

# En el corazón del laberinto (de la izquierda): Jacobo Muñoz y los usos del realismo<sup>1</sup>

GERMÁN CANO

*Universidad de Alcalá de Henares*

Im Kampf zwischen Dir und der Welt,  
sekundiere der Welt

FRANZ KAFKA, *Muñecos desorientados*

La portada de *Lecturas de filosofía contemporánea* de Jacobo Muñoz de la edición de 1978 apunta a una declaración de intenciones. ¿Quería su autor advertir con ella de la emergencia de una nueva fisonomía de la subjetividad? En ella encontramos uno de esos maniquís o «autómatas» que Georg Grosz, «airado por los engaños» y por ello «cada vez más politizado hacia la Izquierda», dibujaba durante la crisis de Weimar en los años veinte. En 1978, a tenor de la situación española, este guiño a estos muñecos groszianos desorientados en el laberinto en el que se había convertido la historia, no era gratuito. Se cuenta que Leo Löwentahl, al hacer balance del grupo de la Escuela de Frankfurt, comentaba que «no fuimos nosotros quienes abandonamos la praxis, fue la praxis quien nos abandonó». ¿Buscaba el filósofo marxista de la

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto FFI2010-15065 «Las bases filosófico-normativas de la crítica en un marco global y plural».

praxis que era Jacobo Muñoz dar respuesta al «secuestro» del sujeto emancipatorio? ¿Cómo era posible salir de este «laberinto» de la desorientación histórica cuando la fisonomía cosificada del nuevo mundo social aparecía bajo los crudos ojos realistas, pero no naturalistas, de Grosz?

Como se ha señalado<sup>2</sup>, cualquier tentativa de balance de la obra y figura de Jacobo Muñoz exige confrontarlas con la influencia directa del magisterio de Manuel Sacristán, así como contextualizarlas, por un lado, en el marco de la tradición práctico-emancipatoria de la izquierda hegeliana y, por otro, en el horizonte filosófico generado a partir de la filosofía alemana, particularmente de la reelaboración que, desde perspectivas diferentes, Ortega y Lukács realizaron de la obra de Simmel y Weber. Un paisaje filosófico cuya complejidad se acentúa con las líneas que trazara el joven Nietzsche, sismólogo de la decadencia de la «cultura superior» bajo la imagen del «centauro», figura que asumirá diversos rostros, no siempre emancipadores, durante el pasado siglo. Hablamos, en efecto, de la oposición entre «vida esencial» y cultura decadente, subjetividad cosificada y «alma»<sup>3</sup>. Un nudo temático que Jacobo Muñoz, siguiendo a Sacristán, recogerá desde el trasfondo de la tradición marxista occidental y desarrollará, en virtud de su versatilidad, hacia un diagnóstico más amplio de la crisis civilizatoria global. Dentro de este «monstruoso» campo de hibridaciones, el único humus honrado en tiempos de acerba crisis, forjará un tipo de lucidez crítica y una reflexión filosófica de pulso más adjetivo que sustantivo, distantes del mundo académico, pero equilibradamente inmersas en él.

«Mi generación fue literalmente “culturalista”. Nuestra ruptura con el franquismo pasó también —y acaso sobre todo— por ahí»<sup>4</sup>. Esta declaración de Muñoz de 1979 a Javier Gar-

<sup>2</sup> Cfr. las líneas generales marcadas por el imprescindible trabajo de Vázquez García, F., *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, Madrid, Abada, 2009, págs. 356-368.

<sup>3</sup> Muñoz, J., «Presentación» a Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 23.

<sup>4</sup> «Jacobo Muñoz: el caos, última máscara del poder», en García Sánchez, J., *Conversaciones con la joven filosofía española*, Barcelona, Ediciones de bolsillo, 1980, pág. 213.

cía Sánchez, donde subraya la importancia de sus «maestros» —Sacristán, Bueno, Valverde, Lledó— en épocas de penuria bibliográfica y dura represión, esboza la senda de un recorrido formativo. En las páginas que siguen trataremos de perfilar la génesis de este modelo intelectual de raigambre «culturalista» tomando como punto de partida a Lukács, así como algunas reflexiones y trabajos de Jacobo Muñoz sobre este autor, con vistas a subrayar el poder de seducción que, bajo este proceso de aprendizaje, tenía que ejercer filosóficamente el marxismo como vía polémica con el filisteísmo cultural. A la luz de la delimitación de esta matriz «realista», que para Lukács pasará por la superación de las insuficientes conjugaciones epocales de «una ética de izquierda con una epistemología de derecha», buscaremos orientarnos, con la ayuda del artículo de 1977, «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en el laberinto filosófico-político de la Transición, sobre todo en relación con el debate, promovido, particularmente, por el círculo de la revista *Materiales* en torno al Eurocomunismo. Por último, partiendo de la relación entre Sacristán y Muñoz ante el telón de fondo del repliegue del sujeto histórico, indagaremos sobre el tipo de «intelectual realista» que ambos, creo, bajo acentos diferentes, encarnan, teniendo asimismo presente las necesidades políticas de nuestra actualidad.

#### SENTIDO O FILISTEÍSMO

Cabría decir que, bajo el significativo título «Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la “tragedia de la cultura moderna”)»<sup>5</sup>, Muñoz viaja en cierto modo en su libro de 2002, *Figuras del desasosiego moderno*, a la «prehistoria» de la «cuestión Lukács» que tanto protagonismo había tenido tres décadas antes en *Lecturas de filosofía contemporánea*. ¿Voluntad de seguir el itinerario de un autor, pese a todo, «per-

---

<sup>5</sup> Muñoz, J., «Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la “tragedia de la cultura moderna”)», en *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, Mínimo tránsito, 2002, pág. 54.

dido»? Asumiendo una perspectiva interna muy similar a la de Michael Löwy<sup>6</sup> y subrayando la interesante ambigüedad del joven Lukács, el texto busca reconstruir su proceso formativo a la luz de sus etapas, tensiones y «dilemas morales», un recorrido que, presumimos, también podría ser relevante para comprender el propio itinerario biográfico de Muñoz y que este cifra bajo una lógica profunda: la que conduce a la conciencia revolucionaria desde la cultura. Al menos, desde un horizonte normativo de objetivación otrora paradigmáticamente cargado de sentido. «¡Felices los tiempos —escribía el joven Lukács, despidiéndose ya de esta «inmanencia vital del sentido»— en que el cielo estrellado es el mapa de todos los caminos posibles, tiempos en que los senderos se iluminan bajo la luz de las estrellas! Todo en aquellos tiempos es nuevo y, a la vez, familiar; los hombres salen en busca de aventuras pero nunca se hallan en soledad»<sup>7</sup>.

*Teoría de la novela*, obra de 1920 que Sacristán tradujo para el proyecto de edición de las *Obras completas* de Grijalbo, donde también colaboró Muñoz, y de la que procede la cita anterior, marca no solo el usual paso de toda una generación de intelectuales de Kant a Hegel: partiendo de la escisión entre objetividad y subjetividad, Lukács «abre —señala Muñoz— un escenario transcendental en el que, consumada la ruptura entre la acción y la interioridad, el individuo busca un obligado refugio en los *ideales* y en la esfera subjetiva»<sup>8</sup>. Esta es también, para Lukács, la atmósfera propicia en la que se desarrolla el género de la novela, expresión literaria de la «pecaminosidad consumada», y donde emergen sus protagonistas: sujetos desamparados, extrañados del mundo, huérfanos de ingenuidad y acicateados por la falta de sentido. «La vida propia de la interioridad no es posible y necesaria más que si lo que distingue a unos hombres de otros se ha convertido en abismo insalvable, si los dioses han

<sup>6</sup> Löwy, M., *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (la evolución política de Lukács 1909-1929)*, México, Siglo XXI, 1978.

<sup>7</sup> Lukács, G., *Teoría de la novela*, Godot, Buenos Aires, 2010, pág. 21.

<sup>8</sup> Muñoz, J., «Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la “tragedia de la cultura moderna”）」, ob. cit., pág. 57.

enmudecido y ni los sacrificios del éxtasis consiguen resolver sus enigmas»<sup>9</sup>.

Resaltemos que, bajo «este ahondamiento en los *rasgos materiales* definatorios del mundo inarmónico o «alienado»», el falso héroe burgués que ha transformado el mundo en esa fría e inesencial «jaula de hierro» aparecerá, para Lukács, bajo el rostro de un gesto filisteo tanto más vitalmente «inesencial» como rayano, incluso, en la animalidad biológica. Desde el elevado listón de la orientación por el sentido, entendido —escribe Muñoz— «como manifestación de un modo de existencia auténtico opuesto a la *árida racionalidad* de la vida corriente o a las usuales aspiraciones a la seguridad, consideradas como modos de la *impropiedad vital*»<sup>10</sup>, no es casual que el joven Lukács se preocupe, siguiendo «el otro lado de la línea de sombra» dostoiévskiana, por un concepto de verdad relegado «al ámbito de lo negativo» frente a la homologación y normalización.

Serán estos mismos parámetros los que, más tarde, le hagan interesarse por la naturalización «filisteo» como posible criterio de «orientación» social. Así procede, por ejemplo, en su texto de 1954, «En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844)», donde Lukács busca distinguir la posición de este de la de Ruge. Lukács resalta que, si bien ambos perciben la mezquindad «filisteo» de la burguesía alemana, allí donde el pesimismo de Ruge se desespera y generaliza la situación mezquina del filisteo a la totalidad del pueblo alemán, manteniéndose firme dentro de la orientación burguesa-liberal, Marx, captando, en cambio, la incapacidad de la burguesía alemana para la revolución, empieza a «orientarse» respecto de partidarios radicales aptos «para conducir la revolución al triunfo en la lucha, no solamente contra el absolutismo, sino también contra la debilidad, la pusilanimidad, la facultad de componendas del mundo filisteo alemán»<sup>11</sup>. De ahí también,

<sup>9</sup> Lukács, G., *Teoría de la novela*, ob. cit., pág. 333.

<sup>10</sup> Muñoz, J., «Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la “tragedia de la cultura moderna”», ob. cit., pág. 46.

<sup>11</sup> Lukács, G., «En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844)», en *Ideas y Valores*, núm. 38-39 y 40-41, 1971-1972, pág. 27.

como recuerda Muñoz tiempo atrás, el desprecio marxiano a la «supuesta asepsia de los profesores «puros», letratenientes satisfechos en su superioridad no cuestionada»<sup>12</sup>. Si este paso será relevante para Lukács es porque llama la atención sobre un escenario marxiano en cierto sentido críticamente «antinaturalista». Es más, la posible alianza «de la humanidad doliente que piensa y la humanidad pensante que es oprimida tiene que volverse intolerable para el mundo animal del filisteísmo, que goza irreflexivamente»<sup>13</sup>.

Anticipando algunas conclusiones, interesa subrayar cómo el temprano interés por el género literario de la novela, que servía a Lukács como cartografía para desbordar las limitaciones kantianas, le servirá también para orientarse hacia la crítica social del joven Marx, quien observa el horizonte filisteo como «el mundo animal político» a combatir. La brújula que orienta a Lukács es la «*liberación de la cultura respecto de todo dominio de la necesidad económica*»<sup>14</sup>. Por un lado, esta vía allanará paulatinamente el camino a una comprensión materialista del desarrollo histórico en los términos de una realidad entendida como proceso (recuérdese la dialéctica hegeliana del papel progresista del siervo frente a la «ociosidad» y «consumismo» del señor); y, por otro, servirá para señalar en qué sentido la racionalización formal analizada por Weber, que será utilizada para desarrollar su diagnóstico de la cosificación burguesa, imposibilita un marco, según Lukács, genuino de reflexión filo-

---

Aunque sería fascinante reconstruir la historia del concepto para analizar algunos de los puntos en común de la «filosofía artista» (Boltanski) que, en contraposición a la tradición liberal-burguesa, desarrollan Marx y Nietzsche, cabría apuntar que el sentido moderno del término «filisteo», asociado al de «pequeñoburgués», se remonta a la Alemania del siglo xvii y tiene orígenes luteranos. Posteriormente, serán Goethe y Heine quienes lo utilicen para denunciar la mentalidad instrumental, prosaica y farisea del hombre burgués.

<sup>12</sup> Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1984, ob. cit., pág. 117.

<sup>13</sup> Lukács, G., «En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844)», ob. cit., pág. 28.

<sup>14</sup> Muñoz, J., «Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la “tragedia de la cultura moderna”», ob. cit., pág. 63.

sófica, el orientado intencionalmente a un conocimiento de la totalidad social. Solo al precio de no subordinar este concepto decididamente enfático de filosofía a la realidad empírica y las ciencias puede penetrar la reflexión en el mundo cosificado. Toda vez que, como escribirá más tarde en *Historia y conciencia de clase* (HCC), bajo la mera «iluminación crítica», este mundo, «elevado al cuadrado», solo puede aparecer como único mundo posible y comprensible:

Para la esencia de esta situación es indiferente que eso se acepte de un modo satisfecho, resignado o desesperado, y hasta que se busque algún camino hacia la «vida» pasando por la vivencia mística irracional. El pensamiento moderno burgués, al buscar las «condiciones de la posibilidad» de la validez de las formas en que se manifiesta su ser básico, se obstruye a sí mismo el camino que lleva a los planteamientos claros, a las cuestiones de la génesis y la caducidad, de la esencia real y el sustrato de esas formas<sup>15</sup>.

Como veremos, por mucho que Lukács no dude en sacrificar esta «iluminación crítica» y su relación con el conocimiento científico a una hipertrofiada cosmovisión filosófica, esto no necesariamente debe llevarnos a subestimar su intención metódica de construir cartografías orientativas para salir del laberinto de la modernidad cosificada.

Resaltemos también que, pese a su relación positiva con la normatividad clásica, Lukács en HCC no postulará tanto una perspectiva teórica de regreso como una profundización de la perspectiva teórico-práctica ya esbozada por la izquierda hegeliana:

Desde el punto de vista de la evolución histórica, la filosofía clásica se encuentra en la paradójica situación de que, por su punto de partida, tiende a superar *intelectualmente* a la sociedad burguesa y a despertar especulativamente a la vida al hombre aniquilado en y por esa sociedad, mientras

---

<sup>15</sup> Lukács, G., *Historia y conciencia de clase I*, Madrid, Sarpe, 1984, pág. 39.

que *en sus resultados* no llega a otra cosa que a una cabal reproducción intelectual, a una deducción a priori, de esa sociedad burguesa<sup>16</sup>.

### ÉTICA DE IZQUIERDA, EPISTEMOLOGÍA DE DERECHA

Para entender correctamente las razones por las que el debate sobre el realismo alcanzó para Lukács un relieve tan marcado en la década político-cultural de los años treinta, debemos volver a sus preocupaciones en 1914. En el prólogo en 1962 a la segunda edición de su *Teoría de la novela*, el pensador húngaro valora retrospectivamente, desde la conciencia de quien enjuicia su izquierdismo juvenil, su a la sazón conciencia del agotamiento del mundo burgués y reclama una posición más objetiva sobre el curso del mundo. Este realismo era el que precisamente brillaba por su ausencia mientras redactaba *Teoría de la novela*:

La razón que me llevó a escribir fue el estallido de la Primera Guerra Mundial y el efecto que produjo en la izquierda europea la aceptación de la misma por los partidos socialdemócratas. Mi postura era de impetuoso, completo rechazo hacia la guerra, sobre todo al entusiasmo que despertaba; pero, especialmente al comienzo, era un rechazo escasamente estructurado. Recuerdo una conversación con Frau Marianne Weber a finales de otoño de 1914. Ella quería desafiar mi actitud relatándome actos de heroísmo individuales y concretos. Yo le respondía: «¡cuanto más, peor!». Cuando intentaba traducir esta actitud emocional en términos conscientes arribaba a la siguiente conclusión preliminar: los poderes centrales probablemente derrotarían Rusia, lo que podía acarrear la caída del zarismo; no me oponía a este hecho. Existía, asimismo, la posibilidad de que Occidente derrotara a Alemania; si ello conllevaba la ruina de los Hohenzollern y los Habsburgo, otra vez estaba a favor.

---

<sup>16</sup> Lukács, G., *Historia y conciencia de clase II*, Barcelona, Orbis, pág. 87.



Pero luego surgió la gran pregunta: ¿Quién nos salvaría de la civilización occidental? (La idea de que la Alemania de ese tiempo resultara victoriosa me resultaba una pesadilla)<sup>17</sup>.

Debe recordarse que, hasta que el curso objetivo del mundo con la Revolución Rusa condujo a Lukács a orientarse definitivamente hacia una posición realista, su modelo formativo para salir de esta situación era Dostoievski. Marianne Weber describe al joven anticapitalista en esa época como «alguien agitado por esperanzas escatológicas en la llegada de un nuevo Mesías»<sup>18</sup>, un intelectual romántico espoleado por la aguda tensión entre un mundo empírico corruptor y el plan de una «vida auténtica». Por entonces esta apología maximalista de una existencia trágica regida por el ideal de lo absoluto no admitía claroscuros ni matices, solo la epifanía del «milagro». En este marco de fuerte aristocratismo ascético, podemos destacar, por dar un solo ejemplo, su reflexión sobre la precondition de la gracia, lo que Lukács denomina la «pobreza del espíritu», esto es, «liberarse de la propia determinación psicológica para abandonarse a la más profundamente propia necesidad metafísica y metapsíquica»<sup>19</sup>. En estas experiencias, lo interesante es advertir cómo el reconocimiento de la limitación de esta cosmovisión trágica desde dentro llevará paulatinamente a Lukács a comprenderla no como solución, sino como una expresión intelectual inmanente a la crisis del mundo burgués; la mera reacción, marcada por la inercia, a una realidad rígidamente cosificada como «jaula de hierro».

Desarrollar el contorno correcto de la metodología capaz de fundamentar la reacción ética izquierdista en una comprensión ajustada de la realidad histórica en su lógica interna significaba, sin embargo, como reconocerá Lukács, algo difícil de plantear en la coyuntura política desesperada de 1914. El paso del subjetivismo, primero, a Hegel y, luego, al marxismo requería aún de ciertas mediaciones. Y por entonces, impedía

---

<sup>17</sup> Lukács, *Teoría de la novela*, ob. cit., pág. 7

<sup>18</sup> Löwy, M., *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (la evolución política de Lukács 1909-1929)*, ob. cit., pág. 100.

<sup>19</sup> Löwy, ob. cit., pág. 110.

esta conciencia correcta su enfermedad juvenil izquierdista, que no lograba acceder a una perspectiva realista de la situación. Ciertas inercias aristocráticas que en ese momento se introducían en su diagnóstico —una tendencia que se volverá a acentuar en la atmósfera social de los treinta— y su utopismo, bloqueaban aún este desarrollo. Influidos por el vitalismo de Sorel, el presente que se desplegaba ante Lukács en esa época no se remitía aún a Hegel, sino más bien al idealista Fichte y al existencialismo de Kierkegaard. Esta temprana visión de la era de la «pecaminosidad consumada» pasará a ser vista más tarde como un déficit importante de realismo. Este radicalismo voluntarista, carente de sentido de la organización y centrado en los actos de los personajes redentores dostoiévskianos, ¿no era el claro síntoma de una intelectualidad aislada del mundo, impermeable a cualquier análisis objetivo de las condiciones sociales y materiales de la emancipación?

Significativamente, todo este irrealismo premarxista es comparado por Lukács con un escenario de repliegue proclive al sectarismo y al aislamiento del mundo. La *Teoría de la novela* será vista retrospectivamente como el resultado de

una serie de conversaciones entre un grupo de jóvenes que se alejan de la psicosis de guerra de su entorno; algo así como los relatos que un grupo de hombres y mujeres aislados por la plaga se narran en el *Decamerón*; los personajes intentan comprenderse a sí mismos y el uno al otro a través de la palabra y así se desemboca, progresivamente, en los temas tratados en el libro, a la perspectiva de un mundo dostoiévskiano. [...] No fue sino en 1917 que encontré una respuesta a los problemas que, hasta entonces, me habían parecido irresolubles<sup>20</sup>.

Solo desde una autocrítica radical de este «círculo mágico»<sup>21</sup> y de sus sectarismo cabía entender qué movimiento en contacto cognoscitivo con el mundo podía oponerse de forma política-

<sup>20</sup> Lukács, G., *Teoría de la novela*, ob. cit., pág. 8

<sup>21</sup> Muñoz, J., «Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la “tragedia de la cultura moderna”)», ob. cit., pág. 54.

mente fructífera a esta «segunda naturaleza». El viaje de Lukács hacia el realismo es también un viaje hacia el reconocimiento de los derechos de un mundo que ya no se enmascara aristocráticamente bajo el desprecio o el desconocimiento. «Rota así la precaria identificación anterior entre la práctica de clase y la acción individual en el marco global de una problemática asumida como ética», el sujeto afirmado ahora por [la] filosofía de la historia —la clase revolucionaria— y las condiciones objetivas de su acción pasaban ahora a primer término»<sup>22</sup>.

Aunque este no es el lugar, merecería la pena estudiar en detalle este proceso de lucidez desde el cual Lukács se enfrenta a sus propias tentaciones autoafirmativas, como, por ejemplo, la oposición, peligrosamente rayana en el quijotismo moral, entre aristocratismo espiritual y filisteísmo animal. Sin embargo, no puede dejar de insistirse en que este gesto de autocontención realista plantea un punto de inflexión dentro de la historia del intelectual en las sociedades cosificadas. Bajo la tentación romántica él tenía que percibir también la creciente disociación entre una masa cada vez más tibia y animalizada y una intelectualidad cada vez más ardiente y sofisticada. Por ello su necesidad de compromiso con el mundo estará ligada a una mayor sensibilidad por las fuerzas sociales capaces de transformarlo. El maximalismo del primer Lukács, sin embargo, era tanto más voluntarista cuanto más percibía la inmutabilidad y estabilidad del sistema capitalista, cuanto menos valoraba las fuerzas sociales de oposición. No por casualidad Victor Serge describía a Lukács en sus *Memorias de un revolucionario* como una figura «desesperada y rabiosa», porque «el mundo de esas épocas tenía una estructura acabada, tan durable en apariencia que no se le veía la posibilidad de un cambio real»<sup>23</sup>.

Sea como fuere, el criterio de orientación bajo el que Lukács se alejará del centro de gravitación burgués y buscará un antídoto real frente a las aventuras voluntaristas en las que se enquistaba la protesta de la época, será otro. El plan será aho-

---

<sup>22</sup> Muñoz, J., «Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la “tragedia de la cultura moderna”)», ob. cit., págs. 54-55.

<sup>23</sup> Löwy, ob. cit., pág. 115.

ra entender ese exaltado gran «No» procedente de la «ética de izquierda» como síntoma, y esto solo será posible a la luz de una epistemología *realmente* a la altura del derrumbamiento del mundo burgués. Asumiendo que la tentativa de negación total era parasitaria del mundo contra el que ingenuamente se dirigía, Lukács comprende ahora que el subjetivismo anticapitalista no es sino la inercia reactiva de un modelo cultural, el del individualismo burgués, que se obstina en su repliegue defensivo ante el despliegue de la realidad histórica. Y en esta apuesta de inercia o potencialidad, la opción metodológica orientada al realismo será aquella que cuestione toda tentativa de ontologización de las contradicciones sociales como interesada detención o, como señala F. Jameson, «estrategia de contención»<sup>24</sup> del problema histórico del movimiento.

El punto decisivo del prólogo retrospectivo de Lukács en los sesenta radica, así pues, en su conciencia de que toda «oposición auténtica, fecunda y progresista que se está realmente gestando en Occidente y lo haga también en la República Federal nada tiene en común con la relación ética «de izquierda» y epistemología «de derecha». De manera que quien lea hoy *Teoría de la novela* para indagar en la prehistoria de las ideologías importantes de los años 20 y 30, sacará provecho de su empresa si realiza una lectura crítica de las líneas aquí sugeridas»<sup>25</sup>. Dicho de otra forma: Lukács no solo se siente legitimado a cuestionar el subjetivismo utópico por haberlo sufrido en sus propias car-

---

<sup>24</sup> «Entendida así, la concepción crítica de la «totalidad» en Lukács puede transformarse inmediatamente en un instrumento de análisis narrativo, por la vía de poner atención en aquellos marcos narrativos o estrategias de contención que intentan dotar a sus objetos de representación de una unidad formal. En efecto, los ensayos demasiado familiares sobre el realismo del período medio de Lukács —leídos a menudo como simples ejercicios de «teoría del reflejo»— recobran su interés si se los reescribe de esta manera, como estudios de aquellos casos narrativos privilegiados (los llamados «grandes realistas») en que los marcos y estrategias de contención muy elaborados de un modernismo tardío no parecían todavía necesarios por una razón o por otra» (Jameson, F., *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor, 1989, págs. 43 y sigs.).

<sup>25</sup> Lukács, G., *Teoría de la novela*, ob. cit., pág. 20.

nes, sino que analiza su propio izquierdismo juvenil como una tendencia reactiva recurrente dentro de la crisis burguesa.

Este acoplamiento de la ética de izquierda con su epistemología paralela o, en otras palabras, el imperativo de realismo será, en Lukács, el patrón adecuado que le servirá para calibrar las limitaciones ideológicas de la filosofía clásica, las clausuras políticas de las reacciones voluntaristas<sup>26</sup>, vitalistas o las «contenciones» explícitamente irracionalistas; la brújula que guiaba el modelo de aprendizaje político de un intelectual que, curtido en su sensibilidad por un modelo formativo estéticamente exquisito, reconocía con lucidez en su propia indignación subjetiva frente al mundo burgués y su filisteísmo una limitación epistemológica y una impotencia efectiva de influencia social que le obligaban poco a poco a abrazar la metodología del marxismo.

Es, no obstante, su propio sentimiento de extrañeza ante el mundo el que va a conducir a Lukács a abrazar una óptica cada vez más realista sobre los procesos reales del mundo moderno y así explicar de otra forma su propia indignación subjetiva, su repliegue en un estéril y autista romanticismo. Como destaca Muñoz, «el problema dejaba de ser tematizado en el plano del rigorismo ético, para pasar a reclamar una dilucidación críticamente atenta, como el enfoque entero de la cuestión, a la situación histórico-social concreta. Lo que a su vez hacía de la «posibilidad objetiva» el nexo finalmente encontrado entre una filosofía de la historia (y una teoría social) referida a la praxis y la práctica individual en cuanto tal»<sup>27</sup>.

#### ¿LUKÁCS, «VIA REGIA» PARA SALIR DEL LABERINTO EUROPEO?

Como ha estudiado Michael Löwy, «para Lukács y su generación, la Gran Guerra de 1914 fue probablemente la demostración más evidente del abismo existente entre las tradiciones humanistas de la cultura clásica y la realidad concreta

<sup>26</sup> Löwy, ob. cit., págs. 183 y sigs.

<sup>27</sup> Muñoz, J., «Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la “tragedia de la cultura moderna”», ob. cit, pág. 55.

de la sociedad burguesa y del mundo capitalista»<sup>28</sup>. Aquí, uno de los atractivos de Lukács es el peculiar e incesante proceso de aprendizaje político de «regreso» que recorre para dar respuesta a este traumatismo cultural.

Alejado de los procesos de producción material y sobre todo por la naturaleza misma de su categoría social (definida por su papel ideológico), Lukács por su parte reaccionará asumiendo, frente al filisteísmo burgués que ha originado esta situación de descomposición, los valores del gran intelectual, alguien que se toma en serio el trabajo ascético en la reflexión y para quien las ideologías y el mundo cultural humanista en sentido amplio tienen un peso decisivo. En una situación histórica en la que la burguesía, una vez en el poder, ha degradado e instrumentalizado en su práctica mezquina como capital este patrimonio cultural, Lukács descubrirá en el marxismo y, más concretamente, en la experiencia histórica del proletariado la clase «heredera» capaz de realizar verdaderamente los ideales de libertad, igualdad y fraternidad traicionados. Téngase en cuenta además que, como señala Lukács, y recuerda Muñoz, el rasgo diferencial capitalista respecto a las ordenaciones sociales anteriores consiste en que «en él la propia clase explotadora viene sometida al proceso productivo, se ve obligada a dedicar todos sus esfuerzos a la lucha por el beneficio»<sup>29</sup>. Ante la constatación de que el capitalismo convierte en esclavos tanto a los proletarios como a las mejores fuerzas de las clases dominantes, ¿quiénes podían reivindicar el título de nuevos señores?

Probablemente no se equivoca D. Claussen cuando define el diagnóstico lukácsiano como la *via regia* que, en medio del caos de los nuevos tiempos, brindaba el mapa correcto para la nueva intelectualidad del siglo<sup>30</sup>. Ahora bien, ¿era necesario salvar el elemento emancipador del idealismo alemán al precio de abrazar, como en HCC, un exagerado comunismo

<sup>28</sup> Löwy, ob. cit., pág. 22.

<sup>29</sup> Muñoz, J., «Otras sendas perdidas (El joven Lukács y la “tragedia de la cultura moderna”», ob. cit., pág. 59.

<sup>30</sup> Claussen, D., *Theodor W. Adorno*, Valencia, PUV, 2006, pág. 102.

de partido y una idealización del potencial de la clase obrera? A pesar del manierismo idealista que emanaba de su figura para los intelectuales más jóvenes, la figura de Lukács no por ello dejaba de encarnar un *modelo educador* posible. Entre estos estaban aquellos intelectuales críticos de Weimar que valoraban en HCC la posibilidad de la «eutanasia burguesa» que les permitiera seguir siendo intelectuales *de otro modo*, toda vez que entendían la crisis económica capitalista no como un «error» empírico superable, sino como «síntoma» de una racionalidad limitada y autodestructiva.

Por otro lado, no puede dejarse de añadir que este marxismo lukácsiano, muy depurado de contenidos empíricos, también ayudaba a compensar de alguna forma no tan traumática al intelectual crítico por su proceso objetivo de degradación social dentro de la nueva cultura de masas. Lukács podía ofrecer, en suma, una cierta posición de privilegio a condición de la autonegación de la individualidad burguesa. Con él «la nueva intelectualidad se situaba en el centro de la historia universal y su movimiento»<sup>31</sup>, pero al precio de someterse a la disciplina del Partido. Sería interesante analizar por qué y hasta qué punto algunos más tarde quisieron conservar este estatus sin pagar el precio de lo segundo.

En todo caso, aunque la transición de Lukács, de Dostoievski a Lenin, parece a simple vista abrupta, exacerbadamente autocrítica, perfila de forma sintomática el mantenimiento de una misma tensión, declinada, en efecto, bajo diversas figuras. En el paso de la tensión romántica a la tensión realista, ¿no se observa una rara coherencia, una llamativa continuidad: la del antifilisteo radical? En su imprescindible estudio, Löwy<sup>32</sup> llama la atención sobre el proceso de *Aufhebung* desplegado entre el Lukács premarxista y el comunista, esto es, el proceso de preservación, negación y superación respecto a su primer gesto aquí en juego. Lukács no dejará de marcar el acento de esta «superación» al abrigo de una idea clásica de identidad armónica capaz de reconciliar los elementos dispersos en una «imagen ya

---

<sup>31</sup> Claussen, D., ob. cit., pág. 102.

<sup>32</sup> Löwy, M., ob. cit., págs. 151 y sigs.

unitaria del mundo»<sup>33</sup>. ¿No podríamos hablar aquí del camino formativo que lleva al «realismo por antifilisteísmo»?<sup>34</sup>.

Si «lejos de resultar de un análisis «científico», señala Löwy, el paso al comunismo deriva en él de un acto de fe ético-político»<sup>35</sup>, cabría ver bajo esta apuesta de la estética a la política un mismo esfuerzo de hipertensión o una misma disposición ética al sobreesfuerzo, matriz que sirve precisamente de puente. En este preciso sentido es sugerente que Lukács distinga matizadamente entre su propia «confusión» izquierdista, a la larga productiva, y la tentación del «caos», este sí, del todo improductivo. Si, a pesar de su confusión o quizá por ella, un temperamento embarcado en este proceso formativo termina ejercitando su músculo ético, puede albergar tendencias que, si bien a veces pueden reforzar provisionalmente las contradicciones internas, acaban sin embargo por hacerse ex-

<sup>33</sup> Lukács, G., *Historia y conciencia de clase I*, ob. cit., pág. 31.

<sup>34</sup> En su tesis doctoral sobre Manuel Sacristán, y apoyándose en el proceso biográfico de Sartre («jerga de idealistas en ruptura con el idealismo»), Miguel Manzanera aporta claves para comprender la «irresistible atracción» que en el contexto franquista sentía la joven burguesía sensible y cultivada (el círculo de LAYE) hacia la clase trabajadora. Por un lado, la necesidad de reconocer la «realidad» del «otro» más allá del narcisismo predominante de la cultura filisteo y su vaciedad. «Los jóvenes burgueses pueden sentir en su sentimentalidad que los conflictos no están resueltos. Pero la sentimentalidad no prueba la realidad de una subjetividad desencajada: solo una realidad desencajada puede mostrar la verdad de una subjetividad rota. Entonces las afueras se hacen interiores, identificaciones propias, al mostrar la exterioridad real del conflicto interno» (*Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán* (tesis dirigida por J. M. Ripalda), Madrid, UNED, 1999, pág. 58). Por otro, la conciencia de que las filas de la ideología fascista se nutrían también de filisteos desencantados. Si el ejemplo de Simone Weil fue un ejemplo ético tan importante para LAYE, ¿no era porque ponía de manifiesto las contradicciones del falangismo pseudoobrero, la posibilidad de un desclasamiento real? Evidentemente, como nos han enseñado Marsé o Vázquez Montalbán, poner tierra en los «mares del sur» es todo salvo fácil. Manzanera recuerda, siguiendo a Zubiri, que «ver la *realidad* es lo que ha hecho que los falangistas de izquierda hayan abandonado, en medio de un profundo desengaño, la demagogia de sus ideólogos» (Ibíd., pág. 73) [cursiva mía G. C.]

<sup>35</sup> Löwy, M., ob. cit., pág. 152.



plícitas. De este modo, es el impulso ético el que termina empujando hacia la praxis, la acción, la política y, en suma, la reflexión sobre la mediación económica; era justo esta tensión, según Lukács la que, al calor del acontecimiento ruso, le llevó a profundizar lentamente en el realismo intrínseco a la teoría marxista.

Hasta el momento histórico de la Revolución Rusa, recordará Lukács, su cosmovisión apuntaba limitadamente a la fusión de una ética «de izquierda» con una epistemología «de derecha», una concepción tanto más irreal cuanto más escorada a lo ontológico. Una posición cómplice con lo dado, según él, toda vez que, en un primer momento, se limitaba a «contener» el movimiento histórico emergente y, en su ocaso, terminará dejando expedito el camino a un «conformismo disfrazado de inconformismo». Una actitud, por otro lado, propia de intelectuales. Es significativo que Lukács, en este punto, y citando su propio *El asalto a la razón*, compare más tarde, en el prólogo de *Teoría de la novela*, la anacrónica «fortaleza de espíritu» de su viejo amigo Ernst Bloch, aún aferrado a su mala síntesis de ética de izquierda y epistemología de derecha, con la abdicación señorial de los nuevos pensadores frankfurtianos: «Gran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno, se ha instalado en el «Gran Hotel Abismo», al que describo, en conexión con mi crítica a Schopenhauer, como «un espléndido hotel, equipado con todas las comodidades, situado al borde de un abismo hacia la nada, hacia el absurdo; la diaria contemplación de Abismo, entre excelentes platos y entretenimientos artísticos, solo puede exaltar el disfrute de las comodidades ofrecidas»<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Lukács, *Teoría de la novela*, ob. cit., pág. 20. Por otro lado, sin ánimo de psicologizar, tampoco hay que desdeñar, llegados a este punto, la inflexible obstinación «moral» y espíritu de seriedad bajo cuyo cobijo Lukács, fiel a su compromiso con la metodología «ortodoxa» marxista, luchará toda su vida, incluso con rigurosa autocensura, contra su propio «fantasma» izquierdista. En esa tensión ascética advertimos también un gesto excesivo y de forzado antiizquierdismo que muy pronto se revelará anacrónico para las nuevas generaciones de intelectuales —de Horkheimer a Kracauer— que, aun comprometidos con un proyecto «realista» y formados en el mismo

## REALISMO Y MODERNISMO

Si entendemos además que «realismo» era para Lukács también la fórmula que servía para poner en tela de juicio todas las figuras inerciales naturalistas, formas que se limitaban a reflejar la relación más pasiva del intelectual con las fuerzas sociales de la época, no extraña que sostuviera además que el naturalismo era el modelo del movimiento modernista, una percepción de la realidad centrada simplemente en su inmediatez fáctica, divorciada de las mediaciones susceptibles de conectar las experiencias singulares con la realidad objetiva de la sociedad. Por ello, como destaca Sacristán, el talante realista de Lukács no se identifica con el oportunismo:

Es una visión fundada en dos creencias: una de orden pragmático y otra de naturaleza más doctrinal. En la vida práctica (que es para Lukács fundamentalmente política), el militante comunista cree que la organización, el partido, es el cauce único de realización de las ideas. Por eso admirará codearse con mediocres y con asesinos, sabiendo que lo son. En la vida intelectual, Lukács cree que la misión del partido comunista consiste en construir una sociedad emancipada, pero preservando realísticamente el legado fecundo y venerable del pasado, desde Heráclito y Safo hasta Hegel y Balzac. Oponiéndose al entusiasmo iconoclasta del izquierdismo ingenuo y a la manipulación de la *herencia* por el estalinismo, Lukács quiere «construir un puente», según dijo él mismo, entre el pasado y el futuro<sup>37</sup>.

Ya años antes, en 1971, Sacristán se mostraba sorprendido por la capacidad de alegría que este «arquero» aristotélico manifestara incluso en su última vejez, por «esa vida siempre prevista a pesar de todas las vicisitudes, a veces tan dramáticas,

---

antifilisteísmo burgués que Lukács, no podían ya aceptar su hipertrofiado idealismo.

<sup>37</sup> Sacristán, M., «¿Para qué sirvió el realismo de Lukács?», en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987, pág. 177.

de su existencia», y «sin amargura nunca, ni en su última vejez ni, cosa tal vez más notable, en su juventud». Señalaba, en un notable guiño introspectivo, cómo una de las reacciones más características del joven Lukács fue aquella con la que replicó a lo que consideró su incapacidad como político dirigente a finales de los años 20 (el fracaso de las «tesis de Blum» es decir, de Lukács —«Blum» era su nombre conspirativo— destinadas a modificar la política del Partido Comunista de Hungría). «Lukács ha contado —recuerda Sacristán— que, puesto que él llevaba razón y no consiguió convencer a su partido, tuvo que inferir que era un político incapaz. En menos de diez líneas expone así su elección, desde entonces, de una vida de teórico político, pero no de dirigente político directo, a partir de los comienzos de su madurez»<sup>38</sup>.

¿No estaba Sacristán expresando en esta irónica inferencia su propia situación en el partido, ya dimitido en 1970 de sus cargos en los comités centrales del PCE y del PSUC? ¿No estaba extrayendo de Lukács la lección de que más valía acoger la alegría teórica de su realismo que abrazar, por ser un dirigente político «incapaz», la melancolía? Sea como fuere, la tensión inherente a su «marxismo del método y la subjetividad» se revelaba más fructífera en esa coyuntura histórica para seguir *construyendo* el futuro que «el marxismo del teorema» o el oportunismo. De ahí también deducirá Muñoz, en 1973, tras «la hoy tan lejana «revolución del 68»», la «necesidad real» de reconsiderar, en tiempos también de crisis, a Lukács, mas teniendo presente que «el utopismo izquierdista condenado a la impotencia» no fue «la naturaleza profunda de la recuperación de *Historia y conciencia de clase* a finales de la década de los sesenta». Y puesto que los «utópicos y crispados» españoles preferían leer a Althusser, Lukács tenía que seguir siendo «un desconocido»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Sacristán, M., «Nota necrológica sobre Lukács», en *Sobre Marx y marxismo I*, Barcelona, Icaria, 1983, pág. 228.

<sup>39</sup> Muñoz, J., «Reconsiderando a Lukács», en *Lecturas de filosofía contemporánea*, ob. cit., págs. 25-39.

## 1977: REALISMO EN EL REFLUJO

1977, el año en el que Jacobo Muñoz escribe «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía» (EFU) es una fecha rica en acontecimientos políticos (primeras elecciones generales legislativas del 15 de junio) y discusiones teóricas fundamentales. Reconstruir este escenario bajo un texto como el de Muñoz, que por entonces era «políticamente disfuncional»<sup>40</sup>, quizá no solo ayude a comprender esa coyuntura histórica, sino también a preguntarnos en qué medida los polvos de la transición permiten arrojar luz sobre algunos de los lodos de nuestro presente.

En este ensayo Muñoz trata de dar otra vuelta de tuerca a esta cuestión de la «subjetividad reificada» en un terreno, el de la Teoría Crítica, sin apenas precedentes. Uno de sus puntos de interés es el pormenorizado análisis realizado del paso de la crítica de la cosificación —y del limitado horizonte del «pensamiento burgués»— de Lukács, doblados de «mesianismo político», a la «magnificación» de la conciencia del teórico crítico en Horkheimer. Bajo el hilo conductor que aquí nos interesa, se parte del proceso de involución de la clase trabajadora constatado por Horkheimer frente a la esperanzas depositadas de Lukács en HCC para, en la última parte, analizar el paulatino movimiento de «retramiento» de la propia figura del intelectual hacia una vía transcendente, salida que observa Muñoz en los últimos gestos del pensador frankfurtiano.

Este magnífico artículo de Muñoz, posiblemente una de sus piezas más logradas, de escritura tensa, muy matizada y honesto en su voluntad de internarse en el «corazón del laberinto» del problema, es presentado por su autor en entrevista con Javier García Sánchez como «un ajuste de cuentas», un modo de «pensar ciertos problemas hasta el final». De hecho, en algunas partes del texto Muñoz parece más interesado en evidenciar su perplejidad y acentuar las paradojas de la situación que en resolverlas. Muñoz asimismo llama la atención sobre la necesidad de leer el texto, más allá «de los márgenes de esos problemas

---

<sup>40</sup> Cfr. la brillante contribución de Eduardo Maura, «Jacobo Muñoz en Frankfurt. Cuatro apuntes filosóficos», a este volumen.

—la racionalidad, los valores, el marxismo como tal», como una tentativa de dar «respuesta mínima, siguiendo a autores tan críticamente incidentes sobre los rasgos del capitalismo contemporáneo como los frankfurtianos», a la «pregunta por las posibilidades actuales de la libertad»<sup>41</sup>.

En el contexto del libro, donde lo más granado del pensamiento español del momento (Savater, Sádaba, Albiac, Trías, Quintanilla, Vidal Peña, entre otros) no duda en ser prolijo, llama la atención que la entrevista a Muñoz, la más breve del volumen, lleve la advertencia del entrevistador de que el entrevistado se encuentra «en una fase de revisión personal de ideas». Así lo revela el tono tentativo del ensayo, que podría definirse como el «*strip-tease* en el vacío» de la figura del intelectual crítico contemporáneo, por recordar un título que el propio Jacobo Muñoz utilizó para un artículo periodístico posterior. Un texto además cuya contención en la escritura sobresale en el conjunto del volumen, actitud que se explica a la luz de estas palabras:

Ya sé que algunos —algunos a quienes respeto profundamente— hablan de la posibilidad, y aún de la necesidad, de arrancarse formas de libertad ya, aquí y ahora, en un mundo que no es «libre» en sus estructuras profundas. Creo que se equivocan. El actual caos de los países capitalistas de la Europa meridional —ese caos que tantos intereses fomentan o persiguen— permite ilusiones de libertad: en los márgenes, precisamente. Pero no nos engañemos: el caos, este caos, es la máscara última del poder. Del Poder de siempre, claro es<sup>42</sup>.

¿A quiénes se está refiriendo exactamente Jacobo Muñoz? ¿Acaso al círculo de la revista *Materiales*, en la que había sido editor y principal responsable económico en los dos años que duró: 77-78 (dato que, curiosamente, no se menciona en el perfil biográfico de la entrevista), ahora en *Mientras tanto*? ¿Quizá

---

<sup>41</sup> «Jacobo Muñoz: el caos, última máscara del poder», ob. cit., pág. 219.

<sup>42</sup> *Ibíd.*

a la emergente «movida» neonietzscheana calificada como «filosofía lúdica» que por entonces trataba de hacerse hueco en los nuevos medios de comunicación en el paisaje posfranquista? Creo que retrospectivamente resulta interesante enmarcar esta reflexión en la preocupación por la apuesta por desplegar una posición política «realista» en torno a la libertad y sus condiciones de posibilidad materiales en ese momento histórico. Esta reflexión, asimismo, no puede desconectarse de los tres puntos que estaban debatiéndose en la agenda de los debates marxistas: la «cuestión Gramsci», el problema del revisionismo y el debate sobre el Eurocomunismo.

Evidentemente, en el contexto agudizado del llamado «desencanto» español, cualquier reconocimiento de que el movimiento histórico no marchaba por el camino rupturista, especialmente en las naciones industriales avanzadas de la Europa occidental capitalista, tenía que confrontarse con el diagnóstico de Gramsci sobre la «guerra de movimientos» y la «guerra de posiciones». Pero estar a la altura de esta nueva coyuntura significaba sobre todo metabolizar un duro hueso, el «trauma» del repliegue de la clase trabajadora o del «secuestro» del sujeto revolucionario, por decirlo con las palabras de Muñoz, y enfrentarse, a través de un honesto acto autocrítico de realismo, a la situación real de este fracaso. Esto exigía en primer lugar que la militancia abandonara todo tipo de «sonambulismo», mala fe o autoembotamiento y reconociera el cambio de escenario, esto es, que dejara de comportarse *como si* no hubiera pasado nada. Así se reconoce en EFU cuando, reflexionando sobre la «sobrepolitización teórica» de Horkheimer ante esta involución, Muñoz se pregunta si esta es fruto de la «impotencia ante la necesidad de rectificar la teoría de la revolución de Marx —como sí sabría hacerlo, en cambio, Antonio Gramsci»<sup>43</sup>. Hay que recordar que ese mismo año, 1977, *Materiales* había dedicado un número monográfico a la figura del pensador italiano, como recuerda Muñoz, elogian-do el artículo de su antiguo discípulo, A. Domènech —muy afín en temática y voluntad histórica reconstructiva al «labe-

---

<sup>43</sup> Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, ob. cit., pág. 187.

rinto» perfilado por Muñoz—: «De la vigencia de Gramsci: esbozo para una controversia».

La cuestión Gramsci es sugerente para comprender la nueva fisonomía del intelectual realista. Enfrentado con el carácter imprevisto de la historia misma y el cambio de coyuntura —esos tiempos «mórbidos» en los que el futuro no acaba de nacer ni el pasado de morir—, Gramsci se veía obligado, por un lado, a cambiar de terreno y a modificar sus expectativas incluso al precio de una intensa autoviolentación subjetiva. Por otro, su fusión de «pesimismo del intelecto» y «optimismo de la voluntad» no descuidaba un importante problema: si no se producía este nuevo desplazamiento teórico respecto a las antiguas expectativas históricas, se corría el riesgo de dejar la iniciativa hegemónica al enemigo. ¿No era la lección de Gramsci el reconocimiento de que la crisis de la izquierda no podía saldarse con el abandono más o menos desencantado del trabajo hegemónico? Hoy, a la vista de cómo el neoliberalismo colonizó estos espacios desde la década de los sesenta, no parece insensato perder de vista la tensión intelectual a la que apuntaba frente al desenlace aparentemente inevitable del «desencanto». En otras palabras, frente al maximalismo del marxismo científico y su reflujo, su marxismo de la praxis enseñaba que el precio por la falta de «ruptura» no tenía que ser necesariamente el repliegue hipertrofiado en la subjetividad privada, sino la intensificación política y hegemónica de la cuestión subjetiva.

En este contexto autocrítico, orientado principalmente al desencantamiento de todo *wishful thinking* y receloso de toda euforia, pero no por ello cínicamente «desencantado», en el que aprender de Gramsci era aprender de «la *veracidad* con la que reconoció la derrota y el *talante* de un comunista con el que trató de articular una estrategia defensiva no claudicante»<sup>44</sup>, resulta llamativo que Muñoz se interesara por analizar en qué medida el repliegue del sujeto revolucionario tenía como efecto, en el caso de la Escuela de Frankfurt, otro repliegue respecto a lo real: el del intelectual crítico. Con la consecuencia de la «magnifica-

---

<sup>44</sup> Domènech, A., «De la vigencia de Gramsci: esbozo para una controversia», *Materiales*, núm. 2 (extraordinario), 1977, pág. 68.

ción» de la teoría y, por tanto, de la «anulación de la práctica», un paso involutivo, todo sea dicho, que, como Muñoz recuerda oportunamente, puede remontarse a la hipertrofia hegeliana de Lukács. «Cuando la «clarificación de la conciencia» no apunta a una práctica específica —concebida, además como práctica de un sujeto revolucionario—, sus resultados pueden, evidentemente, dar en lo contrario de lo proyectado: en la pasividad de una conciencia que se sabe refugio último de la Verdad. Con la consiguiente magnificación de esa conciencia»<sup>45</sup>. Tensión esta que, autonomizando «su garantía irredenta de subversión», corre el riesgo de mutar en «conciencia desgraciada».

Refiriéndose a este escenario, ya repleto de paradojas, de Horkheimer, Muñoz delinea aquí la posición de un «[...] «intelectual orgánico» sin partido ni (ya) clase. Y a la vez militante del mensaje no escuchado. Y crítico implacable de la sordera dominante y de todas y cada una de sus causas. Sustento y sustentador a un tiempo, por decirlo con una forma gráfica, de la utopía. De la nunca perdida conciencia anticipadora del Reino de la Razón»<sup>46</sup>. Para este intelectual crítico, ya sin complejos intempestivo, la verdad se encuentra en lo que Muñoz define «la Palabra», sin otra garantía que una voluntad moral que custodia a contracorriente lo que (casi) todos traicionan.

¿Por qué la «Palabra»? Es posible que Muñoz, siguiendo ideas de Sacristán, esté aquí refiriéndose a la interpretación de Marx del checo Jindrich Zeleny en su obra *La estructura lógica de El Capital de Marx*. Según Sacristán, quien la tradujo, «este importante ensayo de Zeleny podría contribuir a poner, por fin, en un marco exacto, limpio de retórica e imprecisión parisiense, la lucha entre los que creen que en el principio de la dialéctica revolucionaria está la Palabra y los que creen que está la Acción»<sup>47</sup>. En esta obra, valorada por Muñoz, el marxismo

<sup>45</sup> Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, ob. cit., pág. 173.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 188.

<sup>47</sup> Presentación de la traducción castellana de Zeleny, J., *La estructura lógica de «El Capital» de Marx* (1974), en Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital* (y textos afines), El Viejo Topo, Barcelona, 2004, págs. 54-56. Muñoz tradujo de Zeleny su obra *Dialéctica y conocimiento* para Cátedra en el año 1974.



se presentaba como la superación de la contraposición tradicional entre gnoseología y ontología en un método filosófico de investigación «ontopraxeológico», regido por el principio de la práctica y el saber de las «totalidades concretas». Teniendo en cuenta que en sus clases, a comienzos de los setenta, Muñoz «trituraba las tesis althusserianas»<sup>48</sup>, la referencia a Zeleny podría buscar enmarcar adecuadamente el problema de la relación entre la teoría y la praxis más allá de las unilateralidades no dialécticas de la Palabra o la Acción. Bajo otra tradición, la que se desarrollaba desde el hegelianismo de Lukács a Horkheimer, el problema de la práctica marxista tampoco recibía una solución filosóficamente satisfactoria, máxime cuando Muñoz en su artículo «Filosofía de la praxis y teoría general del método» resaltaba la figura de Marx como filósofo, un filósofo, eso sí, «concebido, simple y nada dogmáticamente, por supuesto, como hombre que construye fines y critica datos en el marco de un razonamiento de tipo, digamos, ético-político. Tarea bien diferente, por cierto, a la propia del profeta antiguo o moralista tradicional: la mera afirmación de principios, la simple postulación de ideales»<sup>49</sup>.

Lo interesante de EFU es que, si bien Muñoz cuestiona explícitamente, al abrigo de una concepción más ajustada de la racionalidad práctica marxista, el paso del último Horkheimer hacia los territorios de la «razón objetiva» —«de la crítica de la economía política a la teodicea»— y entiende este «sofisticado» repliegue como el último capítulo de la «Razón Liberal», no por ello desestima del todo el modo en el que el autor de «Teoría Tradicional y Teoría Crítica» recoge, si bien tras la terrible coyuntura de repliegue de la crisis del 29, el testigo lukácsiano de la crítica de la realidad cosificada burguesa, así como su «parentesco» con el «marxismo revolucionario». Así, tras reconstruir las líneas generales bajo las que la socialdemocracia había «archivado» el problema táctico de la «instrumentalización de las crisis», motor objetivo de la transformación, Muñoz recurre

---

<sup>48</sup> Cfr. Vázquez García, F., *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, ob. cit., pág. 360.

<sup>49</sup> Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, ob. cit., págs. 173-174.

al «propósito último» de Lukács y su mérito: explicitar el carácter revolucionario, de clase, del pensamiento de Marx «dogmatizado por la hermenéutica socialdemócrata»<sup>50</sup>. En el contexto de 1977, entiendo que se quería subrayar, frente a las tentativas socialdemócratas de hacer de necesidad virtud, la necesidad de instrumentalizar políticamente las crisis del capital como presupuestos ineludibles de la crisis orgánica. La comparación aquí del primer proyecto horkheimeriano con la «justeza» de la recuperación lukácsiana indica que estos dos diagnósticos, por mucho que quedaran seducidos por excesos intelectualistas e idealistas respecto al aspecto programático marxista —el precio a pagar por algunos lastres hegelianos—, eran más realistas que el «marxismo ortodoxo de la socialdemocracia o el marxismo-leninismo ultracodificado en el que Stalin buscó su legitimación teórica»<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pág. 184. Comentando los resultados del V Congreso del PSUC, Sacristán afirmaba que la causa principal de la frustración de los obreros y militantes comunistas en Cataluña —y en España en general— se debía al hecho de que su partido se había identificado en la crisis «con un sistema socioeconómico al que las crisis son inherentes, el hecho de que su partido ha aceptado una Constitución que consagra una economía que avanza a través de crisis, el hecho de que su partido ha pretendido demagógicamente hallar salidas progresistas a la crisis estrictamente dentro del sistema y ha presentado así la crisis como un extraño resultado de la mala voluntad o de la incompetencia de los gobernantes. La base obrera del Partido Comunista no es tan necia como para reprocharle a este que el capitalismo sufra crisis [...]; lo que le reprocha es su adhesión al sistema de la crisis, su complicidad con lo establecido» (López Raimundo, Gregorio y Gutiérrez Díaz, Antonio: *El PSUC y el eurocomunismo*, Barcelona, Grijalbo, 1981, págs. 28-29).

<sup>51</sup> Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, ob. cit., pág. 185. Al abrigo de esta comparación entre Lukács y el primer Horkheimer, es interesante señalar que Muñoz, cuya posición siempre es mucho más matizada y comprensiva respecto a la Escuela de Frankfurt que la de Sacristán, recoge argumentos de este, procedentes en última instancia de Lukács en *El asalto a la razón*, para criticar al último Horkheimer. Así, su anhelo de lo enteramente distinto aborda «las presuntas excelencias de la inhibición fatalista en esa lucha cotidiana e intermedia que es la lucha «normal» de clases materialmente revolucionaria» (*Lecturas de filosofía contemporánea*, ob. cit., pág. 200). Sacristán, por su parte, denunciaba en Adorno su presunta instalación elitista en el *Hotel Abgrund* y su posición «indirectamente

Por todo ello, entiendo que el análisis de Muñoz sobre el primer Horkheimer puede leerse, más que como una simple llamada de atención sobre los peligros del irrealismo de la magnificación teórica, también como una constatación de la nueva fisonomía a la que la propia realidad fuerza al intelectual crítico «consecuente»: una figura ya del «desasosiego moderno» que, en momentos de reflujo, a fin de seguir manteniendo la tensión con la coyuntura fáctica de su presente, y no recaer en el cinismo o el falso realismo oportunista, tiene que compensar su pérdida de suelo histórico con una intensificación moral de su discurso o con una mayor atención al contenido utópico. El propio Muñoz hará referencia en este sentido más tarde al «intelectual sin mandato» de Günter Grass, alguien «consciente de que las fortalezas socio-políticas que de un modo u otro amparaban al intelectual comprometido se han venido abajo» y cuyo problema es: «¿cómo continuar defendiendo la razón y la justicia desde posiciones cargadas de sentido, pero cuyas vías tradicionales de canalización solo suscitan hoy temblor, soledad y autocrítica?»<sup>52</sup>.

Ciertamente, lo que Muñoz busca clarificar en EFU es el precio político a pagar por este enfoque antiideológico de la cosificada realidad burguesa: el «sacrificio» de la dimensión programática del enfoque marxiano clásico, así como su creciente silencio respecto a la lucha de clases. De ahí la salida crispada y utópica del pesimismo del último Horkheimer que, aunque filosóficamente coherente, resulta «extremada» e «impracticable».

---

apologética del capitalismo». Esta acusación será, por otro lado, esgrimida repetidamente por su círculo contra la Teoría Crítica. Bajo esta metáfora Sacristán señalaba la sofisticada fisonomía del pensador inconformista cómodamente refugiado en un ideal inalcanzable justo para escapar de la tensión política ligada a las luchas concretas de su presente. Nos encontramos aquí, en efecto, ante el crucial y espinoso problema del compromiso del intelectual. Que Sacristán se limitara a contrastar la seriedad e «integridad» de Lukács con el «truco moral» de Adorno apunta hoy a la necesidad de una nueva discusión que, para ser fructífera, debería retomarse bajo otras claves críticas y recepciones de la Teoría Crítica más desprejuiciadas.

<sup>52</sup> Muñoz, J., «Joan Fuster, entre el compromiso y el distanciamiento», en *Quaderns de filosofia i ciència*, núm. 34, 2004, págs. 61-66.

Sin embargo, ¿no se reconoce también cierto grano de verdad de la posición acentuadamente «moral» del primer Horkheimer una vez que se ha desdibujado la clase mayoritaria emancipatoria? ¿No es esta «exaltación» la otra cara de de «la creciente consciente del eclipsamiento [...] del sujeto material de la revolución»? Bajo esta tensión, EFU podría leerse también no tanto como una lectura pesimista, sino como un diagnóstico sobre el pesimismo en el que puede caer el «intelectual crítico» al que le ha abandonado la praxis de un sujeto histórico. Pero cabría recordar que los límites políticos de este tipo de intelectual no son los límites de la política en general.

Recorriendo el cambio de escenario que se produce de Lukács a Horkheimer o lo que él mismo llama, el camino hacia el «temblor», la «soledad» y la «autocrítica», Muñoz levanta acta notarial para la agenda política de la izquierda de lo que podríamos denominar la traumática perversión del sujeto histórico en «masa». Momento en el que, para Horkheimer, la teoría, más que lubricar el movimiento histórico inmanente, debe intervenir como «palo» en sus ruedas.

La concepción tradicional de teoría, parte de la cual es captada por la lógica formal, responde al proceso de producción según la división del trabajo, tal como se da en la actualidad. [...] Pero la teoría, como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es la rueda de un mecanismo que se encuentre en movimiento. Si bien las victorias y derrotas presentan una vaga analogía con la verificación e invalidación de hipótesis en el dominio de la ciencia, el teórico crítico no puede apoyarse en ellas para cumplir sus tareas<sup>53</sup>.

En este paso de Horkheimer, como señala Muñoz, no solo brilla por su ausencia o se cuestiona (teniendo en cuenta las estrategias oportunistas socialdemócratas) la posible labor educativa del Partido, sino que se explicitan los obstáculos con

---

<sup>53</sup> Horkheimer, M., «Traditionelle und kritische Theorie», en *Gesammelte Schriften*, 10.1, pág. 273.

los que se topa el proletariado para desplegar un «proceso de formación» político adecuado, «una conciencia veraz». En el contexto político de 1977, y tras la traumática enseñanza del golpe de Estado de Chile, este diagnóstico de la Teoría Crítica podía entenderse como una llamada a no subestimar la fuerza de la reacción bajo el telón de fondo del capitalismo posliberal, la fortaleza de las «trincheras» ideológicas del capitalismo —aspecto en el que incidía el eurocomunismo de Berlinguer. Ahora bien, asimismo, como una invitación a investigar, desde el ámbito de la concreción empírica despreciada por Lukács como «burguesa», los factores psicosociales que pudieran explicar lo que Horkheimer denunciará en los términos de un creciente resentimiento hacia la teoría de la clase potencialmente emancipatoria.

La sensibilidad con la que un intelectual de origen judío como Horkheimer captaba la creciente atmósfera reaccionaria de las masas no podía sino llevarle a intensificar y «magnificar» el momento de detención teórica como contramovimiento susceptible de detener las inercias históricas que estaban alumbrando la bestia antisemita. En el clima antiintelectualista de Weimar la teoría, como «palo en la rueda», no podía ya confiar en la potencia histórica representada por la clase trabajadora, sino tomar nota de la complejidad de los procesos de transformación social. Horkheimer aludía además de forma perspicaz a una exagerada y mala tensión entre el intelectual y la masa social, la de quien, *por su excesiva confianza teórica* —y acrítica— en el movimiento histórico, caía, ante las inevitables resistencias que termina ofreciendo la realidad, casi de manera forzada en el desencanto de la praxis:

El intelectual que se limita a proclamar en actitud de exaltada veneración la potencia creadora del proletariado, contentándose con adaptarse a él y glorificarlo, pasa por alto que toda renuncia al esfuerzo teórico —esfuerzo que él se ahorra en la pasividad de su pensamiento— al igual que toda negativa a un puntual enfrentamiento con las masas —en el que podría desembocar su propio pensamiento— hace a esas masas más débiles y ciegas de lo que

deberían ser. Su propio pensamiento, en tanto elemento crítico y propulsor, forma parte del desarrollo de las masas. Que ese pensamiento se subordine por completo a la situación psicológica de aquella clase que, en sí, representa la fuerza transformadora, induce en ese intelectual el sentimiento gratificador de estar ligado a un poder inmenso, conduciéndole al optimismo profesional. Pero cuando este optimismo se ve desmentido en períodos de grandes derrotas, algunos intelectuales corren el peligro de sucumbir a un pesimismo y un nihilismo tan extremo tan exagerados como su anterior optimismo. No soportan que el pensamiento más actual, el que mejor capta la situación histórica, en determinados períodos traiga como consecuencia el aislamiento de sus portadores y la necesidad de nadar contra la corriente<sup>54</sup>.

Se deduce de esto que una buena manera (¿la única?) de estar a la altura de las reivindicaciones de las clases oprimidas es no abandonando el esfuerzo teórico, un esfuerzo si bien más modesto respecto a visiones metafísicas de la totalidad. Ahora bien, que lo peor que puede hacer un intelectual crítico sea caer en la fácil adulación de la masa no significa en absoluto que haya que despreciarla aristocráticamente. Dicho de otra forma, el resentimiento apolítico de las masas no es solo el resultado del repliegue de la clase trabajadora, anestesiada por los cambios estructurales capitalistas y los presuntos procesos de cooptación de la industria cultural, sino *también* de otro repliegue: el producido indirectamente, en el ámbito de la praxis, por aquellos excesos teóricos que, por su maximalismo y optimismo respecto al movimiento histórico, dejaron, por sus ulteriores efectos de desencanto, la tarea hegemónica al enemigo. Y en ese difícil equilibrio en el que se mueve el funambulismo pedagógico del primer Horkheimer —ni adular ni despreciar—, se entiende que el análisis de la conciencia psicológica efectiva de la clase trabajadora resultara una

---

<sup>54</sup> Horkheimer, M., «Traditionelle und kritische Theorie», ob. cit., pág. 287.

urgencia para Horkheimer<sup>55</sup>. Y un inevitable desplazamiento de ciertos rasgos del modelo formativo hegeliano actualizado por Lukács. Como observaba Benjamin, el déficit de experiencia en el marco del mundo cosificado y «anestesiado» de la fantasmagoría apuntaba a un estrato más profundo del problema político que no encontraba solución en la unidad de teoría y práctica propuesta por el pensador húngaro en HCC.

La conciencia obrera jamás se presenta en *Historia y conciencia de clase* como los contenidos empíricos que hay en la mente de los obreros. Y, por otra parte, abre las puertas al «idealismo ético» [...] al convertir en «paso a conciencia» en «paso decisivo que el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo», enunciando una tesis tan intelectualista como paradójica, si se piensa que el principio de la práctica vertebraba la argumentación entera de *Historia y conciencia de clase*<sup>56</sup>.

Como es conocido, el discutido análisis lukácsiano de la «conciencia de clase» y la tensión entre «conciencia empírica»

---

<sup>55</sup> Repárese en esta conversación entre Habermas y Marcuse: «Habermas: De modo que solo en ese momento comenzó Freud a ser importante para usted, en el sentido de que la construcción de una psicología social marxista empezó a ser vista como una posibilidad... Marcuse: ...como una necesidad; sí, como una necesidad. Lo que estaba detrás de todo estos trabajos era la realidad del fascismo, y la realidad del fascismo tenía que ser explicada en conceptos de la teoría de Marx, no arreglados *ad hoc*, sino desarrollados a partir de la teoría misma de Marx. Y a este respecto, en el psicoanálisis parecía descubierta toda una profunda capa del comportamiento humano que quizá pudiera proporcionar una clave para responder a la pregunta de por qué en 1918-1919 todo se había ido a pique. ¿Por qué todo ese potencial revolucionario, históricamente extraordinario, no solamente no había sido utilizado, sino que había quedado despilfarrado para muchos decenios, e incluso aniquilado? El psicoanálisis, sobre todo la metapsicología de Freud, parecía prestar una ayuda en la clarificación de las causas» (Habermas, J., y otros, *Conversaciones con Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980, pág. 45).

<sup>56</sup> Muñoz, J., «Reconsiderando a Lukács», en *Lecturas de filosofía contemporánea*, ob. cit., pág. 33.

y «atribuida» resultan inteligibles a la luz de la renovación de un marco capaz de conjugar teoría y praxis —sin hipóstasis del movimiento histórico o atajos populistas— y la necesidad de ofrecer una alternativa a esa subjetividad moderna hasta ahora dominante, esa burguesía filisteo y engolfada en la inmediatez.

Por «conciencia atribuida», un concepto que Lukács acuña partiendo de Weber y ciertos pasos de *La sagrada familia* de Marx, Muñoz no entiende tanto un concepto operativo o una verdad transcendental absoluta, sino una «posibilidad objetiva», esto es, una potencialidad latente que en ciertos momentos históricos, sobre todo en las coyunturas de crisis, puede devenir real, «actualizarse», bajo la forma de un apoyo teórico o movimiento práctico organizado.

Sintomático se revela aquí el hecho de que esta decisiva tensión dialéctica sea en algún sentido declinada por Lukács bajo su desprecio de la «conciencia psicológica», considerada como ángulo de aproximación paradigmáticamente burgués. Mientras la unidad dialéctica de la razón solo se *piense* en el seno de la teoría, incluso una filosofía que rebasa los límites de la racionalidad formal no hará más que reproducir la estructura cosificada de una conciencia que obliga al hombre a comportarse contemplativamente frente al mundo que él mismo ha creado. De ahí que Lukács —como el joven Marx de los *Anales franco-alemanes*—, busque en el nuevo sujeto de la historia, el proletariado, la «realización práctica» de ese plexo racional de vida que Hegel solo ha llevado a concepto de forma especulativa.

¿Por qué Lukács confía en la existencia de un proceso subjetivo resistente a la cosificación en la clase trabajadora? En virtud de un movimiento espiritual que depende de una premisa formativa hegeliana, cabría decir:

Justo porque el trabajador se ve en la precisión de desgajar de su personalidad global su fuerza de trabajo como una función, y de objetivarla, de enajenarla literalmente como una mercancía, su subjetividad vaciada, convertida en abstracta, se ve excitada a la resistencia: «Mediante la escisión que se produce precisamente aquí entre objetividad



y subjetividad en el hombre que se objetiva como mercancía, esta situación se hace a la vez susceptible de devenir consciente»<sup>57</sup>.

Ahora bien, si se prescinde de este supuesto formativo de cuño idealista, como se verá forzado Horkheimer a tenor de una coyuntura de acuciante crisis económica marcada por un desempleo masivo, la pérdida de experiencias políticas por la fragmentación y atomización de la clase trabajadora y las nuevas tecnologías de dominación promovidas por la industria cultural, y si, por tanto, damos mayor importancia a la conciencia real del proletariado, el escenario político resulta muy diferente. Allí donde Lukács daba por hecho «que el proceso de cosificación, la conversión del trabajador en mercancía, aunque anula a este —mientras no se rebele conscientemente contra ese proceso— y atrofia y mutila su «alma», no transforma, sin embargo, en mercancía su esencia humana», por lo que «el trabajador puede objetivarse plenamente en su interior contra esta existencia suya»<sup>58</sup>, Horkheimer y Adorno, que ya no pueden sino recelar de ese proceso formativo hegeliano, cuestionan la confianza en el privilegio epistemológico del proletariado y anteponen la necesidad de un análisis empírico. Lo interesante del asunto es que, justo por *su fidelidad al diagnóstico crítico lukácsiano sobre la cosificación*, tienen que dar cuenta del bloqueo de aprendizaje político de la clase trabajadora como nueva experiencia histórica. Es el desafío fascista, comprendido sin las lentes hegelianas, lo que indica que la naturaleza subjetiva de las masas se ha visto arrastrada sin resistencias por el torbellino de la racionalización social, acelerando, más que estorbando, ese proceso.

Los problemas comienzan una vez que, al abrigo de su visión estilizada de la clase obrera, Lukács sostiene que, justo por encarnar «en la práctica» la herencia de lo mejor de la tradición

---

<sup>57</sup> Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus, 1987, pág. 468.

<sup>58</sup> Lukács, G., *Historia y conciencia de clase II*, Barcelona, Orbis, 1985, pág. 114.

intelectual burguesa, puede el proletariado aspirar al privilegio de principal actor histórico. Ahora bien, como señalará Muñoz, bajo esta inflexión intelectualista, que el mismo Lukács denunciará en el prólogo autocrítico posterior de HCC, se pierde suelo materialista, pagando un alto precio por verter nuevamente vino hegeliano en el odre marxista. Llegados a este punto no es irrelevante preguntar si a esta excesiva idealización del proletariado no subyacen también, en alguna medida, los límites inerciales de una reacción, la filosófica, que, procediendo de una alta burguesía cultivada y horrorizada por el arribismo filisteo y pequeñoburgués, se mostraba, en su mitificación de la clase trabajadora, incapaz quizá de superar del todo su propio horizonte fenomenológico y epistemológico; un gesto crítico, sí, pero aún demasiado cultural, demasiado «intelectual».

#### PEDAGOGÍA Y PSICOANÁLISIS

Aunque sería interesante discutir este punto, podemos aquí limitarnos a apuntar en qué medida, dado el hecho fascista, la Teoría Crítica accede al ángulo explicativo del psicoanálisis desde una triple motivación: 1) comprender el repliegue ideológico de la clase trabajadora, las «trincheras» subjetivas frente a la descomposición de la crisis; 2) la necesidad de reajustar la opción del realismo político y 3) combatir las hipertrofias idealistas de la teoría de la cosificación lukácsiana, manteniendo su matriz crítica original. En este desplazamiento del modelo político de aprendizaje, la mirada psicoanalítica va a resultar decisiva para reformular —y no abandonar— la teoría de la cosificación lukácsiana, así como —lo que no ha sido tanto objeto de atención— para mantener cierta problemática pedagógica leninista frente a la espontaneidad de las masas. El manifiesto interés de ensayos tan fundamentales de Horkheimer como *Egoismus und Freiheitsbewegung* radica en comprender que también los énfasis idealistas debían ser analizados, con ayuda del psicoanálisis, en un estrato más profundo para entender, por un lado, las inercias a la servidumbre voluntaria de las clases oprimidas y, por otro, esas cooptaciones ascéticas y «pastorales» impulsadas

por las propias vanguardias burguesas o intelectuales que renegaban del paso materialista y epicúreo reivindicado por el joven Marx. Bajo este ángulo crítico del ascetismo burgués puede decirse que Horkheimer «desnudaba» las tendencias sacrificiales de la militancia heroica como regresiones políticas y advertía, desde un nietzscheanismo revisado desde Freud, de los riesgos involucionistas de la moral idealista<sup>59</sup>.

Para Lukács, la negación de Hegel a considerar el futuro, por mucho que pudiera parecer a simple vista «reaccionaria», era desde el punto de vista metodológico extremadamente realista, toda vez que, rechazando todo utopismo, concebía la filosofía más como la expresión activa de un movimiento histórico ya existente que como un espíritu con capacidad de intervenir en él desde el exterior. Sin embargo, para Horkheimer, el análisis empírico de las expectativas de resistencia subjetiva a la cosificación no conducía, a la esperanza, puesto que estas «fuerzas» críticas estaban siendo «deformadas» ideológicamente por determinadas elites empresariales o relaciones de poder pastorales bajo un nuevo signo: el de una falsa «rebelión de la naturaleza».

En la medida en que Horkheimer se ve interpelado por las circunstancias históricas a interpretar el movimiento fascista como un cambio de función de la revuelta de la naturaleza interna, esto es, como una cooptación en favor de la racionalización social contra la que esa revuelta se dirige, era imperativo

---

<sup>59</sup> A fin de trazar posibles puentes, recordemos cómo este saludable epicureísmo materialista, tan marxiano y evidente en textos del primer Horkheimer como *Egoismus und Freiheitsbewegung*, sale a relucir en la obra sacristiana acentuado desde un tono más colectivo. En palabras de Fernández Buey, Sacristán «valoraba en alto grado la obra de Epicuro por su materialismo, por su forma de entender la relación de los hombres con los dioses y, sobre todo, por su forma de defender la libertad. Por eso dijo y escribió varias veces que los marxistas son también «cerdos del rebaño de Epicuro». Pero, justamente porque priorizaba la política como ética pública o colectiva, no los quería «suelos», es decir, yendo cada cual a lo suyo, a la salvación de su alma, sino «en rebaño», en comunidad, con conciencia de los fines colectivos, al servicio de la colectividad» (Cfr. «Manuel Sacristán mantuvo su compromiso político hasta el final», [http://www.lainsignia.org/2005/septiembre/cul\\_045.htm](http://www.lainsignia.org/2005/septiembre/cul_045.htm). Consultado el 17 de marzo de 2013).

cuestionar el modelo formativo hegel-lukácsiano. Asimismo, lo que irónicamente se ponía de relieve era que, cuanto más se «encerraba» el movimiento obrero en un idealizado modelo prometeico de aprendizaje emancipatorio y, por lo tanto, menos se interesaba por el plano «empírico» de conciencia (explícitamente recusado por Lukács como «burgués»), más eficaz se mostraba el capitalismo a la hora de hegemonizar a su favor las fuerzas de oposición. Así, en el fascismo, terminará escribiendo Horkheimer:

La racionalidad alcanza una etapa en que ya no se contenta con oprimir simplemente a la naturaleza; la racionalidad explota ahora a la naturaleza al integrar en su propio sistema las potencialidades rebeldes de esta. Los nazis manipulan los deseos reprimidos del pueblo alemán. Cuando los nazis y sus patrocinadores industriales y militares lanzaron su movimiento, tuvieron que ganarse a las masas cuyos intereses materiales no eran los suyos. Apelaron a las clases retrasadas, condenadas por la evolución industrial, es decir, acorraladas por las técnicas de producción masiva. Fue ahí, entre los campesinos, los artesanos de clase media, los pequeños comerciantes, las amas de casa y los pequeños empresarios, donde encontraron a los campeones de la naturaleza reprimida, a las víctimas de la razón instrumental. Sin el apoyo activo de esos grupos, los nazis nunca hubieran alcanzado el poder<sup>60</sup>.

A tenor de esta situación de repliegue empírico ante el fracaso de la expectativa histórica de despliegue, ¿la mejor manera de luchar contra el irracionalismo de masas no pasaba más por «comprender» psicosocialmente la fuerza del diablo que por «exorcizarlo» apelando idealizadamente a la fuerza de la razón? Entiendo que es decisivo que Horkheimer interprete esta falsa revuelta como una «naturalización» de la negatividad dialéctica, porque de este modo da un paso respecto a Lukács, quien

---

<sup>60</sup> Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, traducción de Jacobo Muñoz.

confiaba «more hegeliano» en el hecho de que «el lado malo de la historia», la clase trabajadora, por su situación social objetiva y experiencia de lucha, estaba en alguna medida mejor situada para escapar de esa naturalización o falsa inmediatez irracionalista. Pero ¿y si afinamos la óptica? Entonces podríamos entender esta situación, leída en términos de Gramsci, como una cooptación de las fuerzas negativas «moleculares» utópicas bajo una deformación o falsificación fascista de los contenidos potencialmente críticos, esto es, como una falsificación promovida «desde arriba» del marco político de la lucha de clases hacia el «pasivo» de la lucha racial —orgánica—del pueblo ario contra los «intrusos». Sin embargo, Horkheimer, aunque apunta en muchos textos a esta posibilidad, por circunstancias que tienen que ver con la lectura pollockiana del capitalismo, no ahondará tanto en esta estela, que quizá le habría llevado a una reconsideración políticamente más fecunda y matizada del escenario cultural y de la intervención hegemónica<sup>61</sup>.

Ahora bien, por otro lado, en otro nivel más profundo, este desplazamiento de Horkheimer, más que con un alejamiento, no dejaba de tener afinidad con una revisada vuelta más *filosófica* hacia Marx. Entendiéndolo como algo más que una negación crítica de las filosofías burguesas de la historia,

---

<sup>61</sup> Comprender que, por decirlo con F. Jameson, «el topo de la colectividad utópica también se abre paso a través del frívolas grafificaciones de una sociedad privatizada y atomizada» (*Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, México, FCE, 2010, pág. 221) puede ser, en efecto, escaso consuelo para quien alguna vez pensó cabalgar a lomos de la historia, pero ¿cabe otra solución materialista que no enrede al intelectual en el elitismo de la «palabra»? Si las fuerzas prepolíticas potencialmente críticas son canalizadas y encauzadas con menos fricciones bajo estructuras de cuño psicológico fetichista (búsqueda de *Führer*, masoquismo sacrificial, etc.) ¿no es porque estas deformaciones ideológicas, en situaciones de crisis, captan y se «acoplan» mejor a la respuesta inmediata de la frustración individual que las ofertas políticas emancipatorias? La interpretación del malestar subjetivo como resentimiento apolítico es el resultado de políticas hegemónicas de derecha identificables, pero también del hueco pedagógico a veces no adecuadamente cubierto por las estrategias hegemónicas de la izquierda, quizá por apegadas al prometeico ideal obrerista del movimiento de la clase trabajadora o al funesto escenario de «los dos mundos».

su diagnóstico de la crisis de Weimar también podía leerse de otra forma: cuando la transformación dialéctica acontece solo en un plano superestructural y la estructura última de clases permanece incólume, el movimiento histórico puede, por así decirlo, *replegarse sobre sí mismo* y repetirse como ciclo natural. De ahí el rechazo a entender la transformación social de modo endógeno al interior de la «razón», cuando lo que se necesita es una transformación en el interior de la sociedad y sus estructuras de dominación (algo que no cuestionaba tampoco el régimen soviético). Lo que Muñoz brindaba en EFU era una pregunta acerca de las condiciones de un posible reajuste, aún desde el marco marxista, al importante desafío que representaba el repliegue de la clase obrera durante los setenta. Por otra parte, ¿no podía también ser la lección del paso de Lukács a Horkheimer que, en condiciones de crisis económica severa, la «posibilidad objetiva» de la transformación (Lukács), aparte de una buena lectura analítica de la coyuntura, tenía que ser acompañada, para evitar posibles repliegues en orientaciones psicosociales autoritarias, con el arduo e incómodo trabajo político-educativo por la hegemonía?

A la vista de este, en palabras del propio Muñoz, viaje al «corazón del laberinto» podría ser interesante discutir si, al hilo esta magnificación de la Palabra observada en la sobrepolitización teórica sin destinatarios efectivos de Horkheimer, su análisis podía estar también planteando implícitamente el giro del último Sacristán hacia posiciones más izquierdistas y posmarxistas<sup>62</sup> o

---

<sup>62</sup> Esta es la sugerente interpretación de José Luis Moreno en su importante aportación a este volumen, pero considero que, aun siendo de interés, esta posible identificación de Horkheimer con la deriva voluntarista del último Sacristán, que probablemente habría molestado a Sacristán, dada su animadversión hacia los pensadores de Frankfurt, también podría entenderse de otro modo: como dos posiciones distintas en torno a la necesidad de mantener la tensión intelectual realista respecto al presente: un realismo praxeológico, defendido por Muñoz, cuyas líneas habría precisamente definido precisamente Sacristán, y un realismo experimental renovado y más atento a los contenidos utópicos de la actualidad. De esta forma se matizaría la distancia entre un Jacobo Muñoz más programáticamente realista respecto al curso histórico y un Sacristán cada vez más cercano al voluntarismo. En este sentido me parece ilustrativo que este tradujera un fragmento de la

si valoraba justo en la actitud perpleja de este intelectual crítico replegado respecto a un sujeto histórico material cada vez más adelgazado algunos rasgos valiosos que sirvieran de contrapeso a actitudes voluntaristas respecto a la corriente histórica adversa. ¿No era esa la pregunta acerca de las posibilidades actuales de libertad y su dificultad «de arrancarse formas de libertad *ya*, aquí y ahora», en el mundo cosificado, de la que hablaba en la entrevista con García Sánchez?

#### NO HACER DE NECESIDAD VIRTUD

1977 es también la fecha en la que Sacristán escribe su influyente «A propósito del eurocomunismo»<sup>63</sup>, que aparece en el núm. 6 de *Materiales*: un apretado texto que trata de seguir posicionándose con ánimo «realista» ante una coyuntura que, pese a los « dos aldabonazos» de los años sesenta y sus singulares acontecimientos socioeconómicos, oscilaba entre la Scilla del sonambulismo marxista de la vieja guardia prosoviética y la Caribdis de propuesta de transición gradual eurocomunista dentro del parlamentarismo y las instituciones. No solo cabe cifrar este sonambulismo en la ilusión de los países socialistas existentes de hacer pasar por «real» lo que solo era resultado de la coacción de la policía política. La revista *Materiales* no se

---

tesis XI «sobre el concepto de historia» de Benjamin para *Mientras tanto*: «Comparadas con esa concepción positivista, las fantasías que tanta materia dieron para burla de Fourier manifiestan sorprendentemente su saludable sentido. Según Fourier, el trabajo social bien constituido debía tener como consecuencia que cuatro lunas iluminaran la noche terrena, que el hielo se retirara de los Polos, que el agua de los mares dejara de ser salada y que los animales de presa se pusieran al servicio del ser humano. Todo eso ilustra un trabajo que, lejos de explotar la naturaleza, es capaz de ayudarlo a partir las creaciones dormidas como posibles en su seno. A aquel otro concepto, corrompido, de trabajo corresponde, como complemento, una naturaleza que, según la expresión de Dietzgen, «existe gratis»» (Cfr. López Arnal, S., *Tal como éramos* [www.rebellion.org/noticia.php?id=88922](http://www.rebellion.org/noticia.php?id=88922). Consultado el 19 de marzo de 2013).

<sup>63</sup> «A propósito del eurocomunismo», en *Materiales*, 1977, núm. 6, págs. 5-14.

hace ilusiones y es consciente del «duro suelo que es la constatación empírica del nivel medio de la consciencia de clase actual en los países de capitalismo avanzado»<sup>64</sup>. No en vano Sacristán se lamentará en entrevistas de este repliegue de la clase obrera en época de crisis como un hecho fundamental, así como de la «sobrestimación» depositada en los contenidos reales de la educación de clase. Ahora bien, la no adulación no conduce, por supuesto, a desprecio alguno de las masas. Sacristán no renuncia a mantener, aunque sea explorando otras vías, la tensión respecto a la lógica de la coyuntura.

Pese a reconocer en la posición eurocomunista su posición superadora, su alejamiento del sonambulismo pro-ruso y maoísta, una mayor capacidad de aprendizaje respecto a las «novedades aparentes» y un mayor realismo analítico que su detractores, Sacristán, por decirlo en una síntesis grosera, polemiza con su rebajamiento emancipatorio, así como con su renegación eufórica de la situación fáctica de repliegue. En la medida en que el realismo sacristaniano se niega a caer en el posibilismo de la *Realpolitik*, atribuye al eurocomunismo, por decirlo con Sartre, cierta «mala fe», esto es, una forma de hacer de necesidad virtud: «Precisamente cuando se presenta como estrategia socialista pierde incluso su calidad analítica, y se convierte en ideología engañosa. El «eurocomunismo» como estrategia socialista es la insulsa utopía de una clase dominante dispuesta a abdicar graciosamente y una clase ascendente capaz de cambiar las relaciones de producción (*empezando* por las de propiedad) sin ejercer coacción»<sup>65</sup>. Según Sacristán, este déficit dialéctico revolucionario convertía al eurocomunismo «en el último repliegue alcanzado por el movimiento comunista real desde la derrota de los años 1917-1921».

Lo peor del eurocomunismo es, para Sacristán, pues, su déficit de realismo en cuanto movimiento «eufórico» de «vía al socialismo», su no reconocimiento de sus límites. De ahí que lo compare con la socialdemocracia clásica: en el sentido de

<sup>64</sup> «A propósito del libro de Santiago Carrillo “Eurocomunismo y Estado”, *Materiales*, núm. 4, julio-agosto 1977, pág. 7.

<sup>65</sup> «A propósito del eurocomunismo», ob. cit., pág. 7.



que estos partidos se limitan o reducen a promover e inspirar el movimiento de la clase obrera en su vida cotidiana y no plantean siquiera la cuestión de los fines del movimiento. Ante este telón de fondo, Sacristán enumeraba los elementos en común con la socialdemocracia de Bernstein: unas raíces de clase bastante parecidas; el progresivo paso de la hegemonía dentro del partido a equipos dominantes pequeño-burgueses de profesionales (no de intelectuales puros o teóricos, como en los partidos extremistas), con retroceso de la fuerza obrera en la dirección (pese a ser mayoritaria en la organización). Ambas propuestas compartirían «una buena y sensata percepción de la realidad», pero también «una concepción positivista de la realidad como sustancialmente inmutable» y «un politicismo desenfrenado en el que confluyen el juicio positivista sobre la inmutable realidad y la jactancia vanidosa del pequeño burgués, del intelectual sin pasión por las ideas»<sup>66</sup>.

Teniendo presente la importancia de mantener el ideal, el objetivo, Sacristán invita así a los eurocomunistas a «no engañarse y no desnaturalizarse». «No engañarse con las cuentas de la lechera reformista ni con la fe izquierdista en la lotería histórica. No desnaturalizarse: no rebajar, no hacer programas deducidos de supuestas vías gradualistas al socialismo, sino atenerse a plataformas al hilo de la cotidiana lucha de las clases sociales y a tenor de la correlación de fuerzas de cada momento, pero sobre el fondo de un programa al que no vale la pena llamar máximo, porque es único: el comunismo»<sup>67</sup>.

En la medida en que Sacristán sigue interpretando la coyuntura crítica más como oportunidad y posible «dolor de parto» para un trabajo en los movimientos sociales «desde abajo» que como recomposición taticista del partido «desde arriba», considera necesario tanto conocer con honradez científica la situación (sin lo cual no sería una orientación marxista) como reafirmar la voluntad revolucionaria (sin la cual no sería una orientación comunista). En su crítica, Sacristán reconoce que la política reformista, caracterizada por la presencia de refor-

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*, pág. 9.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, pág. 12.

mismo e ideologismo, privada de su voluntad revolucionaria, genera «escepticismo y desesperación», subrayando el riesgo de «socialdemocratización definitiva» de los partidos eurocomunistas, de «reformismo puro y simple». El «aguantar, aguantar» con el que Sacristán cerraba la última entrevista dada en su vida (1985)<sup>68</sup> llamaba la atención sobre la necesidad de no abandonar la tarea hegemónica al capitalismo y de abrir un programa de trabajo común que fusionara «el principio de realidad» marxista con el «principio del placer» anarquista.

¿Conducía este nuevo realismo de la posición sacristaniana a una tensión demasiado extrema respecto a su itinerario marxista precedente o era signo de extrema coherencia? Sea como fuere, da la sensación, por muchas de sus intervenciones públicas, que Sacristán era cada vez más consciente de que, en la nueva coyuntura de los 70, si uno quería seguir siendo rigurosamente realista sin caer en apriorismos dogmáticos, el principal problema que tenía que afrontar era el realismo oportunista o, como gustaba también de decir, «desnaturalizado», un realismo que, ante su progresiva conciencia ecológica, era explícitamente tildado de «realismo suicida». Sostenía, además, que el creciente desencantamiento de la izquierda no era sino la funesta resaca de esta desnaturalización o el reflujó de un hipermarxismo teórico. En una nota editorial escrita el 15 de marzo de 1981 y publicada en el número 7 de *Mientras tanto*, Sacristán, discutiendo el alcance del «desencanto» español e internacional, consideraba que «la imposición, cada vez más sin resquicios, de los criterios de compatibilidad económica y política de la realidad dada» tenía «un efecto destructor de la autoconsciencia de la izquierda».

Enfrentarse a la prioridad de esta «desnaturalización» tenía un coste teórico e implicaba una confianza en los movimientos sociales, una apelación a la «limpieza del corazón» y una «exclusión de todo pacto con la burguesía en sentido estricto»<sup>69</sup> que Sacristán estaba dispuesto a asumir. Posiblemente, Jaco-

<sup>68</sup> Sacristán, M., «Entrevista con mundo obrero», en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, ob. cit., pág. 225.

<sup>69</sup> «A propósito del eurocomunismo», ob. cit., pág. 12.

bo Muñoz no estaba tan preparado para pagar ese precio. No olvidemos tampoco que ser realista en 1977 significaba, entre otras cosas, admitir que el resultado del panorama electoral no ofrecía correlación alguna entre la vanguardia universitaria de orientación social-comunista y la sociedad española. Como escribió Fernández Buey<sup>70</sup>, si algo mostraba cualquier análisis sociológico de las actitudes y disposiciones socio-políticas y socio-culturales de los trabajadores de la época como, en particular, el realizado por Víctor Pérez Díaz, era la ociosidad de toda especulación revolucionaria sobre expectativas rupturistas. Que la adaptación de la clase obrera a la ideología social-liberal no era un asunto político coyuntural, sino de fondo y resultado de transformaciones estructurales del propio capitalismo era, de hecho, uno de los hilos argumentales de EFU.

#### PAISAJE TRAS LA BATALLA: EL DESCENSO DE LOS CIELOS

Con vistas a renovar los materiales que el proyecto realista puede brindar a la luz de nuestros nuevos retos, hemos señalado cómo Jacobo Muñoz subrayaba, en su artículo de 1971, tres años después del «doble aldabonazo» del 68, que diría Sacristán, la pertinencia lukácsiana a la hora de diagnosticar el espíritu del tiempo. Una mayor lucidez que, por ejemplo, la de tentativas más «teóricas» o «cientificistas» como las de Althusser o Colletti. Hoy, retrospectivamente, a la vista de la aparición post-althusseriana de los llamados «Nuevos Filósofos» en las décadas posteriores al experimento sesentayochista, tal vez sería fructífero volver a acercarnos a este realismo metódico lukácsiano desde las nuevas actitudes filosóficas predominantes. Así por ejemplo, en una entrevista concedida dos años antes de morir a la revista mexicana *Dialéctica*, Sacristán no dudaba en reafirmar su «convicción de que la revisión autocrítica del pensamiento socialista debe tender hoy a reforzar la importancia del factor

---

<sup>70</sup> Fernández Buey, F., «Para estudiar las ideas olvidadas en la transición», en [www.upf.edu/materials/tccc/ce/2006/buey/tema1.doc](http://www.upf.edu/materials/tccc/ce/2006/buey/tema1.doc). Consultado 12 de marzo de 2013.

subjetivo revolucionario, en vez del objetivismo, de raíz hegeliana, paradójicamente proclamado en los años sesenta por los filósofos más antihegelianos, como Della Volpe o Althusser»<sup>71</sup>. No se trata de una declaración aislada, toda vez que Sacristán subrayará repetidamente el daño infligido a la perspectiva emancipatoria por la desatención al elemento subjetivo.

En este sentido, sería interesante estudiar en qué medida la atracción intelectual «hacia abajo» del burgués cultivado y educado culturalmente en un modelo similar al lukácsiano estaba mejor vacunada frente a la tentación despolitizadora y la exhibición del cuerpo sufriente propiciadas por el «exhibicionismo autodestructivo» de los exmarxistas desencantados: aquellos que pasaron con facilidad del hipermarxismo a cierto victimismo subjetivo. Una fisonomía que Sacristán describía como «el elemento interno de natural bancarrota del marxismo entendido como ciencia, como teoría en sentido fuerte, en sentido formal», situación que estaba detrás igual de la crisis interna de Colletti y Althusser que de la crisis ya mezclada con factores externos de estos *nouveaux philosophes* o de algunos otros ex-extremistas españoles, hoy extrema derecha del movimiento obrero, ya sea en el partido comunista, ya sea en el socialista, ya incluso fuera de partidos. Ellos vieron el marxismo como una ciencia exacta de la revolución y, al ver que no era eso, reaccionan dejando el marxismo o bien vendiendo el marxismo como ciencia de algo que no sea en absoluto la revolución sino la democracia burguesa, o cosa parecida, en el mejor de los casos<sup>72</sup>.

No resulta ocioso apuntar de nuevo hoy a la tensión de este difícil realismo que no ha hecho más que rebajarse en las últimas décadas por el engolado academicismo teórico, el oportunismo, y el subjetivismo expresionista sin mundo. Si, por mucho que revisara su marxismo e intensificara su atención por los perdedores de la historia, el magisterio de Sacristán nunca

<sup>71</sup> Sacristán, M., en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, ob. cit., pág. 158.

<sup>72</sup> Sacristán, M., en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, ob. cit., pág. 111.

cedió al «exhibicionismo» característico de los *nouveaux philosophes* y a una visión despolitizadora en última instancia como la suya —la de una «plebe» amorfa y solo resistente a un poder abstracto<sup>73</sup>—, fue, entre otros factores, por asumir la tarea crítico-intelectual como un ejercicio materialista decididamente a contrapelo del narcisismo intelectual. En este rasgo percibo una de sus mayores influencias en sus discípulos, entre ellos Jacobo Muñoz. Creo que, manteniendo esta tensión, Sacristán pudo sortear las contradicciones en las que incurrieron quienes, apostando por la reconciliación final de los tiempos, siguieron cegados, tras su desencanto, para valorar los potenciales críticos de su presente.

Es la lucidez autocrítica la que probablemente les llevó también a ambos a reflexionar sobre los profundos límites políticos del intelectual, una constatación que, sin embargo, condujo a Muñoz a seguir interesándose por ese agente disolutor de falsos problemas filosóficos que era Wittgenstein, sobre el que había versado su tesis doctoral con Emilio Lledó, y a Sacristán a un mayor desprecio, si cabe, por esta figura para él cada vez más grotesca<sup>74</sup>. Intuyo que de aquí se deriva también una diferente

<sup>73</sup> Es conocida la acerba crítica de Deleuze al «nulo» pensamiento de los «nuevos filósofos»: «Veo dos razones posibles de esa nulidad. En primer lugar, se sirven de grandes conceptos, tan grandes como una boca sin dientes, LA ley, EL poder, EL amo, EL mundo, LA rebelión, LA fe, etc. Pueden hacer así mezclas grotescas, dualismos sumarios, ley y el rebelde, el poder y el ángel. Al mismo tiempo, cuanto más débil es el contenido de pensamiento, mayor importancia cobra el pensador, mayor importancia cobra el *sujeto de enunciación* respecto a los enunciados vacíos (“yo, en tanto que lúcido y valiente, os digo..., yo, en tanto que soldado de Cristo..., yo, de la generación perdida..., nosotros, en tanto que hemos hecho mayo del 68..., en tanto que no nos dejamos engañar por las apariencias...”)» (Deleuze, G., «Sobre los nuevos filósofos y un problema más general», en *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-Textos, 2007, pág. 135).

<sup>74</sup> Reparemos en el elevado listón con el que Sacristán, en esta observación de honda resonancia autobiográfica, juzga el verdadero desclasamiento del intelectual crítico: «La persecución social o propiamente política (represión universitaria y del derecho de expresión), que le ha excluido de las dos actividades profesionales sucesivamente intentadas y constreñido al exilio, ha prestado a Marx el servicio psicológico y moral imprescindible para que un intelectual inconformista llegue a ser revolucionario: anularle

actitud temperamental respecto al cinismo, incluso en algunas de sus variantes menos acomodaticias, rasgo que era inflexiblemente despreciado por Sacristán a tenor de una, quizá, mayor sintonía con los privilegios epistemológicos y fenomenológicos del oprimido. En una muy citada entrevista de 1979 con *El Viejo Topo*, Sacristán sostenía ya que el intelectual era «un payaso siniestro, un parásito por definición que en cada una de sus payasadas no está haciendo más que asegurar el dominio de la clase dominante, sea esta clase dominante la burguesía de aquí o sea la burguesía burocrática de un país como la Unión mal llamada Soviética»<sup>75</sup>.

Por eso acierta Vázquez Montalbán al escribir que sobre Sacristán

pesaba la gran cuestión que Sartre hizo suya y de su generación: el papel del intelectual en relación con el nuevo sujeto de la historia, la clase obrera. Sacristán asumió y realizó la respuesta intelectual a este desafío del conocer, pero detrás de la frialdad de los cristales de sus gafas se percibía una ternura expiatoria que le predisponía a una gran indulgencia hacia los nuevos y necesarios hacedores de la historia y un gran recelo hacia su propia casta, la de los intelectuales pe-

---

la sensación cotidiana de “vida normal” en el seno de la misma sociedad teóricamente criticada y condenada por el intelectual: dorada medianía de las profesiones intelectuales, tranquilidad, ocio relativamente abundante, carrera más o menos lista a través de un escalafón o de una jerarquía de minutos bastante jugosas si se comparan con el salario obrero. Marx y su familia pasarán las amarguras del exilio y las angustias del pobre: el riesgo repetido de ser embargados, desahuciados, el sufrimiento de la enfermedad que no se puede tratar médicamente por falta de dinero, el hambre lisa y llana, el no tener qué masticar cuando se siente apetito. La implícita aceptación de este destino por Jenny von Westphalen y Karl Marx puso a estos al otro lado de la divisoria entre las grandes clases sociales; también psicológica y moralmente, no solo en el plano de las ideas teóricas» (Sacristán, M., *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, págs. 290-291).

<sup>75</sup> Sacristán, M, «Entrevista con mundo obrero», en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, ob. cit., pág. 225.

queñoburgueses en ocasiones víctimas del espejismo de un desamor de clase transitorio<sup>76</sup>.

En medio de este sinuoso laberinto en el que estamos intentando delimitar a grandes rasgos la orientación realista que Jacobo Muñoz y Manuel Sacristán han legado y siguen legando a varias generaciones, ¿qué papel desempeñó la última aproximación del segundo a la dimensión utópica, incluso su afirmación de que el marxismo era una «religión obrera» o que «era menos falso decir que el marxismo es una religión que el marxismo es una ciencia»?<sup>77</sup>. Cuenta Vázquez Montalbán en *Pasionaria y los siete enanitos* que cuando Claudín y Semprún en 1964 se enfrentaron a la reunión del Comité Ejecutivo del PCE con motivo de su expulsión, Irene Falcón, condenando la crítica al subjetivismo de partido que habían realizado los «desviacionistas», comentó la frase de Marx de que «los comunistas eran capaces de asaltar los cielos»; «que cuando se enfriaba esa fe, cuando uno empezaba a dudar de ella, empezaba uno a dejar de ser comunista»<sup>78</sup>.

Sobre esa disposición prometeica a asaltar los cielos, comprensiblemente acentuada en la clandestinidad y por el «romanticismo militante», Vázquez Montalbán ha escrito:

Si el Romanticismo identifica el yo individual como un aspirante a ser el único y el héroe, la inversión instrumental del socialismo científico prefiguraría en «El Partido» como sujeto colectivo, como intelectual orgánico colectivo, todas esas características, y así, el militante científico y romántico a la vez, perfecto, ha de ser enamorado, sonámbulo, demoníaco, nómada, suicida y superhombre pero todas esas connotaciones integradas dentro del Todo de «El Partido», depositario instrumental del sentido de la Historia<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Vázquez Montalbán, M., «Contribución a la creación de un mito», en *El País*, 28 de agosto de 1985.

<sup>77</sup> Sacristán, M, en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, ob. cit., pág. 107.

<sup>78</sup> Vázquez Montalbán, M., *Pasionaria y los siete enanitos*, Madrid, Planeta, 1995, págs. 349-351.

<sup>79</sup> *Ibíd.*

El paisaje desencantado que habitan Muñoz o Sacristán no es ya, desde luego, el del ascenso prometeico a los cielos, sino el de su descenso, un descenso en el que es imperativo de realismo, sin embargo, no perder la tensión y caer en un desencanto cínico o patético. Es más, a la vista de todos los hechos y discusiones que hemos tratado de reconstruir someramente en estas páginas, cabría identificar el proyecto emancipatorio orientado a conjugar ética de izquierda y epistemología de izquierda con una generosa posición intelectual capaz de asumir y elaborar un nivel de realidad frecuentemente sublimado bajo coartadas ideológicas que solo pretenden hacer, de necesidad, virtud. En esas circunstancias el trabajo de Muñoz sobre Horkheimer seguía la estela de un realismo desde el que, como definió Sacristán, había que «pintar la pizarra del presente bien de negro» para que resaltara sobre ella «el blanco de la tiza con el que dibujar la alternativa». De este análisis, para Sacristán, sin embargo, no se deducía tanto una intensificación de las paradojas como una reflexión y una militancia activa a la búsqueda de los nuevos movimientos sociales que por entonces estaban surgiendo en los márgenes de la tradición marxista, en diálogo o conflicto con esta. Como recuerda oportunamente Fernández Buey

no tanto por lo que tenían de realidad social, que en aquellas fechas era menor que la de los partidos comunistas y los sindicatos organizados, cuanto, precisamente, por la apertura de los movimientos sociales a los problemas nuevos que, en su proyecto de renovación, había que integrar en el programa comunista: el problema medioambiental, la feminización del sujeto revolucionario, el asunto de la intimidad (y, por tanto, de la educación sentimental a la altura de los tiempos), la reconsideración del punto de vista marxista sobre la guerra y la paz<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> «Manuel Sacristán mantuvo su compromiso político hasta el final», Presentación y entrevista de Salvador López Arnal con Francisco Fernández Buey, en *La Insignia*, septiembre del 2005. [http://www.lainsignia.org/2005/septiembre/cul\\_045.htm](http://www.lainsignia.org/2005/septiembre/cul_045.htm). Consultado el 17 de marzo de 2013.



## ¿LUKÁCS INACABADO?

A la vista de esta ampliación del campo de batalla político, ante la cual tanto Sacristán como, en cierto modo diferente, Muñoz fueron conscientes de la necesidad de proseguir el proyecto marxista en diálogo con otras tradiciones emancipatorias, ¿en qué términos, de haberlos, cabría hoy seguir perseverando en el realismo de Lukács, en su proyecto metódico de elaborar con cabeza una epistemología de izquierda a la altura de su corazón utópico?

Aunque Muñoz se definiera a sí mismo en la entrevista de 1979 con Javier García Sánchez como «muy poco lukácsiano»<sup>81</sup> y Sacristán no apreciara mucho el último proyecto de *Ontología del ser social* por perder fuerza y precisión desde *El asalto a la razón*, ¿no se precisan sus destinos intelectuales a la luz de esta poderosa figura? Lukács, «ese gran desconocido», como subraya Muñoz en varias ocasiones, ¿no optó también por vivir más en encrucijadas que en ínsulas?

Lukács es uno de los filósofos y críticos de la cultura más importantes de nuestro siglo. [...] una de las raíces de la centralidad lukácsiana debe ser, precisamente, buscada en ese incansable trabajo suyo de reelaboración de toda la herencia cultural de la humanidad [...] Para unos Lukács es un «marxista»: eso le descalifica como «crítico de la cultura» (y aun como filósofo). Para otros es excesivamente «filósofo» y «excesivamente crítico de la cultura» para ser marxista<sup>82</sup>.

¿Era diferente la posición de Sacristán? En realidad, creo que no. Con su afirmación de la racionalidad, el pensador húngaro, sostenía Sacristán, mostraba, en línea con el marxismo subjetivista de la denominada «tercera generación marxista» (Gramsci, Korsch), una dirección de la lucha intelectual contra la sociedad capitalista: la recuperación del ideal utópico de razón como horizonte de la práctica comunista, pero «para librar esa batalla,

<sup>81</sup> «Jacobó Muñoz: el caos, última máscara del poder», ob. cit., pág. 216.

<sup>82</sup> «Jacobó Muñoz: el caos, última máscara del poder», ob. cit., pág. 216.

Lukács, bajo el efecto de las dos guerras mundiales (tan irracionalmente científicas) desencadenadas por el imperialismo, tiende a apoyarse en el pasado: la razón-armonía que contraponen al racionalismo sectorial globalmente irracional de los monopolios muestra el corte de la utopía que animó a los clásicos de la burguesía ascendente y, sobre todo, al joven Hegel»<sup>83</sup>.

Sacristán consideraba altamente problemáticos no solo este «apoyo en el pasado», susceptible de olvidar las novedades y urgencias del léxico de los problemas concretos del presente —esta era también la causa del escepticismo de Brecht ante una concepción del realismo demasiado idealista y formal<sup>84</sup>—, sino también la confusión lukácsiana entre «concepción del mundo» y «programa». Máxime ante la apertura de un nuevo escenario histórico desde el que resultaba ya ingenuo «evitar la catástrofe a que tiende la irracionalidad burguesa final contraponiéndole una imagen de la razón que no llegó a realizarse cuando parecían dados sus presupuestos básicos»<sup>85</sup>.

El cuestionamiento de esta posición se razona en un artículo de 1967 titulado «Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por György Lukács». Este texto, en el que se profundiza en el problema de la mediación, y escrito en un momento en que las tensiones de Sacristán con el grupo dirigente del PSUC se han incrementado, es una síntesis ampliada de ideas ya expuestas. Para Sacristán, en definitiva, habida cuenta de que el auténtico programa marxiano era el de la crítica de la ideología, el problema de la concepción del mundo era su imposición de lo especulativo sobre lo científico: «para el marxismo contemporáneo la insistencia en la inspiración crítica de Marx y, por tanto, la reanudación de su crítica de lo ideológico y la eliminación de especulación ideológica en el

---

<sup>83</sup> «Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por György Lukács», en *Sobre Marx y marxismo*, ob. cit., pág. 113.

<sup>84</sup> He tratado de comparar los realismos de Lukács y Brecht en «Más vale manos sucias que vacías. Realismo, crisis y pedagogía en Weimar», en *El potencial político del arte* (Cereceda, M., ed.), Madrid, Arena, 2013 (en prensa).

<sup>85</sup> *Ibíd.*, págs. 113-114.

pensamiento socialista es el programa más fecundo que pueda proponerse»<sup>86</sup>.

De este modo, el panideologismo de Lukács, y su desprecio por el conocimiento de las ciencias y de la situación concreta del presente, en aras de la «cosmovisión», le llevaron, según Sacristán, a simplificar sin matices (en el «campo de batalla» lo importante no era para él ser analíticamente concreto) y a no comprender adecuadamente lo que bien denunciaba: la barbarie irracionalista. Si Sacristán consideraba imprescindible criticar el ideologismo de los clásicos marxistas y sus «emocionantes megalitos hegelianos», era por un objetivo doble: depurar, por un lado, la incoherencia de una actitud ambivalente hacia la ideología —fundamentada en su caracterización positiva o negativa: ideología reaccionaria o ideología revolucionaria— y fundar así un nuevo criterio no ideológico de organización racional de la práctica: el programa crítico. Sacristán, sin embargo, también era consciente de los peligros de una actitud tecnocrática totalmente desideologizada e insistía en que no se confundiera esta actitud con «la ideología del final de las ideologías», tan de moda en ese momento entre los técnicos del Opus Dei: «el peligro de la moderna ideología “neocapitalista” del tecnicismo y del “final de las ideologías”» —que es ella misma la ideología del fatalismo, muy adecuada para el capitalismo monopolista»<sup>87</sup>.

Dicho esto, sin embargo, no parece exagerado suscribir que, dejando de lado su excesivo modelo panideológico juvenil, su temprana idealización del proletariado y el énfasis subjetivo fichteano, la matriz realista lukácsiana (ética de izquierda *con* epistemología de izquierda), revisada críticamente a la altura de nuestra nueva situación histórica, puede seguir siendo una brújula válida para adentrarnos en los laberintos de nuestra actualidad. Por ejemplo, cuestionando la «guerra» posmoderna a la totalidad de las últimas décadas y entendiendo la aspiración a mediaciones y cartografías cognitivas generales no de forma

---

<sup>86</sup> Sacristán, M., «La formación del marxismo de Gramsci», en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, ob. cit., págs. 83-84.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, pág. 84.

metafísica, sino como un marco metodológico regulativo; o privilegiando el punto de vista epistemológico y fenomenológico de los sujetos oprimidos, ampliando desde este ángulo políticamente interesado el diálogo entre la clase trabajadora, el feminismo y otros momentos sociales. En esta dirección revisionista se ha pronunciado de forma sugerente Fredric Jameson al hablar de «*Historia y conciencia de clase* como un proyecto inacabado» a la luz de la crisis del marxismo histórico<sup>88</sup>.

Resulta oportuno recordar que Sacristán, aun en sus críticas al modo de entender la racionalidad, entendiera adecuada la «tarea» señalada por Lukács y que, haciendo balance de sus aportaciones tras su muerte, recordara como una de sus grandes contribuciones un tipo de realismo «constructivo» posibilitado en parte por no subordinarse de forma oportunista a las exigencias de la ética weberiana de la responsabilidad.

El realismo pontifical de Lukács le ha permitido sobrevivir, trabajar y pelear durante muchos años, con un buen humor estupendo, que no se dejaba amargar ni por los peores fracasos políticos, y con una capacidad de alegría admirable, a pesar de las oscuras tormentas por las que pasó; y así hasta su última vejez, tan jovial, tan nestoriana. También le ha posibilitado apropiarse de una extensa herencia cultural en el marco de sus concepciones. Pero el tendencial conservadurismo de la actitud ha tenido también malas consecuencias, la más grave de las cuales no es, probablemente, la estrechez de su juicio estético (aunque no de su teoría estética), ni siquiera el largo «dormir entre los asesinos» (según el verso de Brecht), compensado, o más que compensado, por el coraje de otras decisiones. Lo peor fue, probablemente, la tendencia filosófica tradicionalista a especular, que le convierte a veces, como suele ocurrirles a los grandes especuladores, en productor de pseudociencia. [...] El realismo permitió a Lukács construir y construir, durante muchos años, donde otros, menos dispuestos a someterse al principio de realidad,

---

<sup>88</sup> Jameson, F., «History and Class Consciousness as an Unfinished Project», en *Valences of Dialectic*, New York, Verso, 2009, págs. 201-222.

tal vez habrían abandonado. Lo inquietante, como suele pasar con los cachazudos cultivadores de la weberiana «ética de la responsabilidad», es que uno tiene a veces la sensación de que tantas construcciones pesen ya demasiado sobre la Tierra y sobre los que la habitamos<sup>89</sup>.

«El realismo permitió a Lukács construir y construir, durante muchos años, donde otros, menos dispuestos a someterse al principio de realidad, tal vez habrían abandonado». Si es necesario reutilizar los materiales que Jacobo Muñoz y Manuel Sacristán nos han legado es porque nos siguen valiendo como flechas de un arco filosófico cuya tensión, lamentablemente, no ha hecho sino aflojarse en las últimas décadas<sup>90</sup>. Es este marco de tensión, muy ligado en ambos a un programa marxista praxeológico siempre susceptible de revisión, lo que les inmu-

---

<sup>89</sup> Sacristán, M., «¿Para qué sirvió el realismo de Lukács?», en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, ob. cit., pág. 177.

<sup>90</sup> «[...] es probable —sostenía Sacristán en 1981— que lo que está desencantando a mucha gente de las conductas políticas de sus representantes sea el sometimiento de esas conductas a los datos objetivos de la situación, a las *compatibilidades del sistema* estatal y mundial imperante. Es probable que la raíz del desencanto sea cierto realismo, la aceptación de la sociedad en que vivimos. [...] Por tibia que sea, una izquierda tiene al menos pretensiones reformistas. [...] El hecho del desencanto es la resultante político-moral de la crisis de dos esperanzas de cambio social profundo: la esperanza de la III Internacional y la esperanza que representó el sector de la Internacional Socialista identificable con la socialdemocracia sueca y la alemana. Es la crisis de esas esperanzas, la resultante falta de perspectiva propia, lo que se manifiesta en el hecho de que los mismos partidos de la izquierda —en el gobierno o en la oposición— acepten más o menos explícitamente los criterios de análisis y solución de la presente crisis económica postulados por las fuerzas capitalistas: la reducción más o menos drástica del valor de la fuerza de trabajo y la pugna por conquistar un lugar ventajoso en la nueva división internacional del trabajo, pugna que implica una peligrosa competición armamentista. Así, las izquierdas oficiales van aceptando (y practicando cuando están en el gobierno) políticas que siempre habían sido rechazadas por su tradición y que, a veces, incluso lo han sido con todas las letras por resoluciones de sus propios congresos» («En muchas partes cuecen desencantos», en Sacristán, M., *Pacifismo, ecología y política alternativa*, ob. cit., págs. 68-69).

nizó, frente al contraataque neoliberal, muchas veces apoyado, primero, por la renegación de los «nuevos filósofos», muchos exmaoístas, y, luego, por la *koiné* del posmodernismo a no celebrar, aunque ciertamente bajo gestos diferentes, el clima de desencanto de los setenta y ochenta que ha terminado allanando el camino a la peor cara de nuestro cinismo. Desde este panorama de gran angular sobre el agotamiento de la cultura burguesa, no por casualidad también lukácsiano, ¿cómo no cifrar, como hacía Muñoz en el año 1976 en su conferencia «Praxis y teoría general del método», las diferentes «muertes» y «crisis» que serían de coartada para impedir el ejercicio «antiideológico por definición» del marxismo como «crisis parciales» o «como aspectos o signos-índice de una crisis mucho más general»: la de esa «cultura superior occidental, de arcaica tradición esclavista, en la que nos hemos educado y que conlleva, entre otros muchos elementos, la puesta en cuestión, a que asistimos, de un modelo de cientificidad que se impuso con la génesis misma de la modernidad»?<sup>91</sup>.

¿Cómo conjugar la tensión existente entre la racionalidad y existencia, el conocimiento y la sensibilidad moral y artística, la razón y la vida sin ceder ápice alguno al *pathos* romántico, no pocas veces cómplice de la reacción? Creo que para responder a esta cuestión, de último latido orteguiano, Muñoz y Sacristán, de trayectorias biográficas iniciales similares<sup>92</sup>, sintieron la necesidad de traducir, pensar y polemizar con la obra de Lukács. Sacristán, desde la época en que redactaba su tesis doctoral sobre Heidegger hasta su momento final. Inmerso en la reflexión sobre la crisis del marxismo, también apreciaba de la última etapa lukácsiana su diagnóstico socio-político, la lucidez con qué captó lo que había por debajo del movimiento estudiantil de los sesenta y el modo de expresar, a pesar de su carácter «bastante tradicional», la necesidad de «volver a empezar».

<sup>91</sup> Muñoz, J., «Praxis y teoría general del método», en *Lecturas de filosofía contemporánea*, ob. cit., pág. 141.

<sup>92</sup> Cfr. la contribución de Francisco Vázquez García para este volumen, así como el importante trabajo *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*, ob. cit., págs. 356-369.

En definitiva, cuando Muñoz destaca cómo, a pesar de su aparente dispersión, el programa sacristiano obedecía a un hilo de conductor, el de trabajar «en la creación y generalización de una cultura crítica dirigida a librarnos de la fatalidad biológica y moral de las construcciones de un entorno siempre irreflexivo y tiránico, y de la compulsión acrítica a lo dado»<sup>93</sup>, ¿cómo no pensar en un «Lukács inacabado»?

#### PARA (NO) CONCLUIR

En una de sus últimas conferencias, vamos concluyendo, Sacristán valoraba que Lukács hubiera dejado de creer la tesis de Hegel según la cual todo lo real es racional y pasara a pensar que «la racionalidad es algo que los humanos imprimen al mundo, a su mundo social, o no lo imprimen. Cuando vence la reacción, no imprimen racionalidad»<sup>94</sup>. Bajo ese mismo pulso contra la reacción irracionalista lucha en parte, paralizado en la Izquierda por el propio fracaso no reconocido de su sonambulismo prometeico; bajo una misma lucidez revisionista respecto a la tradición marxista, que, sin embargo, nunca se rebaja al exhibicionismo narcisista de los «nuevos filósofos»; bajo una misma consigna metodológica —voluntad autocrítica y modestia—, resulta sugerente transitar desde nuestra distancia el diferente recorrido de la tensión educadora de Manuel Sacristán y Jacobo Muñoz: allí donde aquel tuvo el valor de explorar una salida ejemplar del laberinto, explícitamente concebida como «conversión», de marcados tintes éticos, este ensayará un perfil menos crispado y de matizados claroscuros, una labor que, aunque más profesoral, siempre mantendrá un saludable grado de distancia autoirónica respecto a la institución académica<sup>95</sup>. Aunque ninguno de los dos

---

<sup>93</sup> Muñoz, J., «La tarea del intelectual» en, *Minerva*, núm. 2, junio de 2006, pág. 106.

<sup>94</sup> Sacristán, M., *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, Madrid, El Viejo Topo, 2005, pág. 170.

<sup>95</sup> Mi primera impresión de Jacobo, cuando llegué, no sé si más necio que hoy, a la Facultad de Filosofía de la Complutense, casi a comienzos de los noventa, fue la de encontrarme con una especie de, así lo veía yo en mi

confundió la autocritica de la tradición marxista con su abandono definitivo, Sacristán creía que para rehacer el proyecto a la altura de los nuevos retos del presente, la alianza no debía buscarse con los socialdemócratas, sino con los anarquistas a fin de «remontarse a la «fuente común» de las tradiciones emancipatorias»<sup>96</sup>.

bisoñez, Oscar Wilde wittgensteiniano (el autor del *Tractatus* era omnipresente en esos años de carrera) y que, pese a su gran influencia, no dejaba de ser un *outsider*, por utilizar las precisas palabras de Paco Vázquez. Los alemanes hablan de *Radfabrernatur*, «carácter de ciclista», para definir los comportamientos serviles que, en su pedaleo, cuanto más se doblan ante los de arriba, más patean a los de abajo. En el ambiente «ciclista» de la Complutense de la época, marcado, salvo excepciones, por el academicismo rancio, el éxtasis hueco y los tonos grises, Jacobo no solo era un profesor riguroso y brillante: era inflexible con los de arriba y muy generoso con los de abajo.

Un alumno hizo circular por los baños de la Facultad una caricatura de la «decadencia» de la Facultad, donde aparecían, entre otros profesores, creo, Manuel Maceiras, Gabriel Albiac, Celia Amorós y Navarro Cordón. En ella Jacobo aparecía a modo de *Boss*, sentado en un gran trono y, creo, aureolado con una corona en su cabeza. En lugar de protestar al Decano, como hicieron muchos de los aludidos, Jacobo hizo enmarcar la caricatura y la colgó en su despacho, siendo lo primero que se veía al entrar.

Me viene a la mente este recuerdo de D. Claussen, que serviría para Jacobo acentuando, sin embargo, una mayor austeridad ascética en las formas, algo kantiana, y la preocupación por ofrecer oportunidades a la carrera académica de sus discípulos. «En Horkheimer uno se topaba con un *grand seigneur*. Para mí eso tiene algo muy atractivo y enormemente simpático. Entre los académicos de hoy en día es algo que ya no se ve en absoluto. Horkheimer tenía una elegancia como ya entonces apenas la había. Vivía la buena vida: buena comida, buena bebida, buenos hoteles, y los demás, más o menos, intentaban seguirle. Hay un memorándum muy bonito de una conversación entre Horkheimer y Pollock, en la que discuten sobre lo que quieren hacer con el *Instituto* y qué reglas quieren establecer. Horkheimer escribe en él: «no hacer nunca cuentas de los gastos». Su componente de *grand seigneur* se revelaba ya en que para él había cosas mucho más importantes que la carrera. Para Horkheimer, como para muchos socialistas de los años veinte, «arribista» era un insulto: no quería ese tipo de gente en el *Instituto*. Se trata de una actitud completamente distinta a la de hoy en día, podríamos decir incluso que se trata de otra cultura».

<sup>96</sup> Sacristán, M., *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista* (ed. Fernández Buey y López Arnal, S.), Madrid, La Catarata, 2004, págs. 194 y sigs.



¿Qué criterios nos quedan para orientarnos en el paisaje filosófico surgido tras estas batallas? Volver a lanzar la flecha de una Izquierda cuyo arco, por acomodarse al marco de lo dado, ha perdido tensión; la necesidad de prestar una mayor atención al problema de una subjetividad ya no soberana teóricamente; una nueva modulación kantiana del terreno crítico conquistado por Hegel; la invitación al diálogo con las ciencias sociales; la capacidad intelectual para distinguir en el trabajo intelectual lo vitalmente relevante de lo secundario; tal vez una vulnerabilidad somática incómoda ante las petulancias académicas...

José María Ripalda ha destacado cómo «esa gran depresión» de Sacristán, como él mismo la denominó, generó o acentuó, dos nuevos rasgos: «primero, la intensa identificación con otro modelo, el de la modestia, el anonimato, el reconocimiento de la muerte por parte de la «gente liquidada en la cuneta», frente a «la bestial y siniestra idea de los vertederos de la historia que se mantiene en la tradición del grueso del movimiento obrero, como si lo que ha quedado en las cunetas fuera basura». Ripalda considera este rasgo «el adiós a la gran personalidad heroica por su conciencia revolucionaria, plasmada extremadamente por la escultura estalinista. La justicia es algo que se busca y se hace en condiciones de precariedad y amenaza ante todo internas. El segundo rasgo se define por un término que aparece con significativa intensidad [...]: “fe”»<sup>97</sup>. Bajo esta descomposición de la personalidad clásica, según Ripalda, la metamorfosis de la herencia marxista se ve obligada a acentuar su aspectos tentativos «desde abajo» y a asumirse menos como doctrina que como «tarea».

En Muñoz, reacio también al puritanismo moral y, por así decirlo, más versátil en intereses, la crítica al academicismo de la «cultura superior», muchas veces entrecomillada por él con tono irónico, se complementa con el ajuste de cuentas «psicológico» del nihilismo. De ahí su atención a autores «decadentes» como Schopenhauer, Nietzsche, Mann, Musil, Broch o el último Horkheimer. Desde aquí explora su modulación trágica,

---

<sup>97</sup> Ripalda, J. M., «Un pensador incómodo», en López Arnal, S., — Álvarez, I., (eds.), *El legado de un maestro*, Barcelona, FIM, 2007, pág. 106.

pero no desde la religión, sino desde la crítica ideológica. Esta sensibilidad tampoco ha disuadido a discípulos suyos para internarse extramuros del cordón sanitario recomendado por el Lukács de *El asalto a la razón*, territorios incómodos para la tradición marxista que, justo por haber sido transitados por el pensador húngaro en sus viajes de formación, había tenido que anatematizar demasiado apresuradamente bajo los rótulos de «decadencia», «utopismo» e «irracionalismo». En tiempos mórbidos, donde lo nuevo tarda en nacer y lo viejo en morir, quizá no haya que ser tan inflexible. También en los laberintos del *Hotel Abgrund* puede uno toparse con embrionarios procesos de aprendizaje políticos y éticas de izquierda a la espera de epistemologías más sobrias. No en vano, secretas complicidades se han labrado entre la clase trabajadora que «nada tiene que perder salvo sus cadenas» y la tensión espiritual de la aristocracia intelectual. En esta alianza vale tal vez la afirmación de Eagleton de que «aquellos que tienen tanto como para no tener que preocuparse por ello pueden ser tan desprendidos como los que no tienen nada que perder»<sup>98</sup>.

En el laberinto del pasado siglo, el intelectual desubicado que tenía que dar la mano al desposeído por detrás del inversor y el emprendedor no pocas veces terminó aceptando el marxismo. Si este orientaba seductoramente a intelectuales no era solamente por su rigor científico, por el carácter global y universal de su cosmovisión, sino también porque abogaba por la abolición radical de la hegemonía del valor de cambio sobre la vida social y, además, demostraba la existencia real de un movimiento social hacia ese fin. Esta alianza se puede declinar de diversas formas, en tonalidades intensas o rousseaunianas o serenas y voltaireanas, pero siempre contra un enemigo: ese filisteísmo mezquino, cuasi-animal, oportunista, cosificador de la vida y producido a gran escala por la estructura económica capitalista. En Muñoz no se entiende su interés por Thomas Mann, por ejemplo, al margen de esta preocupación por reconstruir el proceso de decadencia de la burguesía patricia y el ascenso de esa pequeña burguesía que, bajo la derrota de las

---

<sup>98</sup> Eagleton, T., *El portero*, Barcelona, Destino, 2007, pág. 172.

expectativas depositada en el sujeto revolucionario, empieza a convertirse en «otra clase universal»<sup>99</sup>.

¿Más apego en el último Sacristán, gran admirador en sus momentos finales de otro realista, Bertolt Brecht, a lo «pobre» y «malo nuevo» que a lo «bueno viejo»? ¿Más voluntad *mientras tanto* de «mancharse las manos» y aprender hasta de los «errores» que de rentabilizar teóricamente la perplejidad de los tiempos?<sup>100</sup> ¿Cierta ampliación del «programa crítico» para incorporar elementos que Sacristán denominaba en 1967 «religión del futuro»? Cuestiones abiertas. En todo caso, si el inicial «culturalismo» de ambos fue lo que les condujo a despreciar tanto el filisteísmo como a interesarse por la romántica sobriedad de Marx, fue también el realismo práctico que aprendieron de él lo que les llevó a revisar su figura a la luz de los nuevos retos. Si en su proyecto de facilitar utillaje teórico a los nuevos y amorfos movimientos sociales Sacristán no tembló a la hora de hacer «cierta» *tabula rasa* respecto al curso histórico y plantear, siguiendo al viejo Lukács, un «nuevo comienzo», acercándose, en su voluntad de justicia y más atenuada preocupación doctrinal, al joven Marx, Muñoz, aún marxista, alérgico al «profetismo de cátedra» y sensible a las «exigencias de cada día», ¿no terminó modulando su tensión bajo los rasgos realistas del Max

<sup>99</sup> «Jacobo Muñoz: el caos, última máscara del poder», ob. cit., pág. 218.

<sup>100</sup> Para calibrar el desplazamiento de la línea ideológica de *Materiales* a *Mientras tanto*, encuentro extraordinariamente interesante esta nota de Fernández Buey recogida por Salvador López Arnal en su *Tal como éramos*: «Repasando los temas de entonces yo me orientaría así: 1) menos perplejidad ante las contradicciones de la realidad reciente, y, por tanto, menos descripción de los males desde las alturas y desde fuera y más toma de posición respecto a los problemas que se tratan. Es mejor equivocarse a veces que moverse durante mucho tiempo en la duda y la perplejidad; 2) más atención a los problemas del feminismo y de la liberación de la mujer; pero menos artículos sobre la prehistoria del asunto y más toma de partido sobre las cuestiones de ahora; 3) más distanciamiento respecto del tacticismo de los grandes partidos de la izquierda y más atención a los movimientos del poder tanto aquí como en el lado internacional; 4) más concreción respecto de lo que allí se decía sobre el «respeto que merecen las opiniones de todo aquel que piensa»» ([www.rebellion.org/noticia.php?id=88922](http://www.rebellion.org/noticia.php?id=88922). Consultado el 15 de marzo de 2013).

Weber de «La ciencia como vocación»? ¿No había sido él quien precisamente había medido la honestidad del pensador actual en su confrontación con Nietzsche y Marx?

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida [...] A quienes no puedan soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirles que vuelvan en silencio [...] al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias, que no habrán de ponerles dificultades. Es inevitable que de uno u otro modo tengan que hacer allí el «sacrificio del intelecto»<sup>101</sup>.

Hoy que la gramática política de nuestra indignación ya no se ve seducida, tal vez afortunadamente, por Naphtas o Settembrinis que la eduquen y que el castillo de naipes construido en la Transición se desmorona por los suelos, no está de más volver a pulsar el latido de esa historia intelectual española y volver a sentirnos conmovidos por sus luchas. Para orientarnos en el mismo pero más, si cabe, angustioso laberinto.

---

<sup>101</sup> Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1996, págs. 229-230.