

Vol. 6, n. 1 (2025)

Scientific Journal

ISSN 1836-6554 (online)

Open access article licensed under CC-BY 4.0

DOI: <https://doi.org/10.14276/igj.v6i1.4812>

Antonio Gramsci, Manuel Sacristán y la lucha contra la explotación cultural

José Luis Moreno Pestaña

Universidad de Granada, jlmorenopeñana@ugr.es

Received: 11.12.2024 - Accepted: 12.02.2025 - Published: 30.06.2025

Abstract

In questo articolo esploro il legame tra l'idea di filosofo democratico e il concetto di sfruttamento culturale nel pensiero di Gramsci. Nel farlo, mi rifaccio alle difficoltà e ai contributi alla ricezione della sua filosofia dimostrati da Manuel Sacristán, che ha dedicato importanti opere al pensatore sardo. La pratica gramsciana della filosofia propone un modello radicalmente praticabile di relazione con la produzione del sapere filosofico, una pratica che mette in discussione le certezze accademiche.

Keywords

Antonio Gramsci, Manuel Sacristán, marxismo, sfruttamento

Antonio Gramsci, Manuel Sacristán and the Struggle against Cultural Exploitation

Abstract

In this article, I explore the connection between the concept of the “democratic philosopher” and the notion of cultural exploitation in Gramsci’s work. To do so, I draw on the shortcomings and contributions to the reception of his philosophy as demonstrated by Manuel Sacristán, an important scholar of the Sardinian thinker. Gramsci’s approach to philosophy offers a radically viable model for the production of philosophical knowledge that challenges academic certainties.

Keywords

Antonio Gramsci, Manuel Sacristán, Marxism, exploitation

Antonio Gramsci, Manuel Sacristán y la lucha contra la explotación cultural

José Luis Moreno Pestaña

1. El enigma de la filosofía democrática

«La filosofía de la praxis es el “historicismo” absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que interpretar el filón de la nueva concepción del mundo».¹ Esta definición de Gramsci incluye una caracterización de la filosofía marxista que explicita una misma descripción, en la que se varían las adjetivaciones. Historicista es una filosofía cuyas potencias se calibran por su capacidad de influencia histórica y, en ese sentido, Gramsci valoriza la práctica de la filosofía inspirada en Marx y encarnada en el movimiento comunista. Gramsci propone la figura de un «filósofo democrático» caracterizado por la ampliación de los interlocutores y por pensarse «más allá del individuo físico». El filósofo democrático modifica su entorno y se diferencia del filósofo tradicional, concentrado en «su propio pensamiento, “subjetivamente” libre, es decir, abstractamente libre [que] resulta motivo de burla».² El filósofo democrático no solo educa, sino que, como exige la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach*, se deja educar por el ambiente cultural, por los problemas que plantea. Y Gramsci nos aclara: «Esto es, es la relación filosofía-historia».³ La práctica democrática de la filosofía es otra manera de especificar la tesis del «historicismo» absoluto.

Dicho lo cual, no resulta fácil de entender qué quiere decir Gramsci y si, más allá de algunas fórmulas sugerentes, plantea un programa practicable para su tiempo y quizá para el nuestro, si es que la filosofía de la praxis puede existir sin un movimiento revolucionario y sin la confianza en él. El filósofo o la filósofa, democrático o democrática, constituyen un enigma.

¹ Q 11, § 27: CC, 2, p. 680). Con la sigla CC remitiré a la siguiente traducción: A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, 3 vol., traducción y notas de A. J. Antón Fernández, introducciones e itinerarios de lectura de A. Garrido, Madrid, Akal, 2023.

² Q 10 II, §44: CC, 2, p. 593.

³ *Ibidem*.

Mi tesis es que Gramsci proporciona un programa para otra práctica de la filosofía, la cual puede enderezarse sin movimiento comunista e incluso sin abrazar el marxismo – aunque determinados motivos marxistas sean absolutamente imprescindibles para esa nueva práctica.⁴ Esa práctica no siempre es fácil de captar, incluso por quienes lo leen con mayor cuidado. Es el caso de ciertos momentos de la lectura de Manuel Sacristán de quien me ayudaré para delimitar la práctica gramsciana de la filosofía democrática, en alguna ocasión acogiendo las sugerencias de Sacristán y en otras discutiendo sus perplejidades. Además de una reputada *Antología*, Sacristán publicó dos textos sobre Gramsci, introdujo comentarios de entidad en otro y, entre sus inéditos, se rescató un trabajo inacabado con el título de *El orden y el tiempo*. Sin embargo, la inspiración del sardo se palpa incluso cuando falta la referencia explícita. En cada uno de esos momentos pueden discernirse dudas y conflictos en Sacristán, como si tuviese dificultades en integrar el desafío gramsciano.

Son tres los ejes con los que me acercaré al Gramsci leído por Manuel Sacristán. El primero procede de la propuesta gramsciana de concepción de la existencia humana. El segundo eje remite a la relación de la filosofía con otros órdenes culturales, y es aquí donde más polemizaré más con ciertos momentos de la lectura sacristaniana de Gramsci. El tercero, enunciado de manera imprecisa, sin referencia a Gramsci y casi como un desahogo personal y político, recoge la idea de la filosofía y la cultura como un orden de explotación y la apuesta por una lucha contra tales efectos. Mi aportación se subraya en este tercer momento, ya que defenderé que el diagnóstico de Sacristán se compadece con una teoría de la práctica democrática de la filosofía que no busca explotar para conseguir plusvalías económicas o simbólicas.

2. *La constitución de la subjetividad*

Sacristán realiza un importante cumplido a Gramsci en un texto compuesto en 1958:⁵ Gramsci habría propuesto una visión del ser

⁴ Sobre señalar que tanto Gramsci como Sacristán fueron comunistas y revolucionarios, aunque el sentido de estos términos deba precisarse para cada uno de ellos y para las diversas fases de su experiencia biográfica y política. Recuerdo que Gramsci habla de filósofo democrático y se refiere a tareas que entran dentro del espacio semántico de la democracia (expansión de públicos, referencias colectivas de valoración de una teoría, introducción de perspectivas plurales en la creación filosófica). No hace falta ser marxista ni comunista para integrarlas.

⁵ M. Sacristán, *La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958*, en Id., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 190-91.

humano⁶ que compite con otra cumbre del pensamiento, la de la analítica existencial. Existen tres dimensiones en el ser humano: la específica de cada individuo, la que lo vincula con otros seres humanos y la que lo comunica con la naturaleza. Esa vinculación es una condición antropológica no solo resultado de una convivencia con entidades humanas y naturales y por tanto el ser humano es el *centro di annodamento* (centro de anudamiento) de algo peculiar e íntimo, colectivo y natural. El filósofo – instruido ahora en la tesis once sobre Feuerbach – comprende que cambiarse a sí mismo consiste en transformar el entorno y que conocerse a sí mismo supone comprender los elementos que se coaligan en ese centro de anudamiento. Tal conocimiento se encuentra vinculado con la transformación – la relación es activa con el entorno – y permite grados diversos de lucidez.

El centro de anudamiento adquiere una presencia vertebradora en el *El orden y el tiempo*, que debió redactarse alrededor de 1968.⁷ Sacristán apuesta por conocer al comunista italiano como «centro de anudamiento de múltiples referencias objetivas», de acuerdo con la concepción gramsciana «histórico-social y política de la persona».⁸

En el inédito, Sacristán no subraya el alcance que otorgó al «centro de anudamiento» en el artículo de 1958, y no señala que es el paradigma marxista más avanzado al tratar la subjetividad. Pero seguramente no considera necesario insistir. Veamos cómo opera el análisis sacristaniano en algunos pasajes del texto, que consta de dos capítulos donde se narran, en el primero, las vicisitudes del origen social y familiar de Gramsci y su llegada a Turín y, en el segundo, la experiencia del dirigente revolucionario tras el Octubre Rojo. En el primer capítulo se nos muestran las capas en las que fermenta su conciencia: pobreza y trabajo desde niño, algo que actuará como un prisma esencial de su comprensión del mundo, lecturas socialistas, pero también influencia de la militancia de su hermano y, articulando la capa más íntima de la persona, la aparición de una enfermedad

⁶ Q 10 II, § 54: CC, 2, p. 603.

⁷ Véase A. Domingo Curto, *A modo de presentación*, en M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, Madrid, Trotta, 1998, p. 41. El texto es contemporáneo teóricamente del publicado en 1967 por Sacristán: *La formación del marxismo en Gramsci*, en Id., *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983.

⁸ Sacristán, *El orden y el tiempo*, cit., p. 88.

advertida al principio como retraso del crecimiento. Un elemento más fue impulsando la preocupación de Gramsci por las capas subalternas: la experiencia de una cultura sarda sometida y acosada. En el Liceo, explica Sacristán, Gramsci estabiliza un corpus de lecturas y continúa introduciendo una singularidad rebelde en el comportamiento aplicado del estudiante. Sacristán perfila una importante encrucijada en 1910. Todo concurría para que el joven débil, enfermo y brillante se hubiese concentrado en sí mismo, pero la presencia de su hermano Gennaro (obrero, sindicalista, acosado por la policía) vuelca su inteligencia hacia la comprensión de la injusticia social. Pudo haberse convertido en letraherido literato o filósofo pero mucho le impulsa a utilizar sus herramientas para plantarse ante el mundo de conflicto y privaciones del que procede. En Turín el «núcleo volitivo» cuasiestoico se afirma abrazando el eslogan de Romain Rolland («pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad») y la coincidencia con Tasca, Togliatti y Terracini le asientan como socialista. Gramsci se esfuerza académicamente, pese a encontrarse transido por las dificultades físicas, y asiste a la efervescencia de un proceso electoral con candidato socialista. Sacristán puntúa con gracia los elementos más idiosincrásicos del centro de anudamiento, en el caso la reluctancia de las desgracias físicas a la capacidad transformadora del socialismo.⁹

Sacristán presenta una demostración magistral del centro de anudamiento como programa de descripción. Implícitamente responde a una pregunta que cabe plantearse: la de si los componentes individuales, intersubjetivos y naturales se encuentran adicionados o se encuentran ensamblados, íntimamente religados con los otros componentes. Si fuera lo primero, el avance sería escaso respecto de las concepciones más tradicionales del sujeto: por un lado, se encontraría el “alma” y, por el otro, los demás y la herencia natural tanto interna al propio individuo como externa. Pero la lectura correcta tiene otro sentido: los elementos están anudados intrínsecamente y podemos separarlos, como dirá Engels, solo «en la representación no en la realidad». En esos componentes existen elementos necesarios a los cuales cambia en algo conocerlos. La libertad, como enseñaba también el capítulo once del *Anti-Dübring* – el párrafo gramsciano

⁹ *Ibidem*, p. 98.

sobre el centro de anudamiento evoca un comentario de ese capítulo – supone conocer la necesidad y gracias a ella actuar libremente.¹⁰ Además, señala Gramsci en el texto citado por Sacristán en el artículo de 1958, esa necesidad contiene una historia que resultaba de otros anudamientos no solo presentes, sino pasados.

Y esos pasados y esos presentes anudados: ¿tenían idéntica lógica o se encontraban atravesados por temporalidades con lógicas diferentes? ¿No se encuentra el sentido común disgregado en cada cerebro y no lo habitan elementos de formaciones sociales diferentes? ¿No tiene ello la mayor importancia filosófica? Una gran personalidad puede desconocer aquello que es fecundo en ella y abrazar doctrinas periclitadas.¹¹ Una clase social tiene estratos en fases ptolomeicas que no se anudan con el presente intelectual de su tiempo.¹² Al fin y al cabo, Gramsci detesta del materialismo vulgar el que reconforte el sentido común cotidiano... ¡porque se apoya en un realismo tomista depositado como *adaequatio rei et intellectus*! El centro de anudamiento contiene importantes zonas de opacidad.

Sacristán subrayó la existencia de principios inconscientes – entrecomillando el término – en el actuar humano como base de las concepciones del mundo.¹³ Una concepción del mundo, concepto que Gramsci utiliza a menudo en los *Cuadernos de la cárcel*, puede operar en conflicto con sus valores declarados. Sacristán lo explica refiriéndose a las creencias cínicas en las que se aposenta la práctica de sociedades que, teóricamente, defienden los derechos humanos.¹⁴ Hasta donde yo sé, Sacristán no relacionó las concepciones del mundo con el

¹⁰ Cfr. F. Engels, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. «*Anti-Dühring*», en K. Marx, F. Engels, *Obras*, vol. 35, Barcelona-Buenos Aires-México D.F., Crítica, 1977, pp. 117-18.

¹¹ Cfr. Q 4, § 46: CC, 1, p. 458.

¹² Cfr. Q 11, § 16: CC, 2, p. 656.

¹³ M. Sacristán, *La tarea de Engels en el Anti-Dühring*, en Id., *Sobre Marx y marxismo*, cit., p. 28.

¹⁴ *Ibidem*, p. 29. La diferencia que establece Sacristán entre las «creencias oficialmente afirmadas» y «otras creencias efectivas» recuerda a la diferencia orteguiana entre ideas que se tienen y creencias en las que se está: las primeras son ideas que profesamos y las creencias «ideas que somos». Cfr. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, en Id., *Obras completas*, vol. V, Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2006, p. 662. Que una de las primeras apariciones en la filosofía marxista española de la idea de un inconsciente ideológico, asumida luego por Juan Carlos Rodríguez, tenga como sustrato a Ortega, proporciona una lección palmaria: las divisiones académicas de los autores no captan la complejidad de sus hallazgos teóricos, que a veces comunican con quien aparentemente se encuentra alejado. Sobre la relación íntima entre el marxismo de Sacristán y Ortega véase J. L. Moreno Pestaña, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 178-82.

centro de anudamiento, pero se trata de referencias de descripción paralelas, que apuntan a una concepción del inconsciente que no es la psicoanalítica. En Gramsci, la concepción del mundo articula diferentes niveles de la experiencia social, produciendo composiciones inestables, por ejemplo, entre filosofía, economía y política. La concepción del mundo traduce los elementos de tales niveles entre sí, produciendo visiones de la filosofía homólogas a cierta política y determinada economía.¹⁵

Sacristán ilustra el centro de anudamiento analizando el artículo publicado por Gramsci en 1914 y titulado *Neutralidad activa y operante*. Ese trabajo contiene tres componentes: uno que Sacristán llama «espiritualismo idealista», otro de defensa de la autonomía de clase y un tercero de atención específica a las coyunturas nacionales.¹⁶ Entiendo que Sacristán se distancia del primer componente, mientras que simpatiza profundamente con el segundo y el tercero. Sin lugar a dudas existe coherencia en Gramsci, ya que es normal que un “idealista” se encuentre convencido de las capacidades creadoras de la clase obrera, pero también parece posible que, a partir de un determinismo robusto, se defienda la autonomía de clase. En este caso, la clase debe ir a lo suyo hasta que la crisis definitiva le entregue en bandeja la revolución. En el caso de Gramsci, la posición es la primera: se cree en la autonomía porque se confía en la fuerza de voluntad, juzgando creíble que el ser humano tiene una enorme potencia política. Mismos efectos en las ideas, distintas causas en centro de anudamiento/concepciones del mundo.

¿Qué es lo que se anuda en una persona? Es un folklore disgregado, enredado, inconsecuente, vinculado con la posición social y cultural de las multitudes o de los individuos de los cuales constituye una «filosofía»,¹⁷ entendida esta como un pensamiento materializado en pautas con diverso nivel de conciencia. El individuo, nos aclara Gramsci, es un «bloque histórico» de elementos individuales y colectivos.¹⁸ Más que un nudo bien dispuesto se asemeja a un trabado de hilos en los cuales pueden hallarse lazos con diversos niveles de formalización y cuyas hebras proceden de ideologías, folklore/senti-

¹⁵ Cfr. Q 11, § 65: CC, 2, pp. 728-29.

¹⁶ Sacristán, *El orden y el tiempo*, cit., pp. 100-2.

¹⁷ Q 11, § 13: CC, 2, p. 647.

¹⁸ Q 10 II, § 48: CC, 2, p. 598.

do común, religiones, ciencias y filosofías. Los filósofos formalizan, pero no siempre con claridad: ¡Bujarin, y el mismísimo Lenin, llaman materialismo a algo que se asemeja al realismo católico! También en ellos los lazos se encuentran atravesados por un folklore/sentido común mal reconstituido. ¿Queda eso limitado a filósofos no profesionales, a intelectuales en parte autodidactas como fueron Bujarin y Lenin? No me parece que esa sea la respuesta de Gramsci, quien afirma que todas las personas contienen componentes colectivos que les arrastran a un conformismo.¹⁹

Si esos elementos embarullados no entran en el análisis del centro de anudamiento, la imagen se convierte en un banal punto de influencia. Sacristán subraya muy bien que, en un centro de anudamiento, no existe el buen lugar desde el que mirar, el origen que te protege de los errores. Como explicaba Spinoza, no se trata de forjar un instrumento que perfeccione nuestro instrumento, una mirada que corrija nuestra mirada y así hasta que nos agotemos persiguiendo el mito de la mirada perfecta.²⁰ Gramsci, como Lenin, encuentra capacidad analítica en lo que tiene a mano: uno en Croce, otro en Hegel.²¹ ¿Cómo hacerlo de otro modo cuando el centro de anudamiento que fueron Lenin y Gramsci, que fue Sacristán, que somos quienes le leemos, es parcialmente turbio para la conciencia?

Mas no es la única actitud analítica de Sacristán. La presentación comprensiva del pensador se compadece mal con la tendencia al juicio severo desarrollada en cuanto se aborda el entorno intelectual de Gramsci, algo presente también en otras publicaciones, fundamentalmente la de 1967 y la de 1985. Croce y Bergson son

un arranque fallido y sin continuación que hoy se presenta a la consideración histórica como uno de los varios callejones sin salida por los que la especulación burguesa intentó llegar a un nuevo terreno desde la confusa situación intelectual del periodo situado entre su victoria de clase de 1871 y su crisis de 1914.²²

¹⁹ Cfr. Q 11, § 12: CC, 2, p. 630. Gramsci, en mi opinión, se refiere al inconsciente, uno no psicoanalítico donde los individuos se encuentran habitados por formaciones singulares procedentes de instancias heterogéneas, las cuales tienen mayor o menor extensión en grupos de individuos, pero siempre con elementos idiosincrásicos en cada contexto. Las tesis de Gramsci sobre el inconsciente son claramente compatibles con las de Sacristán.

²⁰ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principio de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

²¹ Sacristán, *La formación del marxismo de Gramsci*, cit., pp. 76-77.

²² Sacristán, *El orden y el tiempo*, cit., p. 107.

No se sabe dónde debería haberse formado en Gramsci: ¿en el ambiente de Simmel y Weber como Lukács? ¿Le hubiera ido mejor en el espacio social durkheimiano, tendente al socialismo reformista? Pero el filósofo español no se encontraba del todo convencido con sus invectivas. Unas páginas más adelante Sacristán señala que, pese a todo, el idealismo no fue tan absorbente, pues acompañaba un estimulante ambiente socialista. En fin, refiere unas magníficas palabras de Togliatti donde este se burla del pecado original con el que todos ellos acceden al marxismo, como si partir del idealismo fuera una mala casilla de salida y otras – ¿cuáles? – fueran buenas.

Sucede como si Sacristán no pudiese evitar su *habitus* de profesor, su ímpetu del que califica separando lo bueno y lo malo y, aunque ataca la creencia en el origen puro (con sus buenas lecturas y referencias), no sabe dejar de actuar como si existiese. En fin, a la vez señala, coherente con ese desarrollo, que Gramsci no separa la teoría de la ideología.²³ Pregunta: ¿no será porque están anudadas y las hebras no se dejan separar porque no hay hebra buena – teórica – y hebra mala – ideológica?

El pensamiento de Sacristán presenta recursos de enorme valor para afrontar el problema de otro modo. Para empezar, cada pensador parte de un «material intelectual disponible».²⁴ Seguidamente, ese material disponible produce efectos contrapuestos y no resulta sencillo aseverar cuáles son sus consecuencias buenas y malas – o si van de la mano. Hegel complicó a Marx con problemas metodológicos, pero gracias a eso hizo ciencia.²⁵ En conjunto, «la motivación metafísica ha sido fecunda para la ciencia teórica de Marx»,²⁶ gracias a que le impulsa al conocimiento de lo concreto. Pero sobre todo, y es lo más importante, porque el trabajo de Marx no es científico – y el de Gramsci, añadido, tampoco – pero tampoco exclusivamente político. Marx, como diría Althusser, desarrolla otra práctica de la filosofía.²⁷

²³ Sacristán, *La formación del marxismo de Gramsci*, cit., p. 80.

²⁴ Sacristán, *La tarea de Engels en el Anti-Dübring*, cit., p. 48.

²⁵ M. Sacristán, *Sobre Las líneas fundamentales de la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, en Id., *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, edición de S. López Arnal, Barcelona, El Viejo Topo, 2004, p. 68.

²⁶ M. Sacristán, *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*, ed Id., *Sobre Marx y marxismo*, cit., p. 364.

²⁷ Cfr. J. L. Moreno Pestaña, *El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de La transformación de la filosofía*, en L. Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, Granada, EUG, 2021.

El género literario de Marx, explica Sacristán, constituye «un discurso continuo, no cortado, que va constantemente del programa a la fundamentación científica, y viceversa».²⁸ Esta impresionante formulación en la que se pasa de la ciencia a la política – pero también a la moral – consecutivamente, como si se tratase de la Cinta de Moebius, implica pensar otro modelo de práctica intelectual y política, en la cual la concepción del mundo se encuentra impulsando la investigación positiva y asumiendo lo mejor de esta. Pero hay más. También se ejerce durante el trabajo científico. La formulación de Sacristán, en su presentación del *Anti-Dübring*, se parece a la anterior. Se entra y se sale continuamente, *en la misma ciencia*, de la concepción del mundo y el trabajo positivo:

El carácter de inspiradora de la investigación que tiene la concepción del mundo no está bien descrito por el símil espacial recién usado, pues esa inspiración se produce constantemente, todo a lo largo de la investigación, en combinación con las necesidades internas, dialéctico-formales de estas. Importante es darse cuenta de que cuando, según el programa positivista, la ciencia se mece en la ilusión de no tener nada que ver con ninguna concepción del mundo, el científico corre el riesgo de someterse inconscientemente a la concepción del mundo vigente en su sociedad, tanto más peligrosa cuanto que no reconocida como tal. Y no menos importante es mantener, a pesar de esta intrincación, la distinción entre conocimiento positivo y concepción del mundo.²⁹

Si se me permite, y lo continuaré demostrando a través de su lectura de Gramsci, conviven al menos dos pulsiones teóricas en Sacristán. Una permite comprender, lo acabo de mostrar, la especificidad de un discurso teórico-práctico que *es otra cosa* que el discurso académico. Otra, que se resiste a desaparecer, ejerce una severidad crítica en conflicto con esta primera pulsión, basándose para ello en una

²⁸ M. Sacristán, “¿A qué “género literario” pertenece *El capital de Marx*? (Propuesta de una investigación) (1968), en Id., *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, cit., p. 51.

²⁹ Sacristán, *La tarea de Engels en el Anti-Dübring*, cit., pp. 32-33. El símil espacial al que se refiere la cita consiste en que la concepción del mundo se encuentra «por delante y por detrás de la investigación positiva». Sacristán introdujo reservas acerca de la conveniencia de seguir utilizando la expresión de concepción del mundo, ya que temía que esta sirviese para introducir de contrabando juicios de valor disfrazados de conocimiento científico. Cfr. M. Sacristán, *Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács*, en Id., *Sobre Marx y marxismo*, cit., pp. 111-12. Sacristán se distancia de la noción de concepción del mundo pero no la rechaza. Véase F. Fernández Buey, *Manuel Sacristán en la Historia de las Ideas*, en Id., *Sobre Manuel Sacristán*, edición de S. López Arnal y J. Mir García, Barcelona, El Viejo Topo, 2015, p. 344.

concepción de la ciencia tan pomposa como discutible – en primerísimo lugar, desde las propias enseñanzas de Sacristán.³⁰

3. *La tara del idealismo*

Tara tiene dos significados, uno remite al peso de algo y otro a un defecto. Así le pasa a Gramsci con su idealismo culturalista: es una falta que pesa en él. Sacristán presenta a un Gramsci que confunde la teoría con la ideología, lo cual no es menor reproche procediendo de un marxista y un filósofo. En Sacristán adquiere una acepción significativa de su propio imaginario: Sacristán presume que hay una ciencia que serviría para mediar entre «la fuerza social (la energía de la clase obrera) y la intervención revolucionaria»³¹ y acusa a Gramsci de no abrazar semejante deseo de Sacristán. No hay mejor comentario a esta presunción cientificista, involuntariamente extravagante (y contradictoria, perdón por reiterarme, con otras enseñanzas de Sacristán), que el comentario de Ramón Vargas-Machuca quien señala que a

Gramsci, en primer lugar, [...] le repugna una forma pseudocientífica de explicar dicha mediación y, en segundo, porque no acierta a comprender, al igual que nosotros, cómo se aplica el método de la ciencia a ese complejo proceso de decisiones, actuaciones y circunstancias que configura el paso del diagnóstico de la situación a la decisión de actuar revolucionariamente a través de la racionalización de los fines.³²

Con las herramientas de Sacristán podríamos señalar que en esos pasos habita un nuevo tipo de discurso que no queda captado por la referencia científica. Gramsci, por lo demás, tuvo palabras muy duras para caracterizar el falso vigor producido por los espejismos cientificistas en la política. Producen el vigor provisional y contraproducente de las drogas:

Es probable que se deba demostrar en este marco que el método político consistente en forzar de manera arbitraria una tesis científica para extraer un

³⁰ Las aburridas reiteraciones de algunos de los discípulos de Sacristán sobre determinados fetiches teóricos – así, la filosofía francesa – son una penosa herencia de esta concepción. Podría hacerse un florilegio de declaraciones chuscas sobre Foucault (¿lecciones de ciencia a Foucault?), Althusser o Derrida que testimonian tanta ignorancia risible cuanto presunción.

³¹ Sacristán, *La formación del marxismo de Gramsci*, cit., p. 80.

³² R. Vargas-Machuca, *El poder moral de la razón*, Madrid, Tecnos, 1982, p. 139.

mito popular enérgico y fértil, sea inútil en última instancia y produzca más perjuicio que beneficio: este método podría compararse con el uso de estupefacientes que crean una exaltación momentánea de las fuerzas físicas y psíquicas pero debilitan permanentemente el organismo.³³

Ciertamente, Gramsci aboga por el estudio de las relaciones entre sentido común, religión, ciencia y filosofía, algo que Sacristán expresa bien con su tesis sobre la concepción del mundo: la vinculación entre planos puede ser consciente o inconsciente, podemos delimitar diferencias pero comprendiendo la endiablada vinculación entre conocimiento y valores. Se comprende bien que sea este aspecto del discurso de Gramsci el que Sacristán valorará en 1985 como una «filosofía de la filosofía, una metafilosofía que se sale de la tónica académica gracias a su mirada histórica y sociológica».³⁴ Es el nuevo género literario, la otra práctica de la filosofía. Como lector de Gramsci, Sacristán es un centro de anudamiento no siempre bien articulado.

¿Cómo explicarlo? La única pista que se me ocurre es que, de profundizar en dicha aportación gramsciana, se le conmoviera una insostenible división entre teoría/filosofía/ciencia e ideología. Donde cierto Sacristán y un determinado discurso académico quieren ver disociación, Gramsci establece límenes de coherencia y racionalidad entre las diversas dimensiones del espacio simbólico. Para comprender el anudamiento complejo entre esas instancias, no podemos representarnos la relación como una pirámide de purificación progresiva del discurso, donde la incoherencia se encuentra abajo – sentido común – y la perfección en la cúspide. Entre otras razones porque, así lo asume Sacristán, la filosofía alcanza su máximo desarrollo en «la mutación de la filosofía espontánea»,³⁵ cuando se modifican las perspectivas del sentido común. Por tanto, la filosofía es siempre un bloque con fuerzas no filosóficas. Gramsci lo deja claro en tres significativas argumentaciones: sobre la ciencia, sobre la pareja infraestructura y superestructura y sobre el programa de estudio de la filosofía. Estas tres argumentaciones son esenciales para comprender el centro de anudamiento.

³³ Q 10 II, § 36: CC, p. 554.

³⁴ M. Sacristán, *El undécimo cuaderno de Gramsci de la cárcel*, en Id., *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 202-3.

³⁵ *Ibidem*, p. 202.

Primero, respecto de la ciencia. Sacristán llega a afirmar que Gramsci niega la realidad del «mundo externo independientemente del hombre, idea que considera “mitológica” o “religiosa”, en un giro mental idealista presente durante toda su vida, desde el juvenil artículo en el que vio la revolución rusa como “La revolución contra *El capital*”». ³⁶ Sacristán se refiere a este artículo en dos ocasiones más y pretende detectarle inconsistencias lógicas, disculpables por las premuras de la escritura en prensa. ³⁷

En cualquier caso, la arremetida es absurda. Sacristán seguramente se refiere a este fragmento:

El concepto de “objetivo” del materialismo metafísico parece que quiera denotar una objetividad que existe incluso fuera del hombre, pero cuando se afirma que también existiría una realidad aunque no existiese el hombre, o se hace una metáfora o sea cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad solo en relación al hombre, y puesto que el hombre es devenir histórico también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc. ³⁸

Gramsci, extraña que Sacristán no se aperciba, defiende la permanencia de la realidad que se ofrece a los instrumentos científicos. El sardo tira de humor para explicarlo: si la ciencia fuera simplemente subjetiva, habría que considerar, dado que las experiencias se reproducen experimentalmente, que los grandes científicos fueron taumaturgos. ³⁹ Otra cosa es que sin la especie humana no existiría objetividad ni subjetividad, sino un simple caos. ⁴⁰ Recuerda Gramsci un intento fallido de Russell de afirmar la realidad sin observador, una suerte de objetividad que quedaría disponible para un protocolo científico al margen de los humanos. Esa idea es absurda, porque solo los humanos generan protocolos, pero es que además ni siquiera genera el ser limpio de cultura y subjetividad que se propone:

Russell dice poco más o menos como sigue: “Nosotros no podemos pensar, sin la existencia del hombre sobre la tierra, en la existencia de Londres y Edimburgo, pero podemos pensar en la existencia de dos puntos en el espacio, donde

³⁶ *Ibidem*, p. 200.

³⁷ Sacristán, *La formación del marxismo en Gramsci*, cit., pp. 72-73; Id., *El orden y el tiempo*, cit., p. 122.

³⁸ Q 11, § 17: CC, 2, p. 663.

³⁹ Cfr. Q 11, § 36: CC, 2, p. 696.

⁴⁰ Cfr. Q 11, § 37: CC, 2, p. 698.

hoy se encuentran Londres y Edimburgo, uno en el Norte y el otro en el Sur”. Se puede objetar que sin pensar en la existencia del hombre no se puede pensar en “pensar”, no se puede pensar en general en ningún hecho o relación que existe sólo en cuanto que existe el hombre. ¿Qué significaría Norte-Sur, Este-Oeste sin el hombre? Se trata de relaciones reales y sin embargo no existirían sin el ser humano y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que Este y Oeste son construcciones arbitrarias, convencionales; es decir históricas, porque fuera de la historia real cada punto de la tierra es Este y Oeste al mismo tiempo. Esto se puede ver más claramente en el hecho de que estos términos han cristalizado no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas que a través de su hegemonía mundial los han hecho aceptar dondequiera. El Japón es Extremo Oriente no sólo para el europeo sino seguramente también para el norteamericano de California y para el mismo japonés, que a través de la cultura política inglesa podrá llamar Oriente Próximo a Egipto.⁴¹

La ciencia siempre descansa en un sistema de hipótesis que desborda los hechos objetivos,⁴² pero eso no es idealismo ni culturalismo, por muy sentencioso que se afirme: es lisa y llanamente una doctrina que forma parte del acervo común de la filosofía de la ciencia, ya desde el Círculo de Viena. Los enunciados de protocolo, base del trabajo científico, se encuentran animados por decisiones acerca de su aceptación que no se reducen a un método normado, sino que incluyen consideraciones sobre qué se juzga como protocolo o qué enunciados – igualmente empíricos y validados – se incluyen en un marco teórico.⁴³ Por supuesto, Gramsci cree que la realidad objetiva puede postularse como algo cognoscible en tanto tarea histórica.⁴⁴

Esta concepción desafía la separación entre una supuesta verdad y la ideología, la primera del lado de la infraestructura y la segunda de las superestructuras. Es el *segundo* desarrollo importante. Gramsci asume que las superestructuras tienen una historia propia y que responden a modos defendibles de conciencia, que tienen razones históricas que justifican su aparición y permanencia.⁴⁵ La infraestruc-

⁴¹ Q 11, § 20: CC, 2, p. 666.

⁴² Cfr. 11, § 38: CC, 2, p. 699.

⁴³ Véase J. L. Moreno Pestaña, J. Costa Delgado, *Neurath, Passeron, and protocol sentences in sociology*, «Cinta De Moebio. Revista De Epistemología De Ciencias Sociales», 74, 2022, pp. 65-77 (<https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/68412>).

⁴⁴ Cfr. Q 10 II, § 40: CC, 2, p. 561.

⁴⁵ Cfr. Q 10 II, § 40: CC, 2, p. 568.

tura permite que la superestructura se sostenga pero esta tiene una dimensión propia: «En el cuerpo humano sin duda no puede decirse que la piel (y el tipo de belleza física que es históricamente predominante) sean meras ilusiones y que el esqueleto y la anatomía sean la única realidad».⁴⁶

Según Gramsci qué sea o no infraestructura o superestructura es algo relativo. El trabajo científico requiere bibliotecas e instrumentos técnicos, los cuales aparecen en ciertas fases del desarrollo histórico – son, por tanto, superestructuras. Por otro lado, los científicos, los filósofos, los lingüistas pueden trabajar gracias a edificios, becas, ayudas, círculos de reconocimiento, salarios que constituyen su infraestructura. Sin ella no existirían las carreras científicas ni las escrituras académicas, tampoco los objetivos de investigación ni los modos de presentarlo. La referencia obsesiva a la estructura y la superestructura está «determinada por la concepción barroca de que cuanto más recurrimos a objetos “materiales”, más ortodoxos somos».⁴⁷ Esa tesis es la que vuelve esencial estudiar, en buen gramscismo, de otro modo la filosofía insistiendo en cómo sus componentes, lejos de ser exclusivamente teóricos, se encuentran engranados con elementos sociológicos e institucionales.

Sacristán, al menos en determinados momentos, comparte estos desarrollos. Asume que la ciencia se encuentra en la superestructura, aunque insiste, con toda razón, que eso no supone que sea falsa. Sin citar a Gramsci señala exactamente lo que se acaba de referir:

La verdad es que la ciencia es, a la vez, base (en su aplicación como fuerza productiva) y sobreestructura (en cuanto construcción consciente, en cuanto teoría). Para ser eficaz como fuerza productiva ha de ser verdadera (en el modesto sentido científico), no ideológica [...]. Mas, por otra parte, por el hecho de ser sobreestructura la práctica científica – o sea la ciencia que existe, pues las teorías puras no existen como tales – está permeada de ideología.⁴⁸

¿Cómo sostener la separación de teoría e ideología desde esta perspectiva? Señalo que ya no se trata solo de que el discurso de

⁴⁶ Q 10 II, § 41.xii: CC, 2, p. 585.

⁴⁷ Q 11, § 29: CC, 2, p. 685.

⁴⁸ M. Sacristán, *A propósito de un proyecto de constitución de una escuela de sociología dialéctica en Barcelona*, en Id., *Sobre dialéctica*, edición de S. López Arnal, Barcelona, El Viejo Topo, 2009, p. 95. Confróntese con lo que señala Gramsci en Q 11, § 38: CC, 2, p. 698.

Marx no sea pura ciencia, sino de que esta se desengarza de la ideología limitadamente, si es que no podríamos pensar que no existen el bien (la ciencia) y el mal (la ideología) sino el anudamiento – para algunos viscoso – de ambos incluso en los productos científicos más sofisticados.

Para terminar, las ciencias, por ejemplo la economía, descubren leyes que no son universales ni perennes, sino que se encuentran vinculadas con regularidades sociales específicas a una sociedad. El sujeto individual calculador solo tiene sentido en formaciones sociales capitalistas y resulta absurdo hacer equivalente una ley tendencial con una ley universal:

De ese modo, no hay lugar para el *homo oeconomicus* genérico, pero puede abstraerse el tipo de cada uno de los agentes o protagonistas de la actividad económica que se han sucedido en la historia: el capitalista, el trabajador, el esclavo, el amo de esclavos, el barón feudal, el siervo de la gleba.⁴⁹

Tercero, y elemento culminante, la filosofía es un bloque. Ese bloque incluye «el estudio de la historia y la lógica de las diferentes filosofías de los filósofos» pero la historia de la filosofía contiene otras partes:

Las concepciones del mundo de las grandes masas, [...] las de los grupos dirigentes (o intelectuales) más restringidos, y finalmente sobre los vínculos entre esos diversos complejos y la filosofía de los filósofos. [...] La filosofía de una época histórica no es por tanto otra cosa que la masa de las variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad anterior: historia y filosofía son inseparables en ese sentido; forman “bloque”.⁵⁰

Y respecto de ese bloque, cabe preguntar lo mismo que respecto del centro de anudamiento: ¿es un bloque de elementos que se adicionan y forman el susodicho bloque pero que son claramente distinguibles? En cierto sentido cabe pensar que sí, dado que las concepciones del mundo se difunden de manera racional: se entrena a un batallón de discípulos, se producen introducciones a la filosofía y se generan instituciones.⁵¹ Pero todo no obedece a un trabajo mecánico

⁴⁹ Q 11 II, § 37: CC, 2, p. 555.

⁵⁰ Q 10 II, § 17: CC, 2, p. 533

⁵¹ Q 10 II, § 41.1: CC, 2, pp. 563-64.

de propaganda, lúcidamente ejecutado. Si se es bloque es porque la filosofía, las fracciones intelectuales y las masas se encuentran anudadas en cada sujeto y en los grupos sociales ya que «somos anacrónicos en nuestro propio tiempo» y «estamos extrañamente “compuestos”». También los individuos más distinguidos ya que siempre se es «hombre-masa u hombres colectivos». Esos individuos-masa incluyen bloques psíquicos en los que se pertenece a una pluralidad de hombres-masa donde se superponen elementos de formaciones sociales de tiempos distintos.⁵²

4. Explotación cultural y filosofía democrática

Existe un momento, acabando la década de 1970, en el que la personalidad de Sacristán se revela profundamente impregnada de la vinculación con Gramsci. Habla críticamente del psicoanálisis señalando que la personalidad reviste siempre mediación exterior (de nuevo el centro de anudamiento y la concepción del mundo) y enigmáticamente explica que su inhibición procede de estudiar a Gramsci, quien fue testigo de una derrota.⁵³ En fin, Sacristán se refiere a un concepto de explotación cultural, en el que los intelectuales pelean por un fragmento de plusvalía económica y, con resonancias pascalianas, de plusvalía simbólica, de «hacerse un nombre».⁵⁴ En esas coordenadas la analogía del marxismo con la ciencia le parece menos peligrosa que la analogía del marxismo con una religión obrera, lo cual no significa en absoluto defender la fe del carbonero. Una religión incluye el conocimiento científico si quiere sobrevivir, es «un piso más alto de una cultura».

Esa religión, no cabe duda, se asemeja enormemente al concepto croceano de religión, que influye a Gramsci en su programa de comprensión compleja de las superestructuras. La afirmación de Sa-

⁵² Cfr. Q 11, § 12: CC, 2, pp. 630-31.

⁵³ Dejaré de lado esta identificación, psicológicamente significativa, de Sacristán con el pensador sardo, lo cual requeriría entrar en detalles biográficos.

⁵⁴ M. Sacristán, “Una conversación con Manuel Sacristán” por J. Guin y A. Munné. *Entrevista para El Viejo Topo* (1979), en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, a cargo de F. Fernández Buey y S. López Arnal, Madrid, La Catarata, 2004, pp. 94, 97, 99. Véase la observación sobre Lucio Colletti incluida por los editores en la nota 5. Sobre el aspecto pascaliano de la formulación de Sacristán remito a J. L. Moreno Pestaña, *Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y el fracaso intelectual*, «Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas», 15, 2006, 2, p. 97.

cristán se compeadece con las tesis de Croce discutidas por Gramsci. La religión croceana se define como «una concepción del mundo (filosofía) con una norma de conducta conforme a ella».⁵⁵ Desde tal parámetro Gramsci rechaza que se disocien los dos elementos de la religión, el teórico y el ético. Con solo filosofía se generaría una visión escolástica y contemplativa. Gramsci recuerda que la filosofía de la praxis jamás renunciaría al componente de transformación, ya que sus normas de conducta persiguen socializarse colectivamente. Quien lee juntos a Gramsci y Sacristán recuerda aquí el movimiento constante en que lo teórico y lo político se suceden.

Dicho lo cual, no se trata de eliminar los elementos individuales de una obra filosófica, suerte de “residuo” que perdura cuando eliminamos en una obra lo social e histórico. Gramsci admite que esa dimensión individual, que no es tan importante como pareciera, resulta difícil de separar como si fuese una dimensión adicionada a otras. En realidad, la filosofía se expresa siempre singularmente y, en ocasiones, adopta la forma de un comentario de otro filósofo.

Tal parece ser la inspiración del Sacristán que reivindica la religión obrera. De ser así, Sacristán es ya absolutamente consciente de que no existe una división entre lugares buenos – los científicos – y lugares malos – los religiosos e ideológicos –, sino una apuesta por comprender antropológicamente la cultura histórica marxista: para ello, si no me equivoco, sirve hasta el antaño denostado culturalismo e idealismo, que ahora ya no es la referencia que se consideraba caducada en alguna formulación de 1967-1968: «El marxismo es el intento de vertebrar racionalmente, con la mayor cantidad posible de conocimiento y análisis científico, un movimiento emancipatorio».⁵⁶ Se asustarán solo quienes sigan presentes del sueño científicista. Desgraciadamente, Sacristán no aclara esa idea de religión en su trabajo postrero, tampoco en la introducción al Cuaderno 11 de Gramsci.

El pensador de esta entrevista es un cierto Sacristán, decepcionado con el científicismo marxista y escaldado de la ortodoxia académica. Además comprende que la búsqueda del capital cultural – obteniendo plustrabajo ajeno, persiguiendo plusvalía simbólica a través de la ansiedad por el nombre – es otra manera de organizar la explotación.

⁵⁵ Q 10 II, § 31: CC, 2, p. 545.

⁵⁶ Sacristán, “Una conversación con Manuel Sacristán” por J. Guin y A. Munné, cit., p. 109.

Ese Sacristán acepta ahora que los grandes procesos culturales y políticos se organizan en bloques de ciencias y valores a los que puede llamarse, sin demasiado escándalo, religión. Es cuando la referencia al filósofo democrático cobra todo su sentido para otra práctica de la filosofía. Veamos la razón saliendo de lo que Manuel Sacristán alcanzó a expresar. En lo que sigue enuncio cuáles son los componentes de una práctica democrática de la filosofía y cómo se oponen a la filosofía como práctica de explotación cultural.

Si toda filosofía es un bloque, el productor de filosofía nunca tiene propiedades meramente personales. Cualquier filosofía incluye un conglomerado de creencias comunes depositadas en el lenguaje y vinculadas con modos de ver y de actuar. La práctica filosófica democrática obedece a un imperativo de “inventario”, de comprensión de aquello que recibimos y que nos propende en una determinada dirección. Es un *primer nivel* de la práctica democrática. Frente al cual, la filosofía como explotación manipula, con o sin conciencia, los valores culturales depositados en sus interlocutores.

Un *segundo nivel* procede de su capacidad de acogida. La filosofía democrática recoge lo mejor de las filosofías anteriores, las traduce en sus propios términos sin rechazarlas. Es una práctica filosófica que no persigue aislarse en un idiolecto propio, sino que es gozosamente «bilingüe».⁵⁷ La filosofía tradicional, por el contrario, hace el gesto de no entender todo cuanto no se expresa en su lenguaje, asemejándose así a los esperantistas que no entienden cuanto no se expresa en las coordenadas de su idiolecto.⁵⁸ En el fondo se trata de una pulsión del academicismo competitivo, presente tanto en la universidad, como en el espacio cultural más amplio, y también en la política de la Tercera Internacional, con su persecución de la vía científica correcta. En esos espacios el diálogo filosófico debe abandonar toda esperanza. La búsqueda del capital cultural tiende a mostrar a los contendientes de manera sesgada, presentándolos sin comprender su sentido y transformando la presentación de otras filosofías en un tratado de teratología.⁵⁹ Por el contrario, la filosofía democrática persigue formarse en el debate con lo mejor de las posiciones culturales alternativas:

⁵⁷ Q 10 II, § 20: CC, 2, p. 535.

⁵⁸ Cfr. Q 11, § 45: CC, 2, p. 706.

⁵⁹ Cfr. Q 11, § 18: CC, 2, p. 663.

“Hay que ser justos con los adversarios”, en el sentido de que hay que esforzarse por comprender los que realmente quisieron decir, sin detenerse maliciosamente en los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Hace falta, si el fin que se propone es elevar el tono y el nivel intelectual de sus seguidores y no dejar un desierto a nuestro alrededor, con cualquier medio y de cualquier manera).⁶⁰

Lo contrario consiste en matar luciérnagas para liberarse de la luz de la luna.⁶¹ Cuando Sacristán escribe que «Gramsci no está dispuesto a admitir ninguna complementariedad entre el socialismo y otras tradiciones o productos culturales»,⁶² se le abre al lector una alternativa: o bien demuestra lagunas de su comprensión del filósofo italiano, o bien teme que su discurso produzca una nueva ortodoxia autorreferente y ensimismada.⁶³

La filosofía como explotación cultural se deja conducir por la ansiedad competitiva. Como si se tratase de pequeños capitalistas, los filósofos persiguen eliminar competidores, subordinarlos manipulando su mensaje, ocultándolos mientras parasitan de su trabajo y todo ello con el objetivo de captar los dividendos simbólicos y materiales del espacio de atención.

Un tercer nivel incluye polaridades individuales y polaridades colectivas dentro del trabajo filosófico. El polo individual incluye realizar aportaciones, el colectivo «difundir críticamente verdades ya descubiertas, “socializarlas” por así decir».⁶⁴ La práctica democrática no tiene solo el componente individual de consagración, sino también el colectivo. Gramsci no ignora las dificultades para traducir la filosofía hacia públicos no académicos, pero señala que ello es un índice de la selectividad social de una teoría filosófica, de que solo puede ser recibida en ciertos umbrales del espacio social.⁶⁵ El esfuerzo de la filosofía democrática incluye conocer los diversos “prismas” que refractan una información. La práctica democrática de la filosofía no supone nunca la distribución desde un centro de un mensaje homogéneo. Se requiere conocer espacios sociales diferentes al de los profesionales,

⁶⁰ Q 11, § 15: CC, 2, p. 654.

⁶¹ Cfr. Q 11, § 22: CC, 2, p. 669.

⁶² M Sacristán, *El undécimo cuaderno de Gramsci de la cárcel*, cit., p. 198.

⁶³ Debo esta interpretación a un/a revisor/a de este artículo a quien le agradezco la sugerencia.

⁶⁴ Q 11, § 12: CC, 2, p. 632.

⁶⁵ Cfr. Q 10 I, § 5: CC, 2, p. 502.

experimentando con elementos intelectuales que tienen un valor diferente en cada espacio.⁶⁶

Por el contrario, la explotación cultural restringe la filosofía a determinados públicos, los adapta a sus prismas exclusivos, propiciando la autocomprensión satisfecha de las elites, las cuales se ven bendecidas como las únicas capaces de absorber los logros de la alta cultura.

Un cuarto nivel incluye distanciarse de las pulsiones egolátricas de la filosofía individual. La producción individual de filosofía, con su ansiedad por el nombre y por eliminar concurrentes, tiende a producir sistemas cerrados como si fuesen un hallazgo insuperable. Frente a esa tendencia fatua, la filosofía democrática concibe la filosofía de una época como conjunto cultural de las prácticas intelectuales, incluyendo la de los adversarios que no pueden ser tratados como objetos de explotación simbólica.⁶⁷ Es con arreglo a este criterio como debe entenderse la diferencia gramsciana entre ideologías orgánicas e ideologías arbitrarias. Las primeras se refieren a producciones en comunicación con la historia, mientras que las segundas son aquellas, comunes en la ansiosa persecución académica de la originalidad, centradas en la diferencia individual y sus polémicas.⁶⁸ Sacristán lo interpreta como si Gramsci fuera mecanicista y solo admitiera una interpretación intelectual correcta de la infraestructura.⁶⁹ Bien al contrario, Gramsci insiste en que las ideologías no expresan globalmente la estructura, por la sencilla razón de que esta no constituye una realidad estática sino constituida por tendencias que pueden o no desarrollarse. El materialismo mecanicista, bromea Gramsci, siempre se cree en lo cierto porque cuanto hace corresponde a una estructura. Pero el error de interpretación existe y, además, existen movimientos e individuos sectarios que, completamente al margen de tendencia histórica alguna, persiguen acaparar el poder y el prestigio.⁷⁰

La explotación cultural a través de la filosofía persiste en la inflación de la singularidad, la cual infla hasta extremos ridículos, algo que se potencia en la sociedad de consumo de masas. La única comunidad que se conoce es la de los egos compitiendo en arenas nacionales

⁶⁶ Cfr. Q 24, § 3: CC, 3, p. 706.

⁶⁷ Cfr. Q 11, § 16: CC, 2, p. 658.

⁶⁸ Cfr. Q 7, § 19: CC, 2, p. 162.

⁶⁹ Sacristán, *La formación del marxismo en Gramsci*, cit., p. 83.

⁷⁰ Cfr. Q 7, § 24: CC, 2, pp. 164-65.

e internacionales, lo cual reduce al resto a simples comentaristas, aplicadores y consumidores fanatizados.

De acuerdo con esos niveles la filosofía deja de ser ciega respecto de la aportación colectiva en el pensamiento (primer nivel). También deja de ser pura competencia por el espacio de atención (segundo nivel), aquello que permite el combate concurrente por acumular capital cultural. En el tercer nivel la práctica democrática de la filosofía no es comunicación en un entorno restringido y alrededor de una visión del mundo etnocéntrica y sociocéntrica; comienza a ser una etnografía activa de las prácticas interpretativas accesibles en territorios socialmente alejados de los profesionales. En fin, en el cuarto nivel la filosofía democrática, sin abandonar la expresión individual, se distancia de los sistemas cerrados, consciente de la importancia de otros acercamientos filosóficos.

Esta práctica de la filosofía propone una vía para abandonar la explotación cultural y, en ese sentido, camina solidariamente con la visión de Gramsci y bastante de lo que señala, no sin contradicciones, Manuel Sacristán. Ciertamente es que la conciencia de la explotación cultural tuvo efectos paralizadores, pero puede convertirse en otro paradigma de actuación. Está ahí, invitándonos a un sinfín de tareas.