

Kant y Sacristán. Itinerarios del marxismo en Manuel Sacristán con ocasión de su centenario (1925-1985). El papel de Kant en su trayectoria intelectual

Carlos Marzán Trujillo
Universidad de La Laguna  

<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.106051>

Recibido: 15/11/2025 • Aceptado: 22/03/2026 • Publicado: xxxxxxxx

Resumen: Estas páginas tratan de señalar los esfuerzos de Manuel Sacristán en su crítica al marxismo dogmático, a sus rasgos mecanicistas y a la dialéctica entendida como método. En ese empeño, la filosofía de Kant desempeña un papel relevante en el desarrollo de su trayectoria intelectual.

Palabras clave: epistemología; ontología; marxismo; dialéctica; crítica; ideas regulativas.

^{EN} Kant and Sacristán. Itineraries of Marxism in Manuel Sacristán on the occasion of his centenary (1925-1985). The role of Kant in his intellectual trajectory

Abstract: These pages seek to illuminate Manuel Sacristán's efforts in critiquing dogmatic Marxism, particularly its mechanistic aspects and the interpretation of dialectics as a methodological approach. In this pursuit, Kant's philosophy significantly influenced the development of his intellectual trajectory.

Keywords: epistemology; ontology; Marxism; dialectic; critique; regulative ideas.

Sumario: I. II. III. IV. V. VI. VII. VIII.

Cómo citar: Marzán Trujillo, Carlos (2026). Kant y Sacristán. Itinerarios del marxismo en Manuel Sacristán con ocasión de su centenario (1925-1985). El papel de Kant en su trayectoria intelectual. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.105965>

A José Luis Escohotado y a Paco Álvarez, tan cercanos a Sacristán.

Manuel Sacristán es uno de los pensadores más destacados del siglo XX en lengua española. Sus múltiples intereses intelectuales le llevaron a ocuparse de la lógica formal, la metodología de las ciencias sociales, la analítica o la fenomenología. En sus trabajos de historia de la filosofía se ocupó de Ortega, Heidegger, Simone Weil, Galileo, Popper, Kuhn, Gramsci y Lenin, así como de la crítica literaria o del papel que debería corresponderle a la filosofía en los estudios superiores. Pero, además, se ocupó de Gerónimo y de la lucha por la libertad de los pueblos indígenas americanos, de Raimon y su música, de Heine y de Goethe, de la noción de tiempo o de la medicina entendida como arte. Se centró, sobre todo, en Marx y en el marxismo de los que fue uno de sus principales introductores durante la dictadura. Sus lecturas de Marx cuestionaban –algo bastante habitual en su época– los rasgos exclusivamente científicos de su pensamiento y subrayaban su potencial moral y emancipatorio. Manifestó que lo peor del fondo hegeliano inserto en el marxismo dominante eran las “presuntas leyes objetivas de la historia”, a lo que oponía la importancia de los factores subjetivos en la lucha política. De ahí su interés por Korsch, Lukács o Gramsci, pero también por Kant. Como sostuvo Domènech, su concepción de la teoría y la praxis política pivotaba en una constante fricción:

Como solución al déficit ético del marxismo, Sacristán adoptó el programa ético del rigorismo kantiano, el cual (...) resulta bastante congenial con el *aperçu* histórico-moral de las varias tradiciones de pensamiento marxista (...) [pero] no podía dejar de registrar la tensión entre adoptar como programa filosófico-moral el rigorismo kantiano y perseguir (...) el ideal del *enkratés* socrático, fundado en el rigor del autoconocimiento, no en el de la autocoerción (Domènech, 1987, p. 94).

-I-

En continuidad con sus reflexiones sobre el marxismo, en sus últimos años promovió el pensamiento pacifista y centró su atención en cuestiones ecológicas. Investigó el interés de Marx y Engels por el carácter destructivo de las fuerzas productivas. Pensaba que en el viejo Marx se encontraban ideas aún inéditas sobre los problemas ambientales: “no creo que esté clara la última palabra de Marx acerca de todas estas cosas” (Sacristán, 1983, p. 202). La *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, la MEGA2, ha puesto de manifiesto textos marxianos, hasta ahora inéditos, que dan cuenta de la crítica ecológica al sistema económico capitalista. Sacristán no fue un mero teórico, un “marxólogo”, sino un intelectual comprometido con su tiempo. Para él, la teoría y la praxis estaban entrelazadas. Por eso combinó su pasión por la filosofía con su actividad política. Como escribió su amigo Josep Maria Castellet, en él se combinaba “su exigencia intelectual y su obsesión por la ética a la hora de tomar decisiones importantes” (Castellet, 2010, p. 17). Daba conferencias en la Universidad, pero también participaba en seminarios en los barrios obreros de Barcelona donde, además, hacía de maestro con los emigrantes; pensaba en caminos que minaran la dictadura, a la vez que trabajaba en la organización de huelgas en la industria catalana. Fue uno de los promotores del movimiento de *pene-nes*, de tanta relevancia hasta la década de los ochenta. En alguna ocasión, su optimismo combativo le llevó a las cárceles franquistas, como cuando organizó una manifestación, destinada de antemano al fracaso, contra la ejecución de Grimau.

Buena parte de sus textos son escritos de urgencia, “intervenciones políticas”, análisis de las luchas antifranquistas ante universitarios y obreros, reflexiones acerca de la situación histórica en foros diversos o discusiones en los comités centrales del PSUC y del PCE. Tras abandonar sus cargos en el Partido, dedicaría tanto su trabajo teórico como su actividad práctica a pensar y actuar como comunista independiente. A pesar de su militancia, nunca dejó de tener posiciones heterodoxas y disidentes. Tras ser expulsado de la universidad a causa de sus ideas políticas –primero en 1965 y, posteriormente, en 1973–, tuvo que ejercer intensamente la labor de traductor para poder vivir. Platón, Heine, Quine, Adorno, Lukács, Gramsci, Labriola, Marcuse, Bunge, Heller, Schumpeter o Korsch fueron algunos de los autores que vertió a nuestra lengua. Cuando llegó la democracia, aún pasó bastante tiempo para que el ministerio le reconociera sus méritos académicos y le permitiera salir de su eterna precariedad laboral. Pero ya era demasiado tarde.

Las páginas que siguen no tratan de ser un recorrido biográfico sobre Manuel Sacristán, solo pretenden mostrar que junto a la evidente influencia de autores como Marx, Gramsci o Togliatti, el peso que tuvo la filosofía de Kant en su trayectoria intelectual. A mediados de los años cuarenta, cuando se recuperaba de la tuberculosis que le afectó al riñón, su hermana le conseguía libros no solo de literatura, sino también de Aristóteles, Kant o Hegel. En esa época, Kant era un autor al que resultaba difícil acceder, pues quienes explicaban la *Crítica de la razón pura* necesitaban el beneplácito de la iglesia. Profundizó en el pensamiento kantiano a través de las enseñanzas de su profesor, Joaquín Carreras y Artau, quien lo fue tanto en el instituto como en la universidad, así como de las de Francisco Mirabent, profesor de estética que impartía docencia sobre la *Crítica del juicio*¹. Sacristán ahondaría en el pensamiento de Kant a partir de sus estancias en Alemania a partir de 1949. En una entrevista con J. Guiu y A. Munné para el *Viejo Topo*, que no llegó a publicarse, sostenía:

Tengo mucho amor a la cultura alemana (...) ¿quién me ha hecho a mí? A mí me han hecho los poetas castellanos y los poetas alemanes (...) y no digamos ya, sobre todo, y por encima de todo, Kant. Y Hegel, pero sobre todo Kant. El Hegel de la *Fenomenología* también (Sacristán, 2024, p. 218).

Es probable que, desde su juventud, en la que tanto había apreciado el pensamiento de Ortega, asumiera de este que “en Kant están los resortes decisivos de nuestra modernidad”. En 1953, sostuvo que “los horizontes descubiertos por Kant son precisamente los que ha contemplado la filosofía europea en el siglo XIX y parte del XX, sin que hayan sido rebasados totalmente de manera sistemática” (Sacristán, 2007, p. 81). Buena parte de su pensamiento se estructura desde la idea kantiana de la primacía de la razón práctica sobre la teórica. Así como en el elemento de dinamismo que introduce la filosofía crítica en el concepto de libertad y de persona como fermentos “decisivos en el pensamiento moderno y contemporáneo” (Sacristán, 2005, p. 117).

-II-

En su tesis doctoral, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (1959), no solo introduce el pensamiento del filósofo de Messkirch desde sus inicios hasta su evolución hasta los años cincuenta, algo prácticamente

¹ Su artículo “Concepto kantiano de historia” (1953), lo dedicaba a su memoria de este catedrático de Estética. En una nota necrológica señalaba, además, el convencimiento de su maestro –de matriz kantiana– de que “los choques (...) que surgen entre los hombres y dificultan su convivencia solo pueden alcanzar solución desde dentro de cada hombre; no por hechos externos –leyes, órdenes, disposiciones– (...) sino por una reversión del ánimo que capacite a cada cual (...) para arrimar el hombro a la común tarea de la vida” (Sacristán, 1985, p. 27).

desconocido en la universidad española de la época². Su tesis refleja cierta contención académica: los cuatro capítulos en los que se divide tienen, más bien, carácter expositivo, pues intenta, en lo posible, “dejar hablar al filósofo” (Sacristán, 1994, p. 25). Se trata de una crítica “inmanente” que considera necesaria “la ocupación con las ideas gnoseológicas del pensamiento antirracionalista” (Sacristán, 1994, p. 24) como tarea primordial de la razón³. No se opone a Heidegger desde su propia concepción de la filosofía, sino que muestra –a partir de sus propios textos– su defensa de lo irracional. Solo en la conclusión señala su crítica al pensamiento heideggeriano, sobre todo, a su anticientificismo e irracionalismo.

En la filosofía de la España de los años 50, se valoraba más el carácter doctrinal del pensamiento que los momentos de cuestionamiento de lo tratado. El joven Sacristán no solo critica a Heidegger desde la tradición ilustrada, sino también desde el pensamiento analítico y la lógica formal, que considera contrapesos al pensamiento irracionalista y ontológico de la hermenéutica de la facticidad. A diferencia de las ideas de Kant en la *Crítica de la razón pura*, que no se ocupa de la trascendencia del conocimiento, únicamente para marcar sus límites, Heidegger emprende nuevamente ese camino “con un mayor radicalismo”⁴. Su objetivo es la deconstrucción de los valores ilustrados, la despotenciación del concepto y de la razón. En 1958 en un artículo para la *Enciclopedia Espasa* titulado “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”, Sacristán había hablado de su esoterismo y de su pensamiento declaradamente anticientífico, así como de su capacidad para conjugar posiciones contradictorias. Aunque su “categórica resolución con que (...) las asume impone la necesidad de tenerlas en cuenta” (Sacristán, 1984, p. 115). En sus ensayos anteriores a su tesis doctoral, había escrito sobre el intento de Heidegger de restablecer la idea de verdad antigua o medieval, “sobre bases conceptuales contradictorias del ideal (...) de verdad como establecimiento de relaciones objetivas expresables en leyes” (Sacristán, 1984, p. 55).

Su tesis sobre Heidegger constituye, hasta cierto punto, una continuación de sus ensayos sobre la tradición y la edición de *Ser y Tiempo* de Gaos (1951) y de “Verdad: desvelación y ley” (1952). A diferencia de esos trabajos, al presentar su tesis, su trayectoria intelectual se ha enriquecido con nuevas experiencias. No solo ha estudiado lógica formal y filosofía de la lógica en Münster con Heinrich Scholz y se ha impregnado del pensamiento analítico –por el que la universidad española carecía de interés–, sino que también ha comenzado a militar en el PSUC y a estudiar a Marx. Sacristán, señala que el núcleo de las ideas de Heidegger se basa, en buena medida, en una interpretación original del kantismo, una “repetición” –como él denomina a su lectura de la *Crítica de la razón pura*– de lo oculto o no dicho por Kant⁵. Y aunque insistía en que no se trata de una repetición caprichosa, esa idea hermenéutica no está exenta de forzar los textos, pues si bien cabe asumir la importancia de lo no expresado en lo que se expresa, descubrirlo y revelarlo de manera apodíctica resulta petulante⁶. Más aún, cuando se pretende desvelar lo no dicho desde “una idea iluminadora propia” (Heidegger, 1977, p. 202). *Ser y Tiempo* arranca de lo “no-dicho” en Kant, a quien entiende como un pensador contemporáneo. Pero las tesis expuestas en esa obra resultan apuntaladas con mayor fuerza en *Kant y el problema de la metafísica*. Ahí, Heidegger insistirá en lo no dicho por Kant, aquello ante lo que su autor tuvo que retroceder y que hace –sostiene– de la *Crítica de la razón pura* una obra inacabada, pues fue incapaz de vislumbrar el fundamento último de la subjetividad, aquello, lo que lo trasciende.

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger trata de ampliar las tesis de Kant:

Cuando a propósito del tema de la existencia del ser externo a la conciencia (...) emparentado con el de la trascendencia del conocimiento y después de afirmar la inseparabilidad de la existencia del yo de la del mundo externo, a la pregunta de cómo eso es posible (Sacristán, 1994, p. 30)

Y este responde con un *ignoramus*. Frente a Kant, Heidegger pone ya de relieve en *Ser y Tiempo* que “el modo de ser del sujeto conocedor y la descripción e interpretación del fenómeno del conocimiento mismo” (Sacristán, 1994, p. 32) forman parte de un mismo problema que se acerca a la cuestión de lo que es la realidad, pues el conocimiento de lo que es el ente solo es posible desde un conocimiento previo, ontológico del ente. Eso le lleva a interpretar que los juicios sintéticos *a priori* no tienen carácter epistemológico, sino ontológico⁷: “por entrar en una conexión originaria con el ser, la verdad no puede ser un tema de una teoría

² Si bien, en una nota a pie de página, cuando comenta el libro de Waelhens, *La filosofía de Martín Heidegger*, desliza afirmaciones como esta: cuando su autor pretende descargar de “la obra de Heidegger de todo lastre que le unió al rudo irracionalismo del «pensamiento» nacionalsocialista, tiene acaso tanto de elegancia como del vicio de apartamiento de la modesta realidad, tan propio de nuestra filosofía académica” (Sacristán, 1994, p. 130). Sacristán consideraba el vínculo entre Heidegger y el nazismo más una “coincidencia de talante”, que un entrelazamiento ideológico.

³ Como escribe Sacristán, lo racional “es toda argumentación correcta –demostrativa en sentido fuerte o meramente probable o plausible– y fuera de esa racionalidad no hay ninguna otra forma (suprarracional) de argüir y que la facultad que demuestra lo demostrable, y meramente arguye lo argüible es una y la misma; sus instrumentos, simplemente, dan unas veces un resultado de determinada lucidez, y otras veces, un resultado de otro tipo de validez”. (Sacristán, 2024, p. 555).

⁴ Como se lee en esa obra de Kant: “El arrogante nombre de una ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (...) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro” (Kant, 1974, A247/B303, p. 805).

⁵ “El propio Kant no pudo decirlo, pues en todo conocimiento filosófico lo que ha de volverse decisivo no es lo que dicen las frases expresadas, sino lo que se revela como todavía no dicho a través de lo dicho” (Heidegger, 1991, p. 201).

⁶ Sacristán considera “difícil de probar que Heidegger violente (...) los textos de la *Crítica*” (Sacristán, 1994, p. 94), aunque cabría preguntarse si todo lo que expone “no estaba ya implícitamente dicho con la concepción del mundo como significatividad”. Como comentó Cassirer, Heidegger no hablaba como intérprete de Kant, sino como “usurpador (...) [pues] entra a mano armada en el sistema kantiano para someterlo y utilizarlo para los fines de su propia problemática”. (Cassirer et al., 1972, pp. 58-59).

⁷ Ese planteamiento lleva a Heidegger a considerar al *Dasein* como “extraño a cualquier consideración de enajenación objetiva o subjetiva (...) por medio de Kant, Heidegger ha des-subjetivado a Kant, pero no para objetivarlo, sino para reinterpretarlo (...) a la luz del ser”, “la imaginación trascendental no tiene patria”. (Leyte, 2019, p. 42).

del conocimiento (...) sino que tiene que formar parte de la problemática ontológica fundamental” (Sacristán, 1994, p. 104). Para Heidegger, Kant había cerrado el camino que “permitiría llegar a descubrir las estructuras trascendentales fundamentales del ser-en-el-mundo” (Sacristán, 1994, p. 103). De ahí que la pregunta por el ser haría del conocimiento científico un mero derivado que conlleva una visión instrumental del ente. Una idea que deja al entendimiento kantiano, limitado a una determinada región del ser: la naturaleza. Si Kant se ocupa del conocimiento de los “fenómenos”, de las condiciones que lo hacen posible, Heidegger se interesa por lo que oculta el fenómeno, por aquello que sustenta la subjetividad misma⁸.

-III-

Para Sacristán, que Heidegger subraye ese carácter instrumental y sustancialista de la ciencia moderna –frente a su valor de referencialidad que estructura la trascendencia del mundo– no tiene ventaja alguna sobre la idea de objetividad del saber científico, pues la física moderna se fundamenta, precisamente, en el concepto de lo relacional, “lo que en cambio no suministra el relacionismo de la física moderna clásica es la noción de proyecto existencial no estrictamente racional”. Para él, en el empeño heideggeriano por destacar la instrumentalidad de la ciencia “habría que ver no solo una preferencia por un camino de excepción hacia la referencialidad trascendental del mundo, sino también una manifestación de su permanente «antirracionalismo»” (Sacristán, 1994, p. 117). Aunque señala que una de las pretensiones de Heidegger es que su pensamiento no se considere incompatible con el pensamiento científico, acaba por serlo, pues termina por hacer del saber técnico-científico “la noche del mundo” y del pensamiento racional “un muñón empobrecido al que se contrapone, como blanco a negro, la «naturaleza», la realidad, la vida” (Sacristán, 1994, p. 230).

Para él, Heidegger desvirtúa la ciencia, la racionalidad y la abstracción, apoyándose en su “magia lingüística” que usa e incluso abusa de etimologías “peregrinas” para superar la teoría del conocimiento de raigambre kantiana⁹. Es impensable hacer de esta un mero saber “derivado” y secundario, porque no tematice las nociones previas a toda abstracción, pues su racionalidad es consciente –más que la ontología heideggeriana– de lo que cuesta afianzar sus conocimientos: Se requieren ensayos, pruebas, demostraciones y verificaciones¹⁰. Por su parte, el autor de *Ser y Tiempo* apunta a instancias no teóricas para resolver los problemas gnoseológicos. Se trata de “instancias resolutorias no formales; es decir, materiales que vienen tradicionalmente recogidos bajo el rótulo de la «práctica»” (Sacristán, 1994, p. 242). Un rótulo que, para Sacristán, desvirtúa y empobrece esa idea de práctica que queda envuelta en el mito, pues en su interior actuarían seres que, para comprender, por ejemplo, que un martillo es demasiado pesado, deberían coger otro más ligero sin apenas pensar ni tematizar nada en torno a eso. Ese modo de entender la práctica, afirma Sacristán, “[prueba] que la presencia de la razón tematizadora en la práctica humana, acaso más eficaz hoy que en otros tiempos, se ha dado, sin embargo, en todos” (Sacristán, 1994, p. 243). Por otra parte, le critica que su idea de verdad trascendental, de *Logos*, de la que deriva el saber científico, solo se explica desde los “griegos y europeos y constituye (...) por debajo de todas sus exquisiteces etimológicas, una pura y simple *ignorantia elenchi*” (Sacristán, 1994, p. 238). En *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Sacristán muestra que, si la idea de conocimiento heideggeriana arranca en su obra más conocida de cierto subjetivismo, acaba en misticismo y su absolutización de la gnoseología en mistificación. Los continuos cambios en el pensamiento de Heidegger, la *Kehre* o las *Kehren*, desde la analítica existencial que describe al ente que se plantea la pregunta por el Ser, al *Dasein* que lo pastorea, y que acaba siendo lo que le deparan los destinos del Ser. A ese pensamiento que integra tantos cambios, lo asemeja con lo que se lee en el “Romance del conde Arnaldos”: “Por Dios te ruego, marinero, dígame ora ese cantar. Respondióle el marinero, tal respuesta le fue a dar: yo no digo esta canción sino a quien conmigo va”. Esa trayectoria filosófica tan cambiante, que culmina en el pensar y el poetizar, en la mística y el “esoterismo” tan solo apto para los iniciados, para quienes desean recorrerlo con él, una senda que traspasa lo racional y lo real. Ese “nuevo camino llega pronto a su término (...) es la neutralidad trascendental instaurada por Kant y llevada por Heidegger a instancia mística: el Acaecer y el Cumplimiento de Ser, hombre y ente” (Sacristán, 1994, p. 224). Frente a Heidegger arguye que “no hay saber sustantivo superior a los saberes positivos” (Sacristán, 1984, p. 357). Aunque también asuma, con Kant, que es necesario pensar más allá de ellos, pues el saber que acota la ciencia obstaculiza que se tengan en cuenta otros tipos de experiencias, como las del arte o la praxis política. Frente al dogmatismo científicista también se encuentra la experiencia viva y cotidiana. Como decía Machado, el empirismo dogmático del que

⁸ Como destacó Adorno: “Heidegger pudo leer a Kant no sin legitimación (...) El giro copernicano no se reduce a lo que la historia convencional de la filosofía ha destacado. El interés objetivo conserva la primacía sobre el subjetivo (...) Pero de ningún modo cabe equiparar este interés objetivo a una ontología oculta (...). Según él, la objetividad se encuentra subjetivamente mediada (...) tolera la admisión de un en sí más allá de la polaridad sujeto-objeto, pero con toda intención la deja tan indeterminada, que ninguna interpretación (...) podría extraer de ella una ontología” (Adorno, 1974, p. 74).

⁹ “Es difícil decidir hasta qué punto (...) ha realizado el filósofo la hazaña que parece prometer (...) Con la fundamentación (...) de la trascendentalidad gnoseológica en una «esencia» existencial, Heidegger ha terminado (...) con la autonomía de la teoría del conocimiento (...) [con] el deseo de conocer, convertido para el Kant de la *Crítica de la razón pura* en naturaleza casi única del hombre” (Sacristán, 1994, p. 124).

¹⁰ Hay un tema kantiano que aparece en los intersticios de su crítica a Heidegger, la finitud del conocimiento humano. Apoyándose en lo que el propio Heidegger expone en *Identität und Differenz*, se pregunta hasta qué punto la identidad que establece entre Ser y pensamiento esencial no coincide con la idea de Espíritu absoluto hegeliano, pues “sean cuales sean las diferencias profundas que separan a Heidegger de Hegel (...) convergen en este supuesto mito que es la absolutización del pensamiento -mito que mixtifica la superación heideggeriana de la absolutización de lo gnoseológico al trasplantar esta simplemente al «pensamiento esencial»” (Sacristán, 1994, pp. 244-245). Sacristán concuerda con la tesis kantiana de que no hay posibilidad de dar con los fundamentos últimos del conocimiento.

hablaba Kant es un mero saber de “objetos descoloridos, descualificados (...) mundo de relaciones cuantitativas” (Machado, 1989, p. 1174).

-IV-

A partir de la década de los setenta, Sacristán prestará especial atención a los problemas ecológicos, algo de lo que no se ocuparon en exceso los clásicos del pensamiento emancipador, como denuncian A. Heller o W. Handrich. Para él, la tensión entre las fuerzas productivas de destrucción y las relaciones de producción no permite vislumbrar ninguna perspectiva de una sociedad distinta. Se trata de cuestiones que “necesitan una nueva consideración” (Sacristán, 1987, p. 104). En sus discusiones y notas sobre los problemas ecológicos reaparece Heidegger y su crítica radical a la tecno-ciencia que describe como la última deriva de la metafísica y que acaba en la destrucción del ente. Si, por una parte, en el primer Heidegger se da un intento de armonizar el mundo de la ciencia y el de la vida. Por otra alerta sobre los peligros de la ciencia, aún antes de la bomba atómica, desde un “marco ontológico” que permite observar la agresión a una naturaleza que parece buena en sí misma. Y, aunque considere, que ese romanticismo naturalista no resulta excesivo en el presente. Sin embargo, la naturaleza ha sido poco maternal y protectora. La revolución tecnológica y el desarrollismo optimista en el que ha derivado (y en el que ha caído buena parte del marxismo, al modo en que Lenin planteaba que el comunismo sería “los soviets más la electricidad”), no significan tanto un maltrato a la naturaleza, sino a la especie, pues “potencian la agresión que la naturaleza ha ejercido siempre sobre la especie” (Sacristán, 2005, p. 63). Para Sacristán, el anticientificismo de raíz romántica, entendido como una deriva del Ser o como un producto del aprecio por las filosofías orientales, no le parece una salida adecuada para los problemas del presente. El asunto es evitar confundir los resultados prácticos del saber científico con su potencia epistemológica: “pretender que hay otro saber más profundo del universo físico que no tendría potencialidades malas es querer ignorar el dato principal en la discusión” (Sacristán, 2025, p. 465). La peligrosidad de la ciencia no tiene, como en Heidegger, carácter ontológico. Algo que no tiene, por ejemplo, la geometría euclidiana. Para él, el problema del conocimiento científico –y en esto sigue a Kant y a Ortega– es que “el buen conocimiento es peligroso, y quizá tanto más cuanto mejor” (Sacristán, 2025, p. 465). El problema se debe a la excelente epistemología de muchas ciencias. Algo que, como escribía Kant en su *Comienzo presunto*, se debe al “abuso de la razón” que conduce al conocimiento a un “cuanto mejor, peor”. De ahí, que Sacristán proponga primar la educación científica sobre la investigación, así como establecer las bases de una política y una ética de la ciencia y del consumo que pongan freno a su peligrosidad. Plantea la necesidad de pensar en un cambio revolucionario que sea consciente de los problemas que conlleva la tecnología.

Pero Sacristán no solo criticó la enemistad hacia la ciencia del pensamiento irracionalista, sino que también cuestionó los excesos de científicismo y positivismo que atraviesan buena parte de la filosofía moderna y el marxismo. Eso que Kant denomina “empirismo dogmático” en su *Crítica de la razón pura* que se conforma con lo dado por la experiencia y sus leyes, pero que ocasiona un duro revés a los intereses prácticos de la razón. El espíritu crítico del filosofar kantiano “es todo lo contrario del espíritu científicista” (Sacristán, 2025, p. 225), pues es, ante todo, un combate contra los prejuicios. No interpreta el conocimiento ni el saber científico como un fin en sí mismo, sino como un instrumento que permitiría realizar la razón en la historia. La separación entre *Vernunft* y *Verstand*, entre hechos y valores, que practican las filosofías positivistas, se desmarca de la búsqueda de sentidos necesarios para una vida humana distinta y acaba por apartar la razón de los ámbitos en los que se juega el destino de la humanidad. Para él, la investigación científica tiene un claro carácter práctico, no cabe identificar el saber que produce con el saber en general. Es necesario conectar esos conocimientos con la cultura, la sociedad y el impulso emancipatorio. De ahí que Sacristán considere necesaria la superación de la dicotomía entre la ciencia y la filosofía y que critique el empeño de los estructuralistas, en general, y de Althusser, en particular, por mostrar el carácter científico de la obra de Marx, pues, sobre todo, constituye un discurso ético y político. De igual modo, criticará *Materialismo y empiriocriticismo* por la manera en que Lenin simplifica la filosofía, lo que le lleva, por ejemplo, a hacer de Mach un “simple calco de Kant”. Lenin considera la filosofía exclusivamente como ideología. Una idea poco dialéctica y que da cuenta de su escasa profundización en obras como la *Ideología alemana*, donde se subraya que la falsa conciencia también tiene momentos de verdad que reflejan el mundo en el que se circunscriben los sujetos. Para Lenin, el empiriocriticismo de Mach no se ocupa del mundo material, sino de teorías y conceptos científicos que son superficiales para el conocimiento del mundo. Como sostiene Sacristán:

Lenin no ha visto la novedad de estos problemas, en gran parte formales, de la estructura y del funcionamiento del lenguaje científico, sino que ha interpretado el trabajo de los empiriocriticistas como filosofía en sentido tradicional, esto es, como un enunciado directo sobre el mundo en general. (Sacristán, 1983, p. 179).

A sus ojos, Lenin, al concebir la práctica como política, no entiende la potencia del trabajo teórico ni sus exigencias. En la trayectoria intelectual de Sacristán siempre se percibe el esfuerzo por superar esa dicotomía entre filosofía y ciencia, entre razón y entendimiento, entre teoría y práctica.

-V-

Frente a Heidegger, en consonancia con Kant y con la tradición ilustrada y científica, sostiene que no hay absolutos que resistan a la crítica. Eso conlleva “la valentía de pensar sin certezas recibidas y hasta sin certezas sustantivas, creando un mundo y conociéndolo al paso, dentro de lo poco posible, de acuerdo con

el hermoso *sapere aude* que fue el *motto* de Kant". (Sacristán, 1984, p. 344). Es decir, la filosofía kantiana se presenta como un esfuerzo por comprender y crear un mundo. Kant no se ocupó –en lo dicho– de problemas ontológicos, sino de los fundamentos de posibilidad del conocimiento, de sus estructuras lógicas universales, de los elementos trascendentales del saber, incapaces de aprehender absolutos. Sin embargo, la ontología heideggeriana apunta al Ser como totalidad, a lo más originario y absoluto, a lo dado. Y la vida consistiría en “ser en el mundo”. Esa reflexión sobre el Ser, sobre lo absoluto, no promete paraísos ni utopías. Está marcada, más bien, por el fatalismo, pues “abandona debidamente al ser humano a la dureza de su destino” (Heidegger, 1991, p. 26). Un destino que, por mucho que se acerque al ser con otros, al de la comunidad del pueblo¹¹ –que asume como ya dada– no deja lugar para la libertad. Este se traduce en una resolución heroica que consiste en hacer de la necesidad virtud, en asumir la impotencia, pues solo permite escoger lo “ya sido” de manera individual¹². Frente a Kant, para Heidegger, el individuo –en este caso el *Dasein*– no es un “ser en sí mismo”, sino lo antepuesto al Ser. El carácter formal y universal del sujeto trascendental kantiano es un constituyente que iguala a toda la humanidad y uniría lo que separa a los individuos. Desde la “tercera antinomia” de la primera Crítica, Kant no solo asume la libertad, sino también la posibilidad de que cristalice en la historia real creando posibilidades distintas a lo existente, a lo siempre igual¹³. Por eso, que no se ocupe de la ontología, de lo real, sino tan solo de lo pensable, permite que la utopía no se entienda como quimera. Para Sacristán, lo que tiene de interés la filosofía kantiana es que, frente a la filosofía romántica, confiada en intuir lo Absoluto, asume la necesidad de vivir en la provisionalidad histórica y en la inseguridad. De ahí que su filosofía plantee construir ciertas seguridades, no solo a partir de la “isla del conocimiento”, que trató de “topografiar”, sino también desde el compromiso político y moral para ensanchar el derecho y las ideas democráticas y cosmopolitas¹⁴. Desde su primer trabajo académico, y quizá por el peso del kantismo, se mostró “como un racionalista consecuente y, por ende, consecuentemente ilustrado” (Ovejero, 1987, p. 169). Para él, el gran problema de la filosofía de Kant –y en esto coincide con los filósofos críticos– es que “hay un conocimiento seguro pero *irrelevante* que es el científico, porque, en definitiva, es un conocimiento de apariencias, y algo que será muy esencial, lo no puramente apariencial (...) [que es] en cambio irreconocible” (Sacristán, 2009, p. 110).

Existe un texto no publicado de Sacristán –escrito probablemente en los años cincuenta– titulado “Sobre la doctrina trascendental del juicio en la *Crítica de la razón pura* de Kant”, un texto de rigor académico en el que expone el papel de los juicios en la obra kantiana como clave del pensar y de la objetividad del conocimiento. Ahí explica, entre otras cuestiones, los “Principios del entendimiento puro” o la “Doctrina del esquematismo”. De ese manuscrito habría que destacar su lectura más personal de la filosofía de Kant, en la que muestra, frente a Heidegger, la potencia epistemológica del pensamiento kantiano. Ahí sostiene que “en la *Crítica de la razón pura* está el origen de la moderna teoría de la ciencia (...) [y] tiene suficiente pujanza para que los científicos teóricos deban volverse inquisitivamente hacia [ella] cada vez que falla algún concepto científico clásico –alguna categoría– de los aparentemente sancionados por Kant” (Sacristán, 2007, p. 138). Si bien, cuestiona que Kant haya dejado de lado todo interés por la psicología y por la cuestión de la génesis de las estructuras cognoscitivas:

Nuestra lectura de la doctrina trascendental del juicio nos induce a ver en ella el juego de dos puntos de vista filosóficos –la psicología trascendental y el análisis de la ciencia– que el propio Kant no parece haber separado, acaso por creer haber eliminado totalmente el primero en su consideración (Sacristán, 2007, p. 13).

-VI-

En 1953, Sacristán publica dos ensayos, uno para la *Enciclopedia Política Argos* titulado *Kant*, que no llegaría a publicarse, y “Concepto kantiano de la historia”, que salió en el número 22 de la revista *Laye*. Cabe destacar que, a diferencia de la mayoría de los estudios kantianos de la época, que inciden en la teoría del conocimiento del filósofo prusiano, muestra su interés principal en aquello que menos había sido considerado del pensamiento kantiano: sus reflexiones en torno a la política y la historia vinculadas a su teoría ética que superan el individualismo moral, pues el imperativo categórico cristaliza en el ámbito de lo social y de lo político. Pese a la atención que Kant presta al conocimiento científico, no deja de oponerse al cientificismo. Sacristán siempre mantuvo que su “espíritu crítico es todo lo contrario al espíritu cientificista” (Sacristán, 2025, p. 225); una idea que integrará en su crítica al marxismo dogmático, pues, para él, la clave de los movimientos emancipatorios debería centrarse en la praxis. Asume de Kant que el principal interés de la razón es práctico, su “notable interés jurídico y político” (Sacristán, 2007, p. 81). De ahí que entienda que el marxismo “no puede ser una ciencia positiva en sentido estricto, sino que ha de parecerse bastante al conocimiento común, o incluso artístico e integrarse en un discurso ético, más precisamente político” (Sacristán, 2025, p. 245). Lo importante para todo movimiento emancipatorio es tener en cuenta que lo económico es lo básico, pero que “lo político-moral

¹¹ Como anota Benjamin sobre Heidegger en *Los Pasajes*: “en el destino se oculta el destino de «vivencia total» que es mortífera por naturaleza (...) Muero por haber nacido alemán (...) Esta coincidencia define el destino” (Benjamin, 1982, p. 962).

¹² Aunque el *Dasein* co-exista con otros, la resolución o decisión de asumir una existencia distinta, una intensificación de la vida, eso viene dado por la asunción de la muerte que siempre es “autorreferencial”, pues en cada caso es siempre la mía (*Jemeinigkeit*).

¹³ Como se lee en *Dialéctica de la ilustración*: “La razón, en cuanto yo trascendental, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los seres humanos en la que estos se organizan constituyendo un sujeto universal (...) en la solidaridad del todo. Pero, al mismo tiempo, la razón (...) no conoce otra función que la de convertir el objeto en material de dominio”. (Horkheimer y Adorno, 1981, pp. 102-103)

¹⁴ Como escribió J. Sempere en el homenaje a Sacristán en *Mientras tanto*: en Sacristán se une “el rechazo de la filosofía como saber sustantivo (...) y la capacidad de vivir y pensar en lo inseguro” (1987, p. 23).

siempre es lo decisivo” (Sacristán, 2025, p. 327). Algo de lo que fue consciente Kant en sus últimos textos en los que extrajo las consecuencias políticas de su filosofía. Desde esta época muestra su interés por Kant, un autor que en esa época era tan denostado por la derecha como por el pensamiento de izquierdas.

Lo que le interesa a Sacristán es poner de relieve que en el pensamiento kantiano existe “un principio de dinamismo, de a-sustancialidad (...) [que se halla] en su concepto metafísico de la libertad” (Sacristán, 2025, p. 217), así como los elementos voluntaristas que buscan conciliar la libertad con la naturaleza. Como se puede leer en algún texto kantiano: “el destino del género humano (...) es una mera idea, pero muy útil en todos los sentidos (...) Sin embargo, es muy útil en todos los sentidos del fin hacia el cual (...) tenemos que dirigir todos nuestros esfuerzos” (Kant, 1974, pp. 805-806). En sus ensayos destaca que en los pequeños textos que compuso Kant casi al mismo tiempo que la *Crítica de la razón práctica* pone de manifiesto su idea de ser humano y de comunidad política como su elemento más esencial, pues esa comunidad es:

Respuesta humana a la dura ley natural: la muerte. Por la política, por la comunidad organizada, supera el hombre la limitación de su vida: la comunidad evita que cada generación tenga que emprender de nuevo, desde el principio, el desarrollo de las disposiciones humanas. Así la teoría política entronca directamente con una base metafísica, la teoría de la persona; lo político es exigido por la naturaleza del hombre, y, además, está en dependencia directa de ella (Kant, 1977, p. 805).

Sacristán considera que tanto la filosofía moral de Kant como sus reflexiones sobre la historia (que no versan sobre una materia “sustantivamente filosófica”) y su pensamiento político no se han comprendido en el marco de su filosofía crítica. Y, aunque en numerosas ocasiones, esos textos kantianos no parecen suficientemente vinculados a esta, se encuentran profundamente entrelazados con ella. De ahí que proponga una revisión más sistemática de los problemas que ocuparon al último Kant. Por eso sostiene que habría que rebajar la importancia –debida a la vaguedad conceptual kantiana– de la teleología y de la naturaleza providencial que parece gobernar su idea de la historia y oculta el impulso voluntarista de los sujetos que atraviesa esos textos. En ocasiones, parecen hablar de una naturaleza maternal que empuja a la humanidad hacia el progreso de manera ineludible. Sacristán insiste en que esos “fines de la Naturaleza” de los que habla Kant deberían entenderse, más bien, como una idea regulativa, como un “juicio reflexionante”, con valor simbólico y carácter heurístico. Piensa que esa noción de teleología histórica va más allá de la experiencia posible y no es más que un concepto que carece de valor objetivo alguno. Por otra parte, subraya algunos déficits teóricos de la *Crítica de la razón práctica*, entre ellos, que la libertad es considerada como un *factum* aprehensible para la razón. No solo porque, a diferencia de la primera Crítica, se encuentra depurada de todo material empírico, sino que la libertad, entendida como dato, le otorga carácter humano a un mundo que aún no lo es. Destaca que, en la *Crítica de la razón pura*, la idea de “mundo físico” otorga sentido a los datos de la ciencia. De ahí –afirma– que Kant aceptaría que la Física podría entenderse como “resultado de la actividad científica del sujeto trascendental regulada por la idea de Mundo” (Sacristán, 2007, p. 109). Sin embargo, la *Crítica de la razón práctica* no discurre del mismo modo. Parte de la inmanencia de la consciencia y, desde ella, afirma la realidad de la libertad, su carácter operativo. Carece de una idea que acote su campo de investigación. No parte de la interpretación de la libertad ni del ser humano como ideas regulativas. Si así fuese, cabría pensar con mayor profundidad que el espíritu humano es un hacerse, un proceso sin fin previsible. Lo interesante de los textos del “viejo Kant” es que trata de aproximar la naturaleza y la libertad. La naturaleza, lo que conlleva materialidad y felicidad, en esa “revolución de un pueblo lleno de espíritu” se conquista bajo las ideas de libertad e igualdad, por medio de la acción colectiva.

Para Sacristán, en la filosofía de Kant subyace una “antropología nonnata”, cuya idea de las potencialidades de desarrollo y de autodesarrollo queda opacada por su concepción de la libertad de la voluntad. Cree que debería subrayarse que, en Kant, el progreso es un “haz de disposiciones” que los humanos deben desarrollar adecuadamente; disposiciones que deben desarrollarse no en los individuos, sino en la especie humana y, para ello, es necesaria una sociedad más justa y democrática (“republicana”) ¹⁵. Solo a través de ella es posible que los individuos sean realmente tales. “La historia”, como sostiene el joven Sacristán, “es el modo general y necesario (con necesidad experiencial) de realizar la esencia Hombre” (Sacristán, 2007, p. 120). En sus ensayos sobre Kant –escritos al tiempo que se introduce en el pensamiento de Heidegger– trata de entrelazar la antropología kantiana con los fundamentos ontológicos del ser humano. Hasta cierto punto pretende entrelazar elementos del pensamiento kantiano con los de la ontología heideggeriana ¹⁶. En esos textos kantianos sobre la historia ya no se habla del postulado de la inmortalidad del alma individual, sino del progreso indefinido de la especie, un progreso que solo depende de la acción de los individuos, pues todo lo que es o puede ser es obra suya. La historia tiene, pues, carácter secular. Para que el desarrollo de los individuos sea posible, también debería producirse el de la humanidad en su conjunto. Una idea que tiene eco en Marx, para quien el desarrollo de cada individuo es condición para el libre desarrollo de la comunidad y viceversa. Para Kant, eso requiere que en cada Estado se elabore una constitución republicana, una sociedad con estructuras políticas distintas de las existentes para que se construya una organización política mundial que evite las guerras y se rija por el derecho cosmopolita. En el desarrollo de esas ideas, Kant se muestra más realista que Rousseau, pues no considera posible el inminente advenimiento de la voluntad

¹⁵ Sacristán definía el marxismo en bastante sintonía con esta idea kantiana: “su ideología puede cifrarse en el intento de llegar a ser persona él y los demás, él con los demás, él por los demás. El marxismo es un humanismo (...) La persona y su libertad son entidades necesitadas no de conservación, sino de conquista” (Sacristán, 2024, p. 464).

¹⁶ A propósito de esta idea, así como del desarrollo del pensamiento de Sacristán, *cfr.* la tesis doctoral de Miguel Manzanera Salavert (1993): Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán.

general. Para Kant, la idea de un Estado republicano es una “idea regulativa” a la que la humanidad debe acercarse y convertirse en realidad práctica. Pero ese planteamiento no es ingenuamente optimista, pues no implica, de manera automática, una mejoría moral de los individuos, sino un cambio en la legalidad que no coincide, desde luego, con la inmensa mayoría de los Estados existentes. En esas tesis del “viejo Kant” el carácter formal de la razón deviene materia, “carne”. Hay, pues, un momento en que la razón se plasma en la experiencia. La Revolución francesa y su transformación de la legalidad suponen un hito en la historia, un progreso que posibilita el desarrollo de los individuos en una sociedad más justa y libre. Y aunque Kant pueda resultar más conservador que Hegel, “soluciona más correctamente el problema antinómico planteado [las contradicciones individuo-sociedad] en aquella situación cultural histórico-socialmente condicionada. La “progresividad” de Hegel no está en su mística solución desiderativa, sino, si acaso, en la des-teorización (...) del planteamiento kantiano” (Sacristán, 2025, p. 117).

-VII-

La heterodoxia y el antidogmatismo de Sacristán le llevaron a integrar distintas corrientes y autores en su concepción, siempre revisable, del marxismo. El pensamiento de Kant también forma parte de ello; aparece como un correctivo frente a los excesos del idealismo hegeliano. Destacó, frente al marxismo dominante, el papel de los denominados “factores subjetivos” en los movimientos emancipatorios, ese “impulso propulsor” del que hablaba Kant para transformar la historia y apuntaba que “todo el lío del método de Marx se debe a la pretensión hegeliana de una lógica de la historia” (Sacristán, 2025, p. 171) que se encamina hacia una meta cerrada que no está en la noción de historia de Kant¹⁷. Siempre sostuvo la necesidad de recuperar ese momento voluntarista, frente al “carácter benéfico de los procesos sociales objetivos” (Sacristán, 2025, p. 219). Una idea en la que coincide con Gramsci, de quien fue su traductor, pues fue “el primero en formular (...) e identificar como cargada de oscuridad y anticientificidad la herencia de Hegel” (Sacristán, 2022, p. 489). Desde la cárcel, Gramsci escribió que el pensamiento de Hegel y su continuación en Croce habían sido el motor de una filosofía práctica poco fecunda; sin embargo, para posibilitar una verdadera síntesis entre la teoría y la praxis, entre la filosofía y la política, era necesario recuperar una praxis que:

Se ha ido «vulgarizando» por las necesidades de la vida práctica inmediata (...) [Hace falta] la creación de una nueva cultura integral (...) una cultura que, recogiendo las palabras de Carducci, haga la síntesis de Maximiliano Robespierre y Manuel Kant, de la política y de la filosofía en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social no solo francés o alemán, sino europeo y mundial (Gramsci, 1987, p. 424).

Para él, el problema de Hegel, asumido por el marxismo, es que la negación de la negación en la historia la deja llena de ruinas y escombros. Sacristán se plantea incluso la deuda de Marx con Kant que ve plasmada en el subtítulo de *El Capital: Crítica de la Economía política*, y sostiene que se:

Podría estudiar en qué medida parafrasea la *Crítica de la razón pura* de Kant –y se podría apostar, como hipótesis inicial, que la parafrasea intencionalmente –aunque a través del «hegelianismo de izquierda»– (...) y en qué medida eso supone que Marx no piensa estar haciendo Economía Política, sino otra cosa (su crítica) al modo como Kant no estaba haciendo “razón pura” tradicional (metafísica), sino otra cosa, sin abandonar por ello la temática cuya concepción tradicional critica (Sacristán, 2004, p. 52).

Tanto en sus análisis de la dialéctica marxiana, como en sus críticas a Lukács, contrapone, en diversas ocasiones, eso que se ha denominado “la inversión” o *Umstülpung* de Marx respecto al pensamiento hegeliano. Su concepción de la dialéctica no tiene solo un carácter intelectual, sino, primordialmente, moral. Así, piensa que, al estudiar el concepto de “dialéctica”, sería necesario ahondar en su significado en los clásicos griegos y “si se pasa por la Edad Moderna, [en el estudio de] Kant (...) en el que también se dan estos rasgos (...) de elemento no puramente teórico” (Sacristán, 2009, p. 109). Hegel profundizará en esa idea no solo en su *Fenomenología del Espíritu* sino en su *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* donde alude a la necesidad de superar el abismo kantiano entre el conocimiento fenoménico y la ignorancia de la cosa en sí. La dialéctica de Hegel, explica Sacristán, arranca de la escisión que emerge en la sociedad burguesa entre la consciencia y la realidad social, lo que se ha denominado «consciencia desgraciada» para pensar en “volver a descubrir la Razón en la Historia”, su orden y su armonía. Pero “puestos a buscar la armonía racional en la historia, Hegel piensa que la encuentra en el presupuesto, pero eso le exige el presupuesto (...) de que la realidad misma sea racional, ideal, espiritual” (Sacristán, 2009, p. 112), aunque en esa andadura trate de reconstruir una inmensidad de datos empíricos, como es el caso de sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*. La idea del carácter racional de la historia conduce a dos interpretaciones enfrentadas. De una parte, una conservadora y, de otra, una revolucionaria que subraya el carácter irracional del presente. De esa última procede la dialéctica marxiana, “negar eso (...) es negar la evidencia (...) pero con eso no se puede (...) considerar que, puesto que genéticamente la dialéctica marxiana procede de Hegel, sea lo mismo que ella” (Sacristán, 2009, p. 114). Se suele sostener que la dialéctica de Marx consiste en la inversión de la de Hegel, frente a lo que Sacristán afirma que es más que una mera “inversión”, pues la crítica conlleva:

¹⁷ “Lo más problemático que ha sembrado en la obra de Marx el “Hegel enderezado” es el objetivismo de “las leyes de la historia” que aparece en su idea de la revolución social. Sin duda es una mala lectura la que ve en esa idea un determinismo fatalista” (Sacristán, 1987, p.125).

No solo que Hegel convierta en Idea la materia social, sino además (...) [que] falsea la Idea misma al hacerla coincidir literalmente con los hechos. Eso complicaría, en mi opinión, la idea de que la dialéctica marxiana sea una simple inversión de la hegeliana; es (...) además una reconstrucción de los dos polos (...) de la materia y de la Idea (Kant, 1977, pp. 805-806).

A sus ojos, Lukács ha tratado de reactivar el hegelianismo de Marx, pero lo ha hecho asumiendo “la herencia hegeliana impuesta por Lenin, [pero habría] que saltarse esa fidelidad”, sobre todo sus momentos ideológicos y desiderativos, que es la previsión de una síntesis entre sujeto y objeto en el seno de la historia, porque el problema de la contradicción sobre el que piensa el idealismo alemán “a partir de la antinómica kantiana (...) está histórico socialmente determinado (...) en términos (...) que no deben criticarse (...) sino internamente (...) no por vía ideológica desiderativa”. Por eso, sostiene, “lo que hay que hacer es saltarse a Hegel y volver a empezar” (Sacristán, 2025, pp. 198-199), pues Lukács arrancó “del estadio en que Kant dejó el problema” de las contradicciones y de las antinomias. La idea de reconstruir la noción de dialéctica en el pensamiento de Marx centró buena parte de las reflexiones de Sacristán. Para él, Lukács se empeñó en mostrar el papel precursor de Hegel en su dialéctica. Su modo de entenderla como método, regido por los mecanismos que maneja el autómatas que juega al ajedrez, como escribió Benjamin, movido por un maestro jorobado oculto tras la mesa, pues: “con la dialéctica no se puede probar nada, sino solo aclarar” (Sacristán, 2025, p. 237) de manera concreta e histórica y señalar “la comprensión práctica de los todos de la vida” (Sacristán, 2025, p. 237). En este sentido, no existe un método dialéctico, sino:

Un pensar dialéctico que ha de ser racionalidad cotidiana, que ha de apuntar a una visión del todo apegada a la realidad concreta, a la práctica. En algunos textos de Marx y de la tradición marxista, se da un peculiar determinismo de raíz hegeliana que concibe el desarrollo de los acontecimientos con una necesidad lógica interna. Así, para un hegeliano, “la negación de la «burguesía» es «el proletariado» (...) mientras que los demás creemos que la negación de la «burguesía» (su complemento) es «no burguesa» (...) [Esa] negación de la negación (...) desemboca en cierto fatalismo que espera el desarrollo de los hechos (...) del «lado malo» (...) [Esto] favorece (...) una aceptación incondicional de lo dado (...) que va a permitir una superación de ese estadio. Hay documentos de peso para sospechar que el viejo Marx no ha pensado las cosas así (...) Cualquier continuación útil de la tradición de Marx tiene que empezar a abandonar el esquema dialéctico hegeliano de la filosofía de la historia (Sacristán, 1987, pp. 148-150).

-VIII-

Para Sacristán, los esfuerzos por recuperar a Hegel en Marx constituyeron un intento de transformar el marxismo dogmático de la II Internacional. Pero en muchos casos contribuyeron a impregnar al pensamiento marxista de idealismo. Ejemplo de ello son Lukács y Korsch¹⁸. Afirmaba que él “no era muy lukácsiano, sino todo lo contrario” (Sacristán, 2025, p. 195), pues sostenía que Lukács había transpuesto directamente el pensamiento de Hegel a la historia real. Su intelectualismo hegeliano hacía recaer la verdad en lo último de la historia, de modo que los oprimidos, al ser conscientes de su potencia revolucionaria, retomaban esa unidad última, originaria. Su filosofar, sostiene, no está exento de idealismo y, más bien, deja en un plano secundario la idea de que la práctica material es básica en toda transformación social; una transformación que solo puede ocurrir desde:

Un conocimiento privilegiado –el revolucionario– y con un sujeto que se puede identificar como objeto. Y eso solo puede pasarle a un sujeto que, al autoconocerse, se constituya a la vez como sujeto y como objeto en un mismo acto. La implicación idealista es que solo así quedaría consumada la revolución. Y en este punto el materialista marxista tiene que negarse, naturalmente, a seguir al joven Lukács (Sacristán, 1983, p. 173).

No se ha pretendido señalar que, tras el empeño de Sacristán –que no sistematizó, sino que dejó desperdigado en diversas notas– por reactivar el marxismo y la dialéctica, se encuentre tan solo el pensamiento de Kant, pues, obviamente, detrás también está su visión de la ciencia y los pensamientos de Russell, Labriola, Gramsci o Togliatti. Pero, sin duda, es un autor fundamental en ese esfuerzo no cristalizado. Para él, la dialéctica no es un método ni una lógica, no conlleva ningún determinismo. Es, más bien, una “aspiración” de carácter creador, productivo. Es decir, un pensamiento que –dicho en términos kantianos– ha de considerarse desde “su efecto propulsor” y cuyo valor, como el de las ideas regulativas, es heurístico, pues apunta a una visión del todo, sin darla jamás por alcanzada. No caben reglas metodológicas y pueden (y deben) criticarse sus pasos y sus resultados. “La dialéctica tiene como finalidad la comprensión de «objetos» concretos, singulares (...) presuponiendo su carácter dinámico (...) [y sus] características básicas son la concreción y la totalidad” (Sacristán, 2009, p.166). Para él, lo real no es racional y la historia no tiene otro sentido que el que le otorguen los individuos. Una idea que se enraíza en el kantismo, pues ese sentido se concibe como la tarea de la razón práctica. Marx, en consonancia con Kant, y frente al marxismo dogmático, pone de relieve que el conocimiento no es un mero reflejo de

¹⁸ Para él, “lo notable de Korsch es que acabó por abandonar completamente (...) las posiciones hegelianas que compartió con Lukács en los veinte” (Sacristán, 2025, p. 202).

un mundo en sí, sino un producto de la experiencia que nos suministran los sentidos y la razón. Dentro del idealismo, la filosofía kantiana impulsó la reflexión sobre el papel activo del sujeto que Marx recogió. Puede que, como señalábamos, Kant sea más conservador que Hegel, pero en las antinomias kantianas hay elementos de la dialéctica. Dejó abiertas las tensiones entre materia y forma, entre sujeto y objeto, entre ciencia y filosofía. Su antimecanicismo en la esfera práctica, su no determinismo, su acentuación de la libertad y el papel heurístico que otorga a las ideas de totalidad son probablemente elementos sobre los que Sacristán reflexionó para repensar la noción de dialéctica.

Es muy probable que también estuviese detrás de su concepción del “eurocomunismo”, como un momento no revolucionario, como último repliegue del movimiento comunista, como una trinchera en la que establecerse “hasta que un día sea posible preparar una ofensiva”. Su valoración positiva del eurocomunismo se entrelaza con algunos pensamientos del viejo Kant en sus textos filosófico-históricos: sentar las bases para la construcción de una paz duradera, la superación de la política de bloques o la búsqueda de la coexistencia pacífica entre los Estados. En ese momento histórico consideraba que “renunciar a la utopía permite analizar bien la realidad, sin *a priori* innecesarios” (Sacristán, 2022, p. 361). A finales del franquismo observó con interés la trayectoria del PCI y sus esfuerzos por construir un bloque hegemónico en las décadas de los sesenta y setenta. Pensaba que hasta que no se den las condiciones apropiadas, “mientras tanto”, resulta necesario atenerse a plataformas sustentadas en el “principio ético-jurídico” [que] debe incluir el desarrollo de actividades innovadoras en la vida cotidiana, desde (...) la renovación de las relaciones entre cultura y naturaleza, hasta la experimentación de relaciones y comunidades de convivencia”. Hasta que sea posible la utopía que describe J. Brossa en la que la vida no sea más “que vida cotidiana”.

Sin embargo, también fue crítico con el eurocomunismo, pues tropezaba con su consciencia revolucionaria y anticapitalista y contenía el peligro de no entenderse como un simple repliegue táctico. No es de extrañar que apoyase a las bases en el V Congreso del PSUC (1981) que se rebelaron contra la dirección por su complicidad con lo establecido. La ofensiva revolucionaria, en la que pone sus miras estratégicas, recuerda al “Estado nouménico” kantiano. Se trata de un ideal a alcanzar. Sacristán siempre vio en la segunda Crítica un momento de oposición a la sociedad burguesa, pues al definir la “moralidad racional con su imperativo categórico (...) el principio de la maximización del beneficio es todo lo contrario al imperativo categórico: es algo que no podría universalizarse sin dejar de tener sentido” (Sacristán, 2007, p. 359), pues hay cosas –como afirmaba Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*– que pueden valorarse, tienen precio y pueden ser sustituidas por otras, y aquellas que poseen dignidad. Como también el imperativo de tratar a los demás como fines en sí y no como medios. En su revisión del marxismo, entendió el valor no como la producción de bienes, sino como la producción de vida y dignidad. Pensaba que activar esa idea promueve la confrontación con la realidad existente; una realidad totalmente autodestructiva que nos conduce “a la muerte, a la muerte innecesariamente anticipada” (Sacristán, 2025, p. 475). Marx proporcionó armas teóricas para evitarla, pero también Kant, quien propuso un ideal republicano y cosmopolita para establecer una “paz perpetua” distinta de la de los cementerios.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1974). *Negative Dialektik* [Dialéctica negativa]. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1982). *Das Passagen-Werk* [Libro de los Pasajes]. Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst, Heidegger, Martin y Aubenque, Pierre (1972). *Débat sur le kantisme et la philosophie* [Debate sobre el kantismo y la filosofía]. Beauchesne.
- Castellet, Josep Maria (2010). *Seductores, ilustrados y visionarios*. Anagrama.
- Domènech, Antoni (1987). Sobre Manuel Sacristán: apunte personal sobre el hombre, el filósofo y el político. *Mientras tanto*, (30-31), 91-100.
- Gramsci, Antonio (1987). *Antología* (M. Sacristán, sel., trad. y notas). Siglo XXI.
- Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*. [Ser y Tiempo]. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant y el problema de la metafísica]. Vittorio Klostermann.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1981). *Dialektik der Aufklärung*. [Dialéctica de la Ilustración]. Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1974). *Kritik der reinen Vernunft*. [Crítica de la razón pura]. Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. [Escritos sobre antropología, filosofía de la historia, política y pedagogía]. Suhrkamp.
- Leyte, Arturo (2019). La imaginación trascendental no tiene patria. En Servando Sevilla y Jesús Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (pp. 23-42). Biblioteca Nueva.
- Machado, Antonio (1989). *Prosas completas*. Espasa-Calpe.
- Manzanera Salavert, Manuel (1993). *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán* [Tesis doctoral]. UNED.
- Ovejero, Félix (1987). Las dos culturas de las ciencias sociales en la reflexión de Manuel Sacristán. *Mientras tanto*, (30-31), 169-176.
- Sacristán, Manuel (1983). *Sobre Marx y el marxismo. Panfletos y Materiales*. Icaria.
- Sacristán, Manuel (1984). *Papeles de filosofía. Panfletos y Materiales*. Icaria.
- Sacristán, Manuel (1985). *Intervenciones políticas. Panfletos y Materiales*. Icaria.
- Sacristán, Manuel (1987). *Pacifismo, ecología y política alternativa* (J. R. Capella, Ed.) Icaria.

- Sacristán, Manuel (1994). *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Crítica.
- Sacristán, Manuel (2004). *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. El Viejo Topo.
- Sacristán, Manuel (2005). *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. El Viejo Topo.
- Sacristán, Manuel (2007). *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Trotta.
- Sacristán, Manuel (2009). *Sobre dialéctica*. El Viejo Topo.
- Sacristán, Manuel (2022). *Filosofía y metodología de las Ciencias Sociales*. Montesinos.
- Sacristán, Manuel (2024). *Filosofía y metodología de las Ciencias Sociales II*. Montesinos.
- Sacristán, Manuel (2025). *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones y algunas variables libres)*. El Viejo Topo.
- Sempere, Joaquim (1987). Manuel Sacristán. Una semblanza personal, intelectual y política. *Mientras tanto* (30-31), 5-31.