

# Rol de la filosofía e interdisciplinariedad en Manuel Sacristán

(Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores)

María Francisca Fernández Cáceres\*

Universidad de Cádiz

**Resumen:** La presente comunicación aborda las aportaciones de Manuel Sacristán Luzón expuestas en su trabajo *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* de 1968. Este texto de circunstancia sigue siendo referente en el debate filosófico español. El problema de los límites de la filosofía y su relación con las demás disciplinas del conocimiento –el problema de los límites en general–, no ha sido resuelto, más aún, reaparece como problemática fundamental en el mundo contemporáneo ante la especialización y de la revolución tecnocientífica.

**Palabras claves:** Filosofía española, Sociología de la Filosofía, Dialéctica, Interdisciplinariedad.

**Abstract:** This paper examines the contributions of Manuel Sacristán Luzón exposed in his work *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (About the place of Philosophy in higher education), from 1968. This text is still very recurrent in the Spanish philosophical debate. The issues about the limits of Philosophy and its relation to other disciplines of knowledge – the issue about the limits, in general – have not been resolved, furthermore, they reappear as a fundamental issue in the contemporary world in view of the specialization and the techno-scientific revolution.

**Keywords:** Spanish Philosophy, Sociology of Philosophy, Dialectics, Interdisciplinarity

## 1. Introducción

*Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, es el segundo libro publicado por Nova Terra (1968), como parte de la colección Debate Universitario. Fue escrito en el contexto de efervescencia posterior a mayo-junio del 68, y dentro de la trayectoria de Sacristán, en un momento álgido de su compromiso político. En aquel verano, la junta de delegados del Sindicato Democrático de Estudiantes (SDEUB) fue llevada ante el tribunal de orden y 69 profesores fueron expulsados de la Universidad de Barcelona<sup>1</sup>. Sacristán había participado activamente en el movimiento de democratización universitaria que se gesta a lo largo de la década del sesenta. Su papel fue fundamental, tanto en la reorganización de las estructuras del sindicato estudiantil franquista, como en el origen del movimiento por la dignificación de la profesión

---

\* C/ Bendición de dios, nº 19, 1º D, CP. 11003, Cádiz; mariafrancisca55@gmail.com

<sup>1</sup> J. R. Capella: *La práctica de Manuel Sacristán, una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005, p. 93.

docente universitaria. A consecuencia de lo anterior, Sacristán es excluido de su puesto de profesor ayudante en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona en 1965.

La sistemática marginación institucional a la que se vio expuesto Sacristán, condicionaron su trabajo como traductor. Se ganaba la vida principalmente con sus traducciones. Valiéndose de esta condición circunstancial, Sacristán desarrolla una labor de difusión y a través de ella, consigue introducir en España dos corrientes fuertes del pensamiento europeo, el marxismo y la filosofía analítica. Corrientes que hasta el momento se habían mantenido aisladas tanto por el franquismo, como por la reticencia de la institución española ante la aspiración científica que nutría la concepción filosófica de Sacristán –era este un momento de cambio generacional en el cual comenzaba a cotizar en España el estructuralismo francés–<sup>2</sup>. Al margen de la institución, Sacristán logra fabricarse un espacio inédito dentro del panorama filosófico español<sup>3</sup>, para entonces –estamos hablando de una tercera etapa de su trayectoria, entre 1964 y 1974–<sup>4</sup>, era ya acreedor de un creciente prestigio intelectual.

La tesis expuesta en este libro es una de las dos intervenciones fundamentales que aporta Sacristán al debate español. La otra, anterior, es la relativa a la concepción de dialéctica marxista expuesta en su prólogo al *Anti-Dühring* de 1964 y desarrollada en textos posteriores. Ambas están estrechamente relacionadas.

## 2. Argumentos

La propuesta de Sacristán es polémica por dos cuestiones. Primero, porque pone en debate la concepción misma de la filosofía. Segundo, porque propone la eliminación de la licenciatura en filosofía y de la asignatura de filosofía en la enseñanza media. Sobre el primer asunto Sacristán es categórico: la filosofía no es un saber sustantivo y sobre todo no lo es con respecto a la ciencia, la filosofía ha de realizarse a través y sobre un conocimiento positivo, práctico o artístico. Lo demás, los sistemas filosóficos y la

---

<sup>2</sup> J. L. Moreno: *Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez*, Madrid, Siglo XXI, 2008, p. 96.

<sup>3</sup> J. L. Moreno: “Consagración institucional, Consagración intelectual, Autonomía creativa. Hacia una sociología del trabajo intelectual”, *Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. XV, Número 2, 2006, pp. 73-107.

<sup>4</sup> Periodización sugerida por Juan Ramón Capella en: S. L. Arnal y P. de la Fuente (eds.): *Salvador Lopéz Arnal y Pere de la Fuente: Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996, p. 426 y desarrollada por Francisco Vázquez García en *Filosofía Española, Herederos y Pretendientes*, Madrid, Abada, 2009, p. 347.

filosofía institucionalizada en las universidades, del tipo “licenciado”, no es más que pseudo-conocimiento. Para explicar esta acusación de la filosofía sistemática como falsa filosofía, Sacristán se remonta a comienzos de siglo XIX.

Con la fundación de la Universidad de Berlín, explica, la filosofía, que hasta el momento había sido un apéndice de la teología, se convierte en un sector universitario de importancia y pronto en el más popular dentro de las facultades. En la Universidad de Berlín de comienzos del XIX, prosigue Sacristán, se conservaba aún la antigua aspiración a un conocimiento integral, a la vez “desinteresado y real”<sup>5</sup>. Sin embargo, la subdivisión del trabajo intelectual acabará diluyendo esta pretensión unitaria. La filosofía se separa del resto de las disciplinas quedando “enclaustrada en una pura especialidad filosófica”<sup>6</sup>. El modelo de la universidad alemana pasa a Francia, recogiendo en ella el peso del aparato burocrático napoleónico, y se extiende por los países de Europa. Por fin, la introducción de la filosofía en la enseñanza media consolida el sistema de reproducción institucional. La consecuencia de este proceso: la filosofía académica se apropió de la “satisfacción de las necesidades ideológicas especulativas”<sup>7</sup>. En España, esta clausura se ve agravada por el contexto del régimen franquista, y la corriente antimodernista de la Iglesia Católica que abogaba por la independencia intelectual española respecto de Europa. Sacristán describe una institucionalidad filosófica que cerrada sobre sí misma genera un espacio de interpretación autorreferente, fundamentada en un tipo de lenguaje crítico de acceso exclusivo a los “iniciados” y completamente ajeno a los saberes de su tiempo.

Para sostener sus planteamientos Sacristán se apoya en los argumentos siguientes:

El primero, afirma que las principales corrientes del pensamiento contemporáneo se han originado al margen o bien en ruptura con la academia. Para Sacristán los intelectuales que estaban comandando la concepción del mundo en el siglo XX, no tenían relación ninguna con las secciones de filosofía. Sacristán afirma que personajes como Heidegger (el posterior a *Ser y tiempo*), Ortega, Zubiri, Gramsci, Teilhard de Chardin, Althusser, Lévi-Strauss, Russell o Einstein, tiene una crucial importancia en la figura que sobre el mundo contemporáneo realizamos, pues éstos junto a algunos políticos (Lenin, Juan XXIII) y artistas (Joyce, Musil) representarían

---

<sup>5</sup> M. Sacristán: *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 358.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 359.

“las concepciones ideológicas más influyentes en nuestra cultura”<sup>8</sup>, lo cual es comprensible. Sin embargo, lo que resulta bastante discutible es negar taxativamente la relativa influencia que la formación filosófica académica, pueda tener en algunos de los mencionados autores (expresamente los licenciados o profesores de filosofía como Ortega, Zubiri o Lévi-Strauss). La crítica dura a la institución no se puede entender por completo sin prestar atención a las condiciones institucionales de Sacristán, como sugiere José Luis Moreno<sup>9</sup>, no es difícil relacionar algunas de las argumentaciones extremas de Sacristán con su propia experiencia de profesor marginado.

Por otra parte, Sacristán describe un universo cultural donde la subcultura superior y las subculturas populares interactúan a través de las innovaciones tecnológicas y políticas, quedando la filosofía académica completamente al margen, “la sabiduría de las secciones de filosofía es ya sobre todo interna”<sup>10</sup>.

El segundo, es una crítica filosófica desde las corrientes que marcaron el sesgo intelectual de Sacristán: la filosofía analítica y el marxismo. Para Sacristán la crítica sociológica inaugurada con Marx daba cuenta de sobra respecto de la función “servil o ideológica”<sup>11</sup> de la filosofía especulativa. Evidenciando la separación entre este saber sistemático y el saber científico, afirma Sacristán, que el “verdadero” conocimiento se genera en la actividad concreta de la ciencia, el arte y la práctica racional. Con esto, Sacristán asume que toda filosofía sistemática es, por una parte, simple apéndice de la ideología (dominante); y por otra, que no genera conocimiento alguno. La filosofía sería entonces el saber adjetivo que acompaña a la actividad humana. El cual se ve obstaculizado por la institucionalización de la filosofía como actividad independiente.

La preocupación de Sacristán por integrar la reflexión filosófica en la práctica, no obedece unívocamente a su marxismo y su formación como lógico. Ésta debe rastrearse, también, en la propia tradición filosófica española.

Desde su juventud Sacristán se había interesado por el trabajo de Ortega, a quien consideraba un “sabio”, como lo expresara en el homenaje que al él dedicó en la revista *Laye* en 1953<sup>12</sup>. El pensamiento de Sacristán se nutre de las reflexiones desarrolladas

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>9</sup> Un análisis excelente de la coyuntura que enfrenta filosofía y ciencia a comienzos del siglo XX y su repercusión en el desarrollo del campo intelectual español en el artículo de José Luis Moreno (actualmente en prensa) “¿Cómo continuar con la filosofía? Manuel Sacristán y la vía orteguiana de crítica a la escolástica” en: F. J. Martín, J. Muñoz, *Razón y emancipación (Debate sobre Manuel Sacristán)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

<sup>10</sup> M. Sacristán: *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 361

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

por Ortega, fundamentalmente en lo referente el rol de la filosofía y su relación con los demás saberes.

Ortega había desarrollado durante la década del cuarenta y en adelante, una doble crítica a la forma en que la filosofía de su tiempo se enfrentaba a la problemática que presentó el desarrollo de las ciencias naturales.

Ortega rechazaba la revitalización de Aristóteles: tanto desde la pretensión heideggeriana que se arrogaba la potestad de la interpretación verdadera del estagirita y otros textos del olimpo de la filosofía, como también, desde la perspectiva de Zubiri, el cual defendía, entre otras cosas, una vuelta al marco aristotélico de interpretación basado en la diferencia entre género y especie. Por otra parte, para Ortega no era satisfactoria una ciencia y filosofía de la ciencia que confundía los modelos interpretativos con la realidad concreta. Ortega había aprendido de Heinrich Rickert y Max Weber, que el trabajo en las ciencias humanas tenía sus propios límites, diferentes de la ciencia formal y que la particularidad de una realidad concreta, ofrecía en cada caso, un conjunto de problemas que no podían saldarse con un método inalterable<sup>13</sup>. Para Ortega, ni la salida positivista ni la escolástica resolvían el problema de la filosofía. El modo en que había que enfrentarse a la tradición filosófica se transforma en el centro de su crítica. Para comprender a un autor, dice Ortega, no basta con la lectura (sacralizante) de sus escritos, para intentar acercarse de una forma efectiva es necesario mirarlo desde una perspectiva histórica. Lo cual significa ubicarlo dentro del campo de posibilidades concretas más generales, es decir, el de una biografía, y también dentro de las posibilidades que le ofrece el ámbito filosófico específico de su tiempo. Ortega concreta su crítica a una lectura escolástica de la filosofía definiéndola como el comentario de textos aislados del contexto cultural en que fueron producidos.

Sacristán, conocedor en profundidad de la obra de Ortega, agudiza la crítica y centra su atención en la filosofía académica, alegando un anacronismo en el modelo institucional. Explica Sacristán, que con la secularización de la universidad se reemplaza la teología por la filosofía. Así, un bachiller medieval conocía efectivamente las artes liberales de su tiempo, mientras que un bachiller de 1968 no tiene aún, ningún conocimiento concreto sobre el cual ejercer una reflexión “teo-filosófica”<sup>14</sup>. Lo que para Ortega era la denuncia de una reflexión descontextualizada de sus referentes concretos,

---

<sup>13</sup> J. L. Moreno: “¿Cómo continuar con la filosofía? Manuel Sacristán y la vía orteguiana de crítica a la escolástica” en: F. J. Martín, J. Muñoz, *Razón y emancipación (Debate sobre Manuel Sacristán)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

<sup>14</sup> M. Sacristán: *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 366.

en Sacristán se radicaliza como afirmación de que toda filosofía académica entendida como licenciatura, es decir, como especialidad en el quehacer reflexivo, es una cómica degeneración de un programa de conducta que pueda llamarse filosófico. Pues bien, efectivamente, la argumentación de Sacristán es radical y puede explicarse como una generalización de su propia experiencia. Sin embargo, en la concepción de filosofía que defiende, está inscrita la misma crítica a la escolástica en el sentido orteguiano: *la capacidad autocrítica por sí sola no puede ser sinónimo de filosofía*.

Sacristán entiende la filosofía como una herramienta para reflexionar sobre “los problemas gnoseológicos radicales de cualquier conocimiento positivo, la crítica histórico social, [y la] conciencia de la génesis y de las perspectivas del ese conocimiento”<sup>15</sup>. Es decir, como la reflexión de segundo orden “que existe y siempre ha existido [sobre] los fundamentos, métodos y perspectivas del saber teórico, pre-teórico, la práctica y la poiesis”<sup>16</sup>. De esta manera Sacristán se dirige también, hacia una ciencia positivista que cerrada sobre sí misma, no reconoce más que la porción de conocimiento que ella explota.

A diferencia de Ortega –que después de que la irrupción de la probabilidad removiese el piso galileano de la física, se decanta por una crítica dura que denuncia a la ciencia como “el gran mito de Europa”<sup>17</sup>–, Sacristán defiende el conocimiento científico como conocimiento sustantivo. Lo que ocupa a Sacristán es argumentar que la división académica entre filosofía como especialidad y las demás disciplinas, lo que produce es la imposibilidad de realizar la filosofía como tal, es decir, como elemento de interconexión entre saberes. El cambio en las condiciones institucionales posibilitaría al científico una mayor conciencia de las implicaciones filosóficas implícitas en su propia actividad, obstaculizando una división arbitraria entre el quehacer científico y la reflexión filosófica. La reflexión filosófica podría a la vez, salvarle del esoterismo que permite a la ciencia moderna convivir con las más anacrónicas representaciones metafísicas. Por otra parte, la filosofía como actividad adjetiva no podría ya ostentar su “falsa autoridad” por sobre la ciencia.

Sacristán advertía en la reproducción gremial de los profesores de filosofía la raíz de un sistema autorreferente. La ideología dominante referida no únicamente al

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>17</sup> Para la postura de Ortega respecto a la ciencia ver J. Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Tomo I, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1967, pp. 35-40 y *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente, 1956, p. 40.

franquismo y al escolasticismo tomista, sino también, al “acrítico positivista inconsciente de las materias positivas de su especialidad”<sup>18</sup>, encontraba en el sistema universitario una forma de reproducción directa, sin más mediación que la misma universidad. La opción de Sacristán por una reformulación de la actividad filosófica en la academia, es *práctica*, no *teórica*, se apoya en Kant para sostener que la forma de influir en el hombre pasa por *la organización de la vida en común*, es decir, es una opción *política* en sentido amplio.

Pues bien, para poder realizar esta concepción de filosofía, hace falta primeramente la eliminación de la licenciatura en filosofía. Y luego, una reorganización del quehacer filosófico en los estudios de doctorado con sede en un instituto general, (basado en el modelo alemán de la época). Este instituto funcionaría con proyección en todas las facultades. En él, se entregarían títulos de doctor en filosofía únicamente a quienes tuvieran ya una licenciatura (distinta de la eliminada licenciatura en filosofía). Además, actuaría como lugar de articulación entre las diferentes especialidades, con la organización de seminarios y conferencias, que estuviesen dirigidos no sólo a los alumnos matriculados, sino también, a toda la comunidad universitaria. El cuerpo docente debería ser *multidisciplinar*, compuesto por “metafilósofos” –los investigadores de la historia de la filosofía– científicos, metodólogos, técnicos y artistas. El profesor “tradicional” de filosofía queda descartado, pues si la filosofía no es un conocimiento sustantivo, no se requiere tal figura. Más aún, afirma Sacristán, el profesor de filosofía además de ser una figura parasitaria, es destructiva: “enseñar a filosofar siempre que no haga de ello el oficio de la filosofía”<sup>19</sup>, pues para conocer el pensamiento de Platón no hace falta más que una buena biblioteca. Sacristán no reconoce ningún valor al profesor de filosofía a secas, sin embargo, sí reconoce un valor a la investigación “metafilosófica”, entendida como el producto filosófico que, a través de la historia, se ha generado sobre saberes concretos, y el cual –hasta ahora, especifica Sacristán– ha sido desarrollado por especialistas en filosofía. Para Sacristán la eliminación de la licenciatura en filosofía favorecería la aspiración integral de este tipo de investigaciones. Contra Gustavo Bueno, que defenderá la permanencia de la licenciatura y la importancia de la filosofía en cuanto a su historia como disciplina particular.

El instituto central de filosofía, no tendría una labor expresamente pedagógica, sino más bien, funcionaría como un espacio de interacción entre la ciencia y las

---

<sup>18</sup> M. Sacristán: *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 375.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 367.

disciplinas y un lugar de práctica de la filosofía sobre conocimientos concretos. A Sacristán le interesa salvaguardar la coordinación del filosofar entre las facultades y potenciar un interés filosófico sobre las disciplinas dentro de la universidad, pero también con proyección hacia la comunidad. De esta manera, la (falsa) autoridad filosófica, podría pasar a aquellos que “tienen algo en que basarla”<sup>20</sup> y a través de la práctica exhortar la teoría y explorar las condiciones y los límites de su saber. La reminiscencia a Ortega en *Misión de la Universidad* es especialmente clara en lo referente al afán *multidisciplinar*, la voluntad de configurar un espacio de integración del saber y proyección cultural a la comunidad. Sacristán desarrollará esta línea en *Universidad y división del trabajo*, publicado en 1971.

### 3. Polémica

El panfleto de Sacristán tuvo como consecuencia casi inmediata la respuesta de su *coetáneo*<sup>21</sup> Gustavo Bueno. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, se escribió en caliente –aunque será publicado en 1970–. Como el mismo Bueno afirma en sus primeras páginas, fue escrito con la prisa del que sabe haber encontrado una buena oportunidad para el debate, “en todo caso [escribe Bueno] el discurso de Sacristán es un discurso brillante, llamado a desempeñar un importante papel como punto de referencia en las discusiones universitarias de los próximos años”<sup>22</sup>. Bueno al igual que Sacristán, busca definir qué es filosofía y situarla en relación con el resto de las disciplinas. La respuesta de Bueno, que encuentra en la polémica una ocasión para mostrarse, era un trabajo ya madurado, bastante más extenso que el panfleto de Sacristán. Mas, por sobre los puntos polémicos que describiremos, en términos generales la concepción de filosofía que subyace en la respuesta de Gustavo Bueno, no se separa esencialmente de la expuesta por Sacristán.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>21</sup> Ortega distingue entre contemporáneo y coetáneo, siendo este último más que la coexistencia en tiempo y lugar, una forma particular de leer la realidad. Los coetáneos, para Ortega, comparten una misma circunstancia entendida como el conjunto de posibilidades de ser, lo que les da “una unidad en el estilo vital” (J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente, 1956, p. 39).

<sup>22</sup> G. Bueno: *El papel de la filosofía en el conjunto del Saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, p. 23.



Las coordenadas sociológicas que ayudan a explicar la necesidad de diferenciación entre los referidos filósofos han sido bien expuestas por José Luis Moreno<sup>23</sup>.

Sacristán y Bueno pertenecieron en su juventud a la órbita falangista y posteriormente, como muchos de su generación, se deslizaron hacia la izquierda<sup>24</sup>. Sacristán, se había ganado su prestigio como dirigente y referente intelectual del comunismo clandestino, y como importador de pensadores europeos. Su origen social – hijo de un falangista dedicado con éxito a los negocios tras la guerra– circunscriben su socialización al ambiente cultural de la burguesía barcelonesa. Por su parte, Gustavo Bueno se había formado dentro de la red oficial de la institucionalidad nacional, en la órbita cultural de la filosofía tomista en la Salamanca de los años 40 y 50 –aunque con tendencias heterodoxas de inspiración francesa–<sup>25</sup>. Sacristán, se había especializado en lógica matemática y simbólica en Alemania. En el momento de la intervención, Bueno con 44 años, era desde los 36, profesor de la cátedra de filosofía en la Universidad de Oviedo. Sacristán, como mencionamos antes, había sido excluido de su puesto de *penene* (profesor no numerario) en el 65.

En las primeras páginas de su libro Bueno acusa a Sacristán de inducir a un juicio simplista sobre el concepto de filosofía, referidamente a la idea de que la filosofía no es un saber sustantivo. La filosofía, dice Bueno siguiendo a Kant, alberga una *dualidad estructural* en su significado. Es por una parte, la sabiduría que se genera en la vida cotidiana fruto de la capacidad reflexiva del hombre y de sus prácticas, es decir, una filosofía mundana. Y de otro –y este es el punto de desacuerdo con Sacristán–, existe la filosofía como especialidad, la filosofía académica que trabaja en “un aspecto del conjunto de la cultura”, que trabaja a través y sobre las ciencias y el arte, y “que tiene conocimientos característicos”<sup>26</sup>. Bueno defiende la autonomía (relativa) de la filosofía académica como generadora de un conocimiento sustantivo. Explica Bueno, que la filosofía es, en cuanto a su practicidad, a su forma de realizarse, una actividad

---

<sup>23</sup> J. L. Moreno: “¿Cómo continuar con la filosofía? Manuel Sacristán y la vía orteguiana de crítica a la escolástica” en: F. J. Martín, J. Muñoz, *Razón y emancipación (Debate sobre Manuel Sacristán)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

<sup>24</sup> La militancia en las organizaciones juveniles de falange es un fenómeno que afectó a gran parte de la generación que se encontraba entre la adolescencia y la juventud durante el primer franquismo, pertenecer a estas organizaciones no era tanto una elección ideológica como una condición del panorama institucional que les tocó vivir. Sobre la evolución desde el falangismo a posturas marxistas o afines al marxismo ver J. L. Moreno: *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez, genealogía de un pensador crítico*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp.43-52.

<sup>25</sup> F. Vázquez: *Filosofía Española, Herederos y Pretendientes*, Madrid, Abada, 2009, p. 125.

<sup>26</sup> G. Bueno: *El papel de la filosofía en el conjunto del Saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, p. 12.

*recurrente y abierta*. *Abierta*, porque sus filosofemas o los signos en que se expresa hacen referencia a otros sistemas de signos (el de otras disciplinas y también al lenguaje natural); y *recurrente*, porque las respuestas que la filosofía puede ofrecer no son concluyentes ni exhaustivas para explicar una realidad determinada<sup>27</sup>. La filosofía académica, sostiene Bueno, no excluye a la filosofía mundana, más bien trabaja sobre ella explicitando sus ideas, categorías y formas de razonamiento. Para Bueno, la historia de la reflexión de segundo orden que se ha generado en base a prácticas concretas e históricas, es decir, la historia de la filosofía en cuanto a genealogía de las ideas, ofrece las herramientas fundamentales para pensar las ciencias, el arte y las prácticas en general. El saber académico imprime una rigurosidad y una disciplina crítica al pensamiento, además de una dimensión histórica. La filosofía académica atiza las formas de pensar prácticas y ayuda a explicitar la lógica (en sentido amplio) en ellas implícita. En este sentido, la filosofía debe seguir enseñándose, como disciplina, como licenciatura. Sin embargo, matiza Bueno, en sintonía con la aspiración de Sacristán de integrar las disciplinas y la filosofía: “la filosofía debería existir como asignatura común a todas las especialidades y no tendría que cursarse en los primeros años. Es *urgente* por lo demás, que en el plan de estudio de la sección de filosofía se incluyan cursos de física, de biología, de etnología, de economía y no como asignaturas optativas, sino como preceptivas”<sup>28</sup>.

Cuando Sacristán afirma que “mientras hay conocimientos generales y elementales de física que transmitir, no hay en cambio saber filosófico sustantivo”<sup>29</sup>. Bueno interpreta que, para Sacristán, “los temas de la filosofía han sido rescatados por la ciencia”<sup>30</sup>, es decir, que la ciencia ha superado a la filosofía y se ha encargado de los temas que antes le competían a ella. Como hemos expuesto anteriormente, la argumentación de Sacristán dista mucho de sostener tal afirmación. Para Sacristán, de la misma forma que para Bueno, la filosofía es una actividad que se ejerce sobre la ciencia y sobre cualquier campo temático. Por otra parte, en su texto Sacristán, no deja de evidenciar la incapacidad de conquistar una racionalidad profunda al margen de una racionalidad científica –a la vez que advierte del peligro latente en la pretensión de alcanzar la racionalidad científica, sin dar razones de ella, es decir, sin exponerla a la

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 67-73.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 314 -315.

<sup>29</sup> M. Sacristán: Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II, Barcelona, Icaria, 1984, p. 366.

<sup>30</sup> G. Bueno: *El papel de la filosofía en el conjunto del Saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, p. 88.

revisión filosófica—. Sin embargo, creo que Bueno afirma con justa razón que, el hecho de que la filosofía presuponga el conocimiento científico, “no significa que no pueda instituir un análisis gnoseológico sustantivo”<sup>31</sup>. Por lo demás, cuando Bueno defiende la autonomía del campo filosófico, lo hace describiéndolo como un lugar de interacción y de referencia entre diferentes culturas filosóficas sobre las que se ha generado una tradición común. La autorreferencia y la autocrítica tienen, para Bueno, un valor significativo en el presente y dan cuenta de la trascendencia histórica de la filosofía.

La filosofía es para Bueno “una forma de totalización crítica universal”, en otras palabras: aquello que conecta *en un proceso circular*, las formas construidas históricamente, las formas de lo real; con las preguntas filosóficas infinitas, aquellas que no tiene respuesta definitiva –lo que Bueno llama el *Material trascendental*<sup>32</sup>—. Para conectar las artes liberales de nuestro tiempo (en el vocabulario de Ortega), o las verdades categoriales del científico (en el de Bueno), es necesaria una reflexión filosófica sistemática y rigurosa que busque ser una síntesis universal de conocimientos concretos. Veremos que esta concepción de la filosofía no se aleja demasiado de la propuesta de síntesis que ofrece Sacristán.

### 3. Dialéctica

La idea de síntesis había sido expuesta por primera vez en su prólogo al *Anti-Dühring* de Engels (1964), mas será una reflexión que le acompañará a lo largo de toda su vida. El mencionado prólogo, ofrece una concepción particular de la dialéctica marxista. Para Sacristán, hay en el trabajo de Marx una cierta concepción –no totalmente consciente para el propio Marx–, una filosofía implícita en su práctica que buscaría integrar los datos positivos en los que se basaba, en una idea más global. Esta aspiración que Sacristán ve en Marx, se condensará en su actividad intelectual en la idea de “totalidad concreta”. Pero, ¿qué significa una totalidad concreta para Sacristán? Primeramente que una concepción del mundo –en este caso el socialismo moderno–, ha de fundamentarse en el conocimiento de las ciencias positivas, asumiendo sus métodos y resultados. Tomándolos como punto de partida, pero sin dejar de tener conciencia de su condición de construcción humana como respuesta ante los problemas que plantea la naturaleza. Lo concreto es también lo histórico-social: la historia de cambios inscritos

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 112 -116.

en un proceso que pueden ayudarnos a comprender su estado actual. Para Sacristán no existe un conocimiento puro desligado de la práctica, pues las verdades “objetivas” de la ciencia son también históricas y se circunscriben al campo de intersubjetividad dentro del cual se desarrollan.

Sacristán entiende la síntesis dialéctica como *un proceso circular* que articula un movimiento recíproco entre la práctica y la teoría: contando con el saber filosófico busca cubrir aquellos espacios que la explicación científica no cubre, pero siempre dentro de las posibilidades que el conocimiento positivo delimita como plausible.

Bueno, al igual que Sacristán, afirma que “la filosofía ya no se puede entender como una actividad emanada de la fuente individual”<sup>33</sup> porque presupone “los mapas del mundo” y los saberes científicos. La filosofía pone en cuestión todos los marcos, todas las ideas<sup>34</sup>, se mueve por el terreno abierto entre las diferentes formas de categorización de las ciencias. La filosofía como quehacer de segundo orden ya implica un trabajo de síntesis, de allí a la propuesta de totalización dialéctica de Sacristán sólo hay un pequeño (gran) paso.

Una filosofía dialéctica, en el sentido sacristaneano, busca explicar la realidad humana contando únicamente con lo que ella misma puede ofrecer. Es un trabajo de creación en el sentido de *narración*, de algo que ha de ser contado, explicado, haciendo alusión a hechos y conocimientos concretos, y es también, una reflexión dentro de las mismas disciplinas sobre sus fundamentos, métodos y alcances. En este sentido, sostiene Sacristán, no puede existir un método dialéctico análogo al método científico, pues la dialéctica no es una ciencia. La dialéctica cuenta con los conocimientos ya validados por los métodos de la ciencia, aunque esto no le impide en un momento determinado cuestionar una cierta teoría científica. Una síntesis dialéctica es más bien, análoga a la creación artística. En ella, el artista cuenta con los materiales que le brinda el conocimiento de las técnicas de su arte, un mayor conocimiento de esas técnicas y la herencia cultural que posea le darán más posibilidades y mayor libertad en la creación. Sin embargo, no se puede establecer un control metodológico estricto de la creación artística. Del mismo modo una síntesis dialéctica o una obra de arte, seguirán vigentes en la medida que puedan manifestar, exhortar, objetivar o ayudar a comprender el presente siempre cambiante. Así, una concreción dialéctica debe contar con los saberes

---

<sup>33</sup> G. Bueno: *¿Qué es filosofía?*, Oviedo, Pentalfa, 1995, p. 83.

<sup>34</sup> G. Bueno: *El papel de la filosofía en el conjunto del Saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, p. 104.

que las disciplinas de su tiempo ponen a su alcance. Una concreción dialéctica o una totalidad concreta es una síntesis *interdisciplinar* de conocimientos, que intenta dibujar una visión de conjunto de la realidad. Síntesis no sólo de saberes científicos, sino también de conocimientos derivados de la práctica de actividades técnicas, artísticas y del comportamiento humano. Por lo cual el carácter de su saber es provisional y funciona como un filtro donde el conocimiento se revisa en su propio proceso.

Una síntesis dialéctica no es diferente del conocimiento científico, en el sentido de ser un intento de explicar la arbitrariedad de lo concreto. Sin embargo, explica Sacristán, una filosofía dialéctica que cuenta con la ciencia como conocimiento sustantivo, se encuentra a la vez por delante y por detrás de ella. Por detrás porque, recoge sus resultados y los integra en una explicación global. Por delante, porque una aspiración dialéctica inscrita en la práctica cotidiana, como una forma que intenta mirar la realidad en su complejidad, inspira y estimula la actividad científica<sup>35</sup>.

Sacristán explica que las formaciones complejas han de estudiarse a través de su propia actividad en tres niveles intrincados en la práctica. La *intra-acción*, referida a su formulación interna; la *re-acción*, lo previo sobre lo que el análisis científico descubre; y la *inter-acción*, con formaciones “de su mismo nivel genético-analítico”<sup>36</sup>. Pues la práctica es entendida aquí, no únicamente como aplicación o validación del conocimiento, sino como una fase del conocimiento en sí mismo<sup>37</sup>.

Para comprender los fenómenos particulares e irrepetibles del mundo concreto es necesaria la integración del conocimiento científico, siempre abstracto, pero no por ello falso. Una síntesis dialéctica es un lugar de cruce entre saberes, es el espacio donde los límites entre las disciplinas se reconocen y se modifican. Es también, un espacio de reorganización *interdisciplinar* donde se intenta rescatar la cualidad de lo particular, nombrándolo y por tanto dándole un sentido y haciéndole existir.

Habría que decir para finalizar, que más allá de las diferencias ideológicas entre Ortega y Sacristán, o la polémica entre Sacristán y Bueno por la eliminación de la filosofía, existe una línea común propia de la filosofía española, una herencia cultural y una concepción particular de la filosofía que se inserta en el debate aún abierto entre esta última y las disciplinas particulares. En el contexto actual donde el avance tecnocientífico ha pasado desde los márgenes al mismo centro de la sociedad, la filosofía

---

<sup>35</sup> M. Sacristán: *Sobre dialéctica*, Barcelona, El Viejo Topo, 2009, p. 79.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>37</sup> M. Sacristán: *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 169.

como aquí se ha definido, habría de cumplir una función fundamental. La filosofía podría, preguntándose por la lógica implícita en la conducta, insertar la racionalidad y la reflexividad en el seno mismo de la actividad científica y de la práctica.

## Referencias bibliográficas

Bueno, G.: *El papel de la filosofía en el conjunto del Saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970.

– *¿Qué es filosofía?*, Oviedo, Pentalfa, 1995.

Capella, J. R.: *La práctica de Manuel Sacristán, una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005.

– “Entrevista con Juan Ramón Capella”, en: S. L. Arnal y P. de la Fuente (eds.): *Salvador Lopéz Arnal y Pere de la Fuente: Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996.

Moreno, J. L.: *Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez*, Madrid, Siglo XXI, 2008.

– “Consagración institucional, Consagración intelectual, Autonomía creativa. Hacia una sociología del trabajo intelectual”, *Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. XV, Número 2, 2006.

– “¿Cómo continuar con la filosofía? Manuel Sacristán y la vía orteguiana de crítica a la escolástica” en: F. J. Martín, J. Muñoz, *Razón y emancipación (Debate sobre Manuel Sacristán)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

Ortega y Gasset, J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Tomo I, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1967.

– *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente, 1956.

Sacristán, M.: *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984.

– *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983.

– *Sobre dialéctica*, Barcelona, El Viejo Topo, 2009.

Vázquez, F.: *Filosofía Española, Herederos y Pretendientes*, Madrid, Abada, 2009.