cantones suizos medievales en su lucha contra el Imperio:

Nos hemos labrado esta tierra con el celo de nuestras manos.

Los trabajadores actuales pueden sin duda repetir ese verso, pero quitándole el «nos».

Ésta es la forma radical en que se presenta originariamente, en el proletariado, el problema de nuestros dos estudiantes de Derecho: no sólo no es cosa suya el montañismo, el cine o la pintura, sino que también les es ajeno el producto del trabajo obligado. Es como si aquellos dos estudiantes, además de tener que renunciar al montañismo, a la pintura, a la poesía y al cine, se vieran arrebatarse cada noche el fruto de su esfuerzo personal obligado, es decir, lo que hubieran estudiado durante el día, de modo que su vida no fuera más que desgaste en el vacío, constante anticipación de la muerte. Tal es pues la dimensión completa del problema.

Los prehistoriadores y los historiadores han suministrado datos suficientes para hacernos una modesta idea general de lo que ha sido el desarrollo de la división del trabajo. Menos abundantes son las consideraciones de ese proceso desde un punto de vista comprensivo, es decir, su interpretación en el horizonte de la historia universal. El punto de vista histórico-universal no está de moda entre los historiadores competentes, lo cual es, entre otras cosas, una manifestación ideológica más de la moderna división del trabajo, que inspira al especialista un positivista desprecio de la historia universal. Aquí y ahora, por suerte, no hace falta más que un elemental dato histórico-universal que probablemente está fuera de toda duda, a saber: que la expresión «división del trabajo» comprende dos familias de hechos históricos profundamente diversos, sólo la segunda de las cuales va a interesarnos.

El primer tipo de división del trabajo es el que puede llamarse «accidental»: el trabajo se divide provisionalmente, de un modo variable, determinado por las circunstancias de cada caso y cada individuo, lo cual es su rasgo más permanente, menos variable. El segundo tipo de división del trabajo es el que podría llamarse «sustancial». No depende de las circunstancias de cada momento, sino de la «sustancia» de una sociedad que ha fijado a distintas clases de hombres en distintas situaciones sociales permanentes. De este tipo es la división del trabajo que se conoce con detalle histórico, desde las civilizaciones sedentarias agrícolas del neolítico.

En una fase de esa división del trabajo vivimos nosotros. Es una fase que suele llamarse «industrial» o «burguesa». Para ciertos fines de comprensión general, esos dos calificativos se equivalen hoy. Se trata de un modo de división del trabajo muy poco claro, muy poco coherente y, por eso mismo, muy inestable. Sus rasgos principales son, en efecto, contradictorios el uno del otro: en primer lugar, es una división del trabajo muy técnica, muy racional *en potencia*. Nació a raíz de una gran acumulación de medios de producción, capital, por un lado, y hombres desposeídos por otro; ya esto sólo empezaba a posibilitar una organización del trabajo de gran estilo. Lo que faltaba para hacer concretamente moderna esa posibilidad vino además de un modo muy oportuno: una ciencia capaz de desarrollar sistemáticamente técnicas. Esta ciencia-técnica y la acumulación de medios de producción y de fuerza de trabajo posibilitaron un análisis cada vez más preciso e

intenso de cada proceso de trabajo; o sea, posibilitaron numerosas, imprevistas y científicas (racionales) ramificaciones de la división del trabajo.

Pero lo que determinó la realización concreta de esa posibilidad fue el segundo factor, contradictorio del primero. Ese segundo factor es el mercado, la mercantilización integral y sistemática del producto y los medios del trabajo. La mercantilización sistemática del producto del trabajo hace que la producción misma se rija directamente no por el principio de la satisfacción de las necesidades, sino por el principio del beneficio máximo del empresario. Éste descubre pronto que aquellas posibilidades de ramificación extraordinaria de la división del trabajo, ofrecidas por la acumulación de los medios de producción y por la técnica, pueden ser otras tantas calzadas reales hacia la maximización del beneficio. Del mercado, pues, viene el impulso decisivo que pone en marcha todo el sistema, potencialmente racional, de la nueva división del trabajo. Es, en efecto, una ingenuidad progresista –muy aprovechable por fuerzas nada amigas del progreso –creer que la ciencia y la técnica son por sí mismas los motores del proceso social en general y de la división del trabajo en particular. El papel de la ciencia y la técnica en ese proceso es importantísimo. Pero lo decisivo es que el desarrollo mismo de la ciencia y de la técnica depende básicamente del proceso social, hasta el punto de que, cuando en la ciencia o en la técnica se abre alguna posibilidad formalmente muy fecunda, pero incoherente con la base social de las fuerzas de producción, aquellas perspectivas se

cierran trágicamente, o hasta cómicamente. Trágica es, por ejemplo, la pérdida de los conatos del cálculo infinitesimal conseguidos por los matemáticos helenísticos; la estructura básica de la producción, en la que no tenía sentido el desarrollo de técnicas maquinísticas basadas en una mecánica teórica, no pudo ofrecer una mediación económica que diera un ámbito concreto y real al descubrimiento; éste se perdió y tardó 1.700 años en reaparecer. Cómico es, por ejemplo, el destino, que tanto divertía a Ortega, de la máquina de vapor inventada por los bizantinos muchos siglos antes de Papin y Watt. La base social de la producción bizantina no podía tampoco ofrecer inserción real a ese invento, y los bizantinos no lo utilizaron más que para impresionar a los embajadores que acudían a ver a su emperador.

Pero mientras que los elementos del sistema son potencialmente de una gran racionalidad, su regulador, el mercado, presenta rasgos esenciales de irracionalidad. No sólo en su fase heroica, en el siglo XIX: en esa época su irracionalidad reside sobre todo en su imprevisibilidad incluso a plazo breve. El mercado de los tiempos heroicos del capitalismo se comporta con la a-razionalidad de la naturaleza: sólo funciona a fuerza de hecatombes. El mercado del bizantino capitalismo contemporáneo o monopolista revela su irracionalidad en lo que podría llamarse el «voluntarismo del mercado» o, más corrientemente, «publicidad». Poderes caprichosos gobiernan ese mercado y, a través de él, el cerebro de los hombres, influidos hasta en su modo de sentir y percibir por lo que se decide en las oficinas

publicitarias de las grandes potencias del mercado, sin atender a más racionalidad que la maximización del beneficio privado. Kant definió el principio de una moralidad racional con su «imperativo categórico»: obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser ley general de la conducta de todos los hombres. El principio de la maximización del beneficio es precisamente todo lo contrario del imperativo categórico: es algo que no podría universalizarse sin dejar de tener sentido, sin caer en el cinismo del «todo norteamericano puede ser Presidente de los Estados Unidos».

Así pues, lo característico de la división del trabajo en una sociedad como la nuestra es esa contradicción entre las normas sumamente racionales de la división técnica del trabajo en el detalle y la irracionalidad de la instancia rectora de la división del trabajo. La irracionalidad de esa instancia suprema es la causante del negro telón de fondo que hace angustiosamente misteriosa la fraccionada vida activa del hombre moderno. Éste no puede dominar con la consciencia –ni menos en la práctica– los motivos y los fines concretos de su personal inserción en la compleja división del trabajo. Sabe sólo que si no se limita, si no se mutila, sucumbirá en la lucha por la vida. Goethe, que con su consciencia está a caballo de tres épocas –el pasado epifeudal que aún ha vivido, el presente burgués y un futuro propiamente humano– ha dicho el resultado de todo eso, para los mismos beneficiarios de la situación, en unas notables palabras de *Los años de aprendizaje de Guillermo Meister* que el filósofo húngaro Lukács ha comentado profundamente: «El burgués no puede

ser un hombre público. Un burgués puede conquistar méritos, y, en última instancia, puede incluso formarse el espíritu; pero, haga lo que haga, su personalidad será siempre aniquilada [...] El burgués no tiene derecho a preguntarse ¿qué eres?, sino sólo ¿qué tienes? ¿Qué comprensión, que conocimiento, qué capacidad, qué riqueza? Para ser útil, el burgués tiene que desarrollar ciertas capacidades, y se parte del supuesto de que no tendrá, porque no debe tener, una naturaleza armoniosa; pues, para ser útil, debe despreciar todo lo demás.» Vale la pena observar, por cierto, que entre las varias formas de la mutilación burguesa, funcionalmente necesaria (necesaria para ser «útil»), Goethe coloca el ser eso que llamamos un «intelectual».

En la época en que la inteligencia europea descubre con esa claridad los rasgos propiamente modernos, burgueses, nuestros, de la división del trabajo, se suscita también como reacción el ideal del hombre plena y «armoniosamente» desarrollado (según la expresión goethiana); pero, por de pronto, eso ocurre en forma utópica. La utopía se encuentra en los textos del joven Hegel, con su idílica visión del pleno ciudadano griego antiguo. La utopía aparece también en la obra de Mozart, por ejemplo, en los coros didácticos de *La Flauta Mágica*. Y está presente también en Goethe. Unas veces en forma trágica irresuelta, señaladamente en el *Faust*, cuyo protagonista oscila entre la filosofía, la poesía y el trabajo industrial técnico, en busca de ese ideal de plenitud humana. Otras veces de un modo que habría interesado mucho a mis dos amigos estudiantes de Derecho: cuando habla del

día en que vuelvan a unirse la ciencia y la poesía, que no son, piensa Goethe, más que dos aspectos de una misma cosa y que, por lo tanto, no deberían estar separadas.

Pero la utopía se escribe siempre en condicional, nunca en indicativo; porque toda utopía es ucronía. Y en esta materia lo decisivo es el modo verbal, no el tiempo, como afirman los filósofos y los sociólogos reaccionarios, tan alérgicos a la inseguridad de la perspectiva de futuro y tan contaminados, en cambio, por la adaptación al presente. La utopía no puede escribirse en futuro de indicativo porque lo esencial de la construcción utópica, a diferencia del programa revolucionario, es que no prospecta realmente la consecución del objetivo, ni intenta siquiera enumerar, con respeto a la realidad, las etapas y las herramientas de la marcha. Lo que hace es suponer otro mundo, otra humanidad. Y si ese mundo o esa humanidad existieran, entonces las cosas se arreglarían así o asá.

Ese es el sentido que tiene, en el mejor de los casos, la apelación a valores integrales de la persona que se supone habrían quedado al margen de la pulverización de la vida y de la consciencia por la división moderna del trabajo. Pero no hay tales zonas intactas. Es verdad que todos nacemos como personas potenciales. Pero no lo es menos que nos desarrollamos y morimos encajados en la división del trabajo y amputados por ella. Unos, los que están arriba o cerca de las clases dominantes –y éste es el caso de muchos intelectuales–, con amputaciones que en parte han consentido a cambio de ciertos beneficios, pero que no por eso

dejan de ser amputaciones. Otros, los más, los que están abajo, amputados prácticamente de la cabeza.

Además, otras veces el sentido de esas actitudes utópicas es bastante peor: cuando el condicional se toma por presente de indicativo, cuando se cree que ya hoy la persona es íntegra realidad en la vida, se boicotean en realidad los pasos hoy posibles hacia la restitución de la persona mediante la restitución de un mundo humano, de una organización racional de la actividad humana específica, que es el trabajo.

Desde una división del trabajo que es al mismo tiempo técnicamente adelantada y esencialmente irracional, es inútil proponerse la superación de la división tradicional del trabajo de un modo directo. Lo serio es coger esa concreta división del trabajo por su lado visiblemente eliminable, que es su irracionalidad. Luego, una vez eliminada ésta, se planteará con sentido concreto el problema de reducir la división del trabajo por otros ángulos. En una sociedad como la nuestra está, naturalmente, por realizar la primera tarea: limpiar de irracionalidad estructural la división del trabajo. Varias técnicas científicas –señaladamente la cibernética– prometen una notable ayuda en esa tarea.

En realidad, todas las técnicas de mecanización y de automatización tienen esa capacidad de ayudar a superar la irracionalidad. La tienen incluso aquellas técnicas que, como las del trabajo industrial de los siglos XIX y XX, han contribuido hasta ahora a la irracionalidad de la división del

trabajo. Pues del mismo modo que la técnica sola no causa el proceso de división del trabajo, sino que sólo da forma y ritmo a la realización del impulso social, así también la irracionalidad mercantil de la vida económica, aunque use constantemente la técnica, no destruye el carácter racional de ésta: sólo lo anula socialmente al determinarlo por el conjunto irracional del sistema.

Las técnicas de automatización pueden terminar a la larga, incluso en nuestra sociedad, con la necesidad de grandes masas sujetas al trabajo mecánico por la contradicción del mercado. Pero también aquí puede observarse que no es la técnica el motor decisivo del proceso social. Puede, en efecto, imaginarse, aunque sea una construcción especulativa, una solución irracional para nuestra irracional sociedad, solución que le permitiera absorber los mayores logros de las técnicas de racionalización del trabajo. El filósofo alemán Georg Klaus, basándose en un célebre texto de una carta de Marx, ha trazado un interesante cuadro especulativo al respecto: imagínese que en una sociedad de este tipo irracional se renueva totalmente la técnica del proceso de producción mediante la automatización, etc. Quedan entonces liberadas enormes energías humanas que no tienen ya aplicación al trabajo mecánico y que, por tanto, sólo pueden desarrollarse económicamente y racionalmente accediendo al trabajo creador, a la administración de la sociedad. Pero esta dirección comunitaria está en contradicción con la estructura del dominio de clase que es propio de la sociedad en que vivimos y que se toma en el ejemplo. Entonces, si no se produce una victoriosa reacción

de los casualmente liberados del trabajo mecánico, la sociedad irracional tiene aún una salida irracional para preservar el poder de la clase dominante: puede recurrir al gigantesco despilfarro de mantener a los antiguos trabajadores mecánicos en una situación de proletariado parasitario, alimentándoles, divirtiéndolos y lavándoles el cerebro gratuitamente a cambio de tenerles alejados de la dirección de la sociedad. Es importante precisar que esa noción de «proletariado parasitario», aunque laxa y especulativa, no es absurda. Georg Klaus recuerda que en Roma se ha dado algo parecido. La clase dominante romana, la clase senatorial, ha mantenido desde los últimos tiempos de la República, con pan y espectáculos, a una plebe parasitaria. Los esclavos y las provincias cumplieron entonces la función que ahora desempeñarían las pocas manos indispensables para la producción automatizada.

La técnica, pues, no puede cumplir por sí sola la otra racionalización, la seria, la socialización de la división del trabajo, que es el primer paso para su superación. Lo esencial para cumplir esa tarea es, naturalmente, suprimir la base de la irracionalidad, las instancias meramente mecánicas, inconscientes, no-humanas, que mueven hoy la división del trabajo entre nosotros. Una de esas instancias es relativamente moderna: la mercantilización de la actividad humana. La otra es más antigua: es el hecho de que, a lo largo de los siglos, los hombres entran en la división del trabajo y quedan encasillados en sus diversas ramas no por consideraciones racionales, sino por su pertenencia a determinadas clases sociales. De todos modos, la

distinción entre esas dos instancias no quiere decir que sean en la realidad concreta de hoy cosas distintas: la división clasista del trabajo se presenta hoy, como es natural, mediada por el mercado.

Pasar mentalmente por encima de todo eso y ponerse a soñar hoy un desarrollo personal armonioso es utopía. Igualmente es utopía intentar realizarlo a título individual. Es además una utopía que dejará mal sabor de boca al intelectual decente, porque de algún modo tendrá que pagar el haber echado un velo sobre el mundo para no verlo y poder jugar a la búsqueda de su propia armonía. Echar un velo sobre el mundo es precisamente el pecado mortal del intelectual.

Por todo eso, la única manera de ser de verdad un intelectual y un hombre de lo que Goethe llamó la armonía, de la existencia humana sin amputaciones sociales, es una manera militante; consiste en luchar siempre, prácticamente, realmente, contra la actual irracionalidad de la división del trabajo, y luego, el que aún esté vivo, contra el nuevo punto débil que presenta entonces esa vieja mutilación de los hombres. Y así sucesivamente, a lo largo de una de las muchas asíntotas que parecen ser la descripción más adecuada de la vida humana.

Lo demás es utopía, cuando no es interés. Esto, en cambio, es un *Studium generale* y hasta un vivir general para todos los días de la semana.

Jornades sobre
el llegat de

Manuel Sacristán

1925 - 1985



DIVENDRES 15 OCTUBRE - 19H EDIFICI JOSEP CARNER UB - AULA 0.1 (AL COSTAT DE L'EDIFICI HISTÒRIC)

Sobre el lloc de la filosofia als estudis superiors

Miguel Candel [professor de Filosofia UB]

Manuel Cruz [catedràtic de Filosofia Contemporània UB]

Manuel García-Carpintero [catedràtic de Lògica i Filosofia de la Ciència UB]

José Antonio Díez [professor de filosofia UB]

DIMARTS 19 OCTUBRE - 19H FACULTAT D'ECONOMIA I EMPRESA UB - AULA SACRISTÁN

Metodologia i Ciències Socials

Alfons Barceló [catedràtic de Teoria Econòmica UB]

Àngels Martínez [professora d'Economia UB]

Jordi Mundó [professor d'Ètica i Epistemologia UB]

Antoni Domènech [catedràtic de Filosofia del Dret, Moral i Política UB]

DIJOUS 21 OCTUBRE - 18H CAMPUS CIUTADELLA UPF - AUDITORI

Marxismes i moviments socials

Francisco Fernández Buey [catedràtic de Filosofia Moral i Política UPF]

Enric Tello [catedràtic d'Història i Institucions Econòmiques UB]

Enric Prat [doctor en Història UPF]

Elena Grau [historiadora]

Organitza:

AEP

Associació
d'Estudiants
Progressistes

Material i informació: aep.cat/sacristan

Col·laboren:

- CENTRE D'ESTUDIS DE MOVIMENTS SOCIALS
- PROJECTES DE PENSAMENT CRÍTIC I CIÈNCIES SOCIALS
- FACULTAT D'ECONOMIA I EMPRESA UB
- FACULTAT DE CIÈNCIES ECONÒMIQUES I EMPRESARIALS UPF
- FACULTAT DE CIÈNCIES POLITIQUES I SOCIALS UPF
- FACULTAT DE FILOSOFIA UB