

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2022. nº 22. Monográfico *Pensar desde lo decolonial*

Texto 08: 109-126

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v22.6377>

Recibido: 25-05-2021 Admitido: 02-01-2022

**Marxismo crítico en el sur de Europa.
Manuel Sacristán Luzón y Enrique Dussel. La fertilidad de un
diálogo (im) posible**

Jose Manuel LÓPEZ ALCARÁZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

muchosvietnam@gmail.com

Critical Marxism in Southern Europe. Manuel Sacristán Luzón and Enrique Dussel. The fertility of an (im)possible dialogue

Resumen

Este artículo propone un diálogo de vida y de textos de dos autores que, aun coincidiendo en el tiempo y, a veces, en el espacio de un mismo país, no se conocieron. Vida y textos en diálogo (im) posible que, recogiendo lo mejor (por riguroso y antidogmático) del marxismo del sur de Europa que representa Manuel Sacristán, y las aportaciones de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel como uno de los pilares fundamentales del «giro decolonial», concluyen en la pertinencia de Marx y de *El Capital* en el siglo XXI, y en llevar su crítica-ética a la modernidad como fundamento del sistema capitalista. A la modernidad y al capitalismo como dos aspectos de *lo mismo*.

Abstract

This article proposes a dialogue between life and texts of two authors who, despite coinciding in time, and sometimes even country, never met. The (im)possible dialogue in life and texts, which joins Manuel Sacristán, author of the best of Southern European Marxist theory, as merited by its rigour and antidogmatism, with Enrique Dussel, author of the “ethics of liberation”, and one of the fundamental pillars of the «decolonial turn». This article discusses how the two lines of thought coincide at the continued relevance of Marx and “Capital” in the 21st century and of his criticism of modernity as the foundation of the capitalist system, Modernity and capitalism being two sides of the same coin.

Palabras clave

Modernidad. Eurocentrismo. Antidogmático. Decolonial. Praxeología
Modernity. Eurocentrism. Antidogma. Decolonialism. Praxeology

A la memoria del maestro Juan José Bautista.
Ya parte de los ancestros. De los que luchan. Siempre.

Introducción general

El objetivo de este artículo se centra en intentar demostrar que el filósofo Manuel Sacristán, partiendo de su marxismo crítico y antidiogmático, anticipa un discurso y una praxis que contribuye a ensanchar el estrecho camino que la modernidad le concede a la liberación del sufrimiento que existe en el mundo como totalidad; y que parte de su concepción de ser humano –o lo que puede llegar a ser el ser humano- como la totalidad de las relaciones consigo mismo, con las demás (personas) y con la naturaleza, pero siempre como «centro de anudamiento» (Gramsci, 1975: 50). Un discurso y una praxis que presenta claras analogías con el discurso y la praxis del filósofo Enrique Dussel, el impulsor y creador de la filosofía de la liberación como uno de los pilares de la fundamentación del giro decolonial crítico. Y así, se propone transitar el puente entre estos autores y sus textos en un diálogo, tan (im)posible como necesario, para «construir-el-modo-de-constructuir» (García Fernández, 2019: 31) una perspectiva crítica, ética y de cambio profundo. Porque como decía el joven Sacristán, no hay marxismo de mera erudición (Sacristán Luzón, 2009a: 55).

Considerando que ni la historia del pensamiento filosófico ni la de la ciencia se pueden aislar de la historia de la sociedad. Su metodología tampoco. De igual forma, ninguna metodología puede considerar nuestra realidad como la única y la misma. Es por eso que cada momento histórico necesita una filosofía (y un método) que lo comprenda. Momento histórico de otro-presente (García Fernández, 2019: 17) que nos aparece cuando leemos, pensamos e investigamos los textos, y construimos nuestro tiempo político. Un tiempo ahora benjamíniano que interrumpe el *continuum* de la historia constituya una forma heterodoxa del relato de la emancipación (Löwy, 2002: 14), el porvenir histórico de los vencidos. Más allá del agotamiento epistémico, filosófico, político, económico, ecológico y social –y civilizatorio, pues- de la modernidad capitalista del Norte-Global, que se muestra incapaz de aportar soluciones que resuelvan sus graves problemas; el método crítico-ético, materialista y dialéctico que pretende abordar esta investigación, quiere confrontar con los métodos (y las ideas) que se consideran evidentes de por sí, con las categorías que sumadas unas a otras –sin relación profunda-, asumen este mundo como el mejor posible, y al sistema del mercado y del capital como insustituible.

El método de investigación propone ir apropiándose detalladamente de los materiales (el diálogo de textos), analizar sus desarrollos, y rastrear sus vínculos internos, para intentar desvelar el camino hacia una sociedad y una cultura distintas, Transmodernas. Que se consiga se dirá con posterioridad. Nunca se trata de aplicar un método preestablecido. Por eso resulta del todo interesante plantear más que un método, un esbozo de método. Como dice Paco Ignacio Taibo II aplicado a la pintura de Leonardo: lo atractivo del esbozo incompleto se encuentra en su carácter literario, en que el cuadro está contado desde sus tibios interiores [...] son mejores porque en ellos (en los esbozos), además de prefigurarse el resultado, se encuentra la búsqueda (Taibo II, 1999: 11).

Trayectorias y tránsitos intelectuales: Manuel Sacristán y Enrique Dussel en perspectiva comparada

Hay que partir de que la biografía de Manuel Sacristán Luzón (1925-1985) ha sido estudiada y reflexionada en profundidad por muchas personas con distintos niveles de proximidad y conocimiento. Una muestra sería el magnífico trabajo editorial del catedrático emérito de Filosofía de la Universidad Complutense, Jacobo Muñoz y del doctor en filosofía y en filología y profesor de Literatura Española en la Universidad de Siena, Francisco José Martín, que se plasma en *Manuel Sacristán. Razón y emancipación* (2017). Pero si se quiere profundizar en el conocimiento y en el sentido de Manuel Sacristán es imprescindible -aparte, claro está, de leer su obra que no es demasiado extensa-, bajo mi punto de vista, perderse recorriendo los caminos abiertos por Salvador

López –compilador infatigable–, Juan-Ramón Capella –biógrafo político (2005)–, Albert Domingo –editor de inéditos (2007)– y, sobre todo, Francisco Fernández Buey –alumno, amigo y compañero. Cofundador del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona y militante del PSUC, del Comité antinuclear de Catalunya, de Izquierda Unida y del Foso Social Mundial (2015, 2019)–.

Nacido en Madrid en 1925 de madre de la pequeña burguesía republicana y padre falangista con *Mercedes Benz*, las coincidencias valorativas más unánimes pasan por reconocer su acumulación de capital cultural (Vázquez, 2009: 339), aún en los tiempos de *adolescencia azul* pesadamente condicionado por la historia –por falangista– como el mismo los nombrara (Capella, 2005: 30). Desde que el 1956 ingresara en el PCE y el PSUC, del que sería miembro de su Comité central, tuvo que tomar decisiones de un tremendo calado que implicarían, por un lado –como él mismo dice–: la imposibilidad de seguir haciendo lógica y teoría del conocimiento en serio, profesionalmente [...] y de mantenerme al menos al corriente de la filosofía (Domingo Curto, 2007: 13). Y por otro, el de asumir el profundo compromiso de activa oposición al franquismo, y la construcción de su «praxeología revolucionaria»¹ como forma de entender la intelectualidad y la propia epistemología. Intelectualidad tejedora de organización política, estudiantil y profesional. O como él mismo escribió: El nuevo (y último) principio de la concepción leniniana del conocimiento es el principio de la práctica (Sacristán Luzón, 1983: 165). Principio de una práctica que in-corporada y territorializada le proporcionan al conocimiento el elemento cualitativo que lo acaba, que lo completa. Y todo eso dentro del marco de la clandestinidad² (o semiclandestinidad) y, en consecuencia, también de la precariedad. Desde aquella fecha fue ya un filósofo que pensó y actuó desde la identidad comunista e hizo suyo ese tratar de mirar el mundo todo desde la perspectiva de quienes están en el lado peor de la desigualdad (Capella 2005: 17), en una suerte de adelanto de lo que el profesor Boaventura de Sousa categorizaría como la «línea abismal» del universo del pensamiento occidental que, de forma tan radical, hace desaparecer la realidad (con su pensamiento y su cultura) que queda «al otro lado de la línea» (De Sousa Santos, 2010: 11). Pensó y actuó buscando en el ámbito de lo político modos de luchar contra eso, contra la injusticia social sistemática. Y señaló lo que todavía hoy son tareas pendientes para cualquier movimiento social que pretenda un cambio profundo. Tras el encierro en el Convento de los Capuchinos como acto fundacional del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB) y donde la asamblea le solicita la elaboración de su documento de partida: *Por una universidad democrática* (1966), Manuel Sacristán marca, de manera impecable, lo que considero las dos cuestiones más importantes y menos abordadas de toda su coherente trayectoria. La primera es su capacidad de colocarse (*locus enuntiationis*) fuera de lo dado, de lo hegemónicamente dado, como tendencia a la exterioridad, como punto de partida profundamente crítico y ético. En la universidad se coloca del lado de los estudiantes, del profesorado precarizado y de la presente división social del trabajo de la que ella es, [...] en efecto, uno de los principales centros de producción –a veces meramente pasiva por su estructura- de ideología hegemónizadora al servicio de la clase dominante (Sacristán Luzón, 1985: 148), y en la filosofía, fuera de lo académico y de lo intelectual, y de su postura especulativa

1 Lo que esencialmente propone Marx: *fundamentar y formular racionalmente un proyecto de transformación de la sociedad*. Esta especial ocupación –que acaso pudiera llamarse «praxeología revolucionaria», de fundamentación científica de una práctica revolucionaria– es el «género literario» bajo el cual caen todas las obras de madurez de Marx. (Sacristán Luzón, 2007: 190).

2 Sobre este tema concreto, me parece muy acertada la reflexión que hace Francisco José Martín (Muñoz y Martín (eds.) 2017: 211-212), porque creo que categoriza la clandestinidad en su justa medida y no con la ligereza, distancia e incluso, falta de rigor, con la que ha sido tratada, bajo mi punto de vista en demasiadas ocasiones: [...] La vida de Sacristán debe ser entendida desde la categoría de «clandestinidad». El Sacristán que vuelve de Alemania no se instala en el «exilio interior» del franquismo, que no era cómodo, desde luego, sino en una activa oposición al régimen que solo podía llevarse a cabo clandestinamente. Entre uno y otro hay un salto de cualidad que no permite ni asimilación ni identificación algunas. Imaginarse, por ejemplo, a Xabier Zubiri en su biblioteca preparando alguno de aquellos seminarios suyos dictados bajo sordina, pero nunca prohibidos, o a Julián Marías sufriendo un clamoroso e injusto ostracismo universitario, dista mucho –demasiado– de los riesgos –de todo tipo– que Sacristán corría en el ejercicio de su oposición clandestina dentro de las organizaciones comunistas. En la clandestinidad uno se jugaba la vida, la propia y la ajena, y siempre se pagaba un precio en relación con la propia inseguridad y con el miedo que incumbía sobre los afectos y los seres queridos. Sin olvidar, claro está, el precio en salud, que, en el caso de Sacristán, fue también muy elevado. [...]

especialista en Nada (Sacristán Luzón, 1985: 365). Dentro del comunismo organizado en partidos (PCE-PSUC), primero, tras la entrada de los tanques soviéticos en Praga, escucha y siente la voz de los invadidos en tiempos duros de obediencia estratégica y centrada. Se sale de la «exaltante perspectiva» de los documentos de los XX y XXII congresos del PCUS (y sus seguidores) y resalta «el tono discreto, casi humilde» de los comunistas checos y su «obtener algo» (Sacristán Luzón, 1985: 86). Lejos del «culto a la personalidad» que cataloga como mero verbalismo, y de la deprimente burocratización, ve en el proceso –de los comunistas checos- la primera autocritica general y auténtica, no retórica, del leninismo (Sacristán Luzón, 1985: 90). Niega que la confrontación se deba llevar a la elección entre la realización del socialismo o la restauración del capitalismo, la alternativa real es entre socialismo y barbarie. Y segundo, frente a la apuesta por el «eurocomunismo» del marxismo occidental, Sacristán la rechaza por su insulsa utopía que implica la voluntad de ignorar la situación de repliegue y, con esa ignorancia, el abandono de toda noción seria, no reformista-burguesa, de socialismo (Sacristán Luzón, 1985: 199). Respecto a su anticipación a tratar los temas del ecologismo, pacifismo y feminismo, Sacristán no pierde la perspectiva revolucionaria y socialista, y se sitúa fuera, tanto de la simpleza progresista del desarrollo sin freno y de la romántica del puro y simple bloqueo (Sacristán Luzón, 2009: 139), como del mero oportunismo o desviacionismo político. Así, no sólo anticipa mucho de lo que está bebiendo el marxismo crítico y antidiogmático (y diverso) del llamado Sur Global³, sino que consigue un acuerdo bastante generalizado en considerarlo como el precursor de una especie de «estilo Sacristán» (Vázquez, 2009: 355) auspiciador de una cultura emancipatoria en unos dominios específicos como el ecologismo, el pacifismo, la reivindicación de una «renta básica» o la creación de una conciencia «altermundista» (Vázquez, 2009: 385), y de otras propuestas sociopolíticas vinculadas a los movimientos sociales nuevos (Fernández Buey, 2015: 333).

Discrepo profundamente de J.R. Capella cuando afirma que Sacristán escribió esa pequeña joya (Capella, 2005: 180) que fue la traducción, introducción y, sobre todo, las anotaciones que le hizo a la biografía de Gerónimo, por gusto, claramente por gusto, por haber sido aficionado a los indios «desde siempre» (Capella, 2005: 180). O como también dice Salvador L. Arnal, por una vieja pasión por las culturas amerindias, por su curioso y complejo ecologismo, y con una motivación más positiva que crítica. Lo que propone esta investigación es que el magnífico trabajo sobre la figura del último jefe militar apache (chiricahua) Gerónimo –muerto como prisionero de guerra de los Estados Unidos de América del Norte (Sacristán Luzón, 2013: 21)-, es la culminación de su categorización de «alteridad», de su posicionamiento (locus) a favor de las víctimas, perdedoras u oprimidas (en femenino por referencia a las personas todas –no al hombre como categoría genérica-), como punto de reflexión profundamente crítico y exterior a la visión o posicionamiento hegemónico a favor de los vencedores (en masculino por su componente patriarcal de la victoria sobre el «otro» o la «otra»). Posicionamiento que en este caso es sobre las víctimas de un genocidio y un etnocidio planificado. Así pues, Manuel Sacristán no sólo anticipa una crítica profunda del capitalismo como sistema, sino que también anticipa una suerte (intuitiva) de crítica decolonial al eurocentrismo y a su expansión pretendidamente civilizatoria y universal. La segunda cuestión que considero poco abordada, o abordada desde una perspectiva de pensamiento débil⁴, sería hacia dónde lo lleva esa tendencia a la exterioridad de lo dado, esa anticipación de caminos por explorar. Sería la cuestión de su integridad a la hora de no separar su actividad profesional, intelectual, sindical (y vital, pues) de su compromiso político, de su crítica y de su ética casi como una redundancia. Una integridad

3 «El Sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las prácticas locales de complicidad con aquellos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur anti imperial. (De Sousa Santos, 2015: 12).

4 *Pensiero debole* de Vattimo, G: El conocimiento, desde la hermenéutica, debe debilitarse: ya no se puede defender la verdad en sentido fuerte, en cuanto objetividad o correspondencia entre lo que se dice y lo que la realidad es [...] lo que necesitamos es un Marx debilitado (De Perreti, Rodríguez eds. 2014: 217-224). El profesor E. Dussel discute este argumentario pues opina que, al quitarle al conocimiento, al pensamiento, a la verdad, su potencial de razón fuerte, termina por caer en un escepticismo ecléctico que llega al irracionalismo pues le quita también toda la potencia a la razón crítica.

ciertamente de tendencia a la exterioridad también de su ambiente intelectual y académico que lo lleva a escribir que:

[...] Una de las cosas más indignas y hasta repulsivas que se pueden ser es un intelectual [...] Para mí el intelectual es el personaje más siniestro de nuestra cultura. Pero no el intelectual al que Aranguren estaría dispuesto a criticar, es decir, el físico nuclear. No; a mí el intelectual que me parece más siniestro es el intelectual supuestamente crítico, el intelectual que con su crítica está constantemente desarmando a la clase oprimida, a la clase explotada; el intelectual que somos los profesores de filosofía (López y de la Fuente, 1996: 100).

Nada es de extrañar pues que como dice J. R. Capella: nunca dejé de percibir que bastantes intelectuales tradicionales, por así decirlo, sentían por él lo que podría llamarse piadosamente una cordial antipatía (López y de la Fuente, 1996: 423). Percepción del antes, cuando Sacristán estaba vivo y era un ejemplo viviente de honestidad, rigor y coherencia. Percepción, que en el devenir del ahora, se limita a elogiar, por así decirlo, lo que muchos y muchas refieren: que nunca separó su actividad intelectual de sus compromisos políticos (Muñoz, 2017: 24). Como si eso fuera posible. Como si fuera posible esa suerte de dualismo (de reminiscencias cartesianas quizás) donde el pensamiento⁵ humano, donde la actividad intelectual (y yo diría que cualquier actividad, sin más) no tuviera relación⁶ alguna con el compromiso vital y político de cada cual. Donde el «no compromiso» político fuera separable de la actividad intelectual en compartimentos estancos (como las asignaturas y las mismas Ciencias Sociales), como si el «no compromiso» político no fuera una forma del propio compromiso –a lo sumo pretendidamente neutral- con el orden establecido, con el uso y la norma (de la Filosofía, también) hegemónica. Incuestionable. Fetichista, como el mismo secreto de la mercancía en que todo (o casi todo) se ha convertido. Y la cordial antipatía de antes se ha trastocado –con la misma lógica formal y matemática- en cordial olvido académico y político. Aplastante. Sonrojante. Porque tiene esa lógica formal, esa de la que decía J.R. Capella (2005: 36) que es una de las poquísimas especialidades intelectuales en la que si se consiguen frutos éstos perviven para siempre, aunque, eso sí, la lógica no dice nada directamente del mundo real.

Aplicando lo dialéctico, como decía Manuel Sacristán: *lo dialéctico sería una segunda validación del dato*, llamémoslo la convalidación o revalidación del dato, su inserción en otro tipo de teoría superior, más amplia (Sacristán Luzón, 2009: 142-143); no sirven las explicaciones que no lo llegan a ser, que se quedan en el elogio y el reconocimiento bastante generalizado de su valía profesional, académica y política. Como el filósofo y profesor de sociología en la Universidad Complutense de Madrid César Rendueles que propone especular sobre lo que hubiera pasado si autores de la talla de Sacristán hubieran desarrollado su obra en un contexto académico convencional, y ensalza su valentía política (Rendueles, 2017: 85) que lo distingue de tantos otros que prefirieron encastillarse en posiciones cada vez más caricaturescamente ortodoxas o entregarse a una bien remunerada estética de la derrota (Rendueles, 2017: 94). Como el que fuera profesor de Historia de la Filosofía en la UNED, José María Ripalda que, refiriéndose a la *Pequeña antología* de Ulrike Meinhof que realiza Sacristán en 1976 y que además prologa, afirma que hoy difícilmente habría podido encontrar editor y en todo caso se habría topado con el silencio mediático. ¿Habría podido estar seguro, al menos, de que no lo iban a llevar ante la Audiencia Nacional? (Ripalda, 2005: 109). O como el profesor de Filosofía contemporánea de la Universidad de Salamanca, José Sarrión que expresa abiertamente su dificultad para evitar que sus juicios respecto a Sacristán se vean alterados por su explícita admiración intelectual y política hacia el autor (Sarrión, 2015: 65). La hipóte-

5 Tesis II: El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísle de la práctica, es un problema puramente escolástico (Marx, Engels 2014: 501).

6 [...] todo el pensamiento de Marx, en definitiva, es un análisis de la relación, de la relación de relaciones [...] Es imposible comprender a Marx sin entender dialécticamente los momentos de la relación [...] (Dussel, 2017: 83).

sis de este trabajo mantiene que ese olvido –académico y político- responde a lo profundo de su vida, de su hacer y de su pensar dialéctico que desarrolló como una totalización artística (que también diría el mismo K. Marx⁷). Totalización que se concretaba en la confrontación revolucionaria con la sociedad capitalista (con su Universidad, su academia y su política) que le tocó vivir. Con todas sus consecuencias.

Enrique Dussel, por otro lado, nacevvnueve años más tarde que Manuel Sacristán, en La Paz, un pequeño pueblo de la provincia argentina de Mendoza el 24 de diciembre de 1934, donde su padre era un médico (positivista y agnóstico) muy querido y respetado, y su madre una militante católica con sentido social. De allí recordará tiempo después, además de los años felices de infancia, la pobreza como parte de la realidad y también como experiencia originaria (Dussel, 1995: 12). En los años cuarenta tiene en la Acción católica de tipo italiano su primera experiencia de praxis cristiana (Dussel, 1995: 13). Experiencia que mantiene ciertas analogías con la *adolescencia azul* –por falangista- de M. Sacristán, en cuyo contexto de juventud quienes pretendían actuar cívicamente, para el interés general, sólo tenían dos posibilidades: militar en las organizaciones católicas (entonces la *Acción Católica* –como en la Italia mussoliniana) o hacerlo políticamente en las organizaciones paraestatales de encuadramiento (Capella, 2005: 30). Con un currículum brillante consigue una beca para estudiar en Madrid. Dice el mismo Dussel que la mentalidad «colonial» latinoamericana me exigía, me coaccionaba casi, a deber realizar la «experiencia europea» (Dussel, 1998: 15). Y desde 1957 al 1959 se doctora en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, la universidad pública más antigua de Madrid que pasó a llamarse la Complutense. Y lo hizo con su tesis *El bien común. Su inconsistencia teórica*. A finales de los años cincuenta donde Dussel -habiéndose descubierto como no europeo-, empieza su experiencia israelita (1959-1961). Y la empieza como un proceso de descubrimiento, como una batalla que libra el joven doctor en la configuración de lo que llegará a ser como filósofo, historiador y teólogo. Como fundador de lo que será la filosofía de la liberación. A finales de los cincuenta donde Manuel Sacristán, por su parte, y en Barcelona, también lee su tesis *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* en 1959. Simultanea la docencia universitaria precaria con su trabajo como editor y traductor (Sacristán Luzón, 1995: 7), y con la organización política y cultural antifranquista siendo miembro del Comité Central y Ejecutivo del PSUC en la clandestinidad y su cabeza visible en la misma Universidad catalana. Y publica «Para leer el *Manifiesto Comunista*» (1957). Batalla sacristaniana que va componiendo su peculiar «praxeología revolucionaria», que va configurando la figura intelectual y filosófica (y política) que llegó a ser. Procesos vitales distintos, *locus enuntiationis* distintos que imposibilitan un diálogo en su tiempo.

Enrique Dussel, después de su estancia en Nazaret comienza una etapa europea donde empieza a estudiar Teología (se licencia en «Estudios de la Religión» en el Instituto Católico de París en 1965), y donde, en 1967, acaba por doctorarse en Historia por la Sorbona. Etapa que incluye muchos viajes intraeuropeos como los que hace a Alemania, o como las veces que tuvo que viajar a Sevilla, al Archivo General de Indias, para su tesis doctoral *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)* en ocho volúmenes, y el descubrimiento de la centralidad de Bartolomé de las Casas en la defensa de los indios (dominados y humillados), y en su visión filosófica, aunque todavía eurocéntrica (Dussel, 2015b). En 1967 regresa definitivamente a Argentina, en el 68 es ya profesor de Ética en la Universidad nacional de Cuyo (Mendoza), y en el 69, el Cordobazo y las primeras reuniones de sociólogos que hablaban de la «teoría de la dependencia», de la asimetría económica Centro-Periferia, de la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur (Dussel, 1998: 20); van abonando la *experiencia originaria* de su filosofía de la liberación. En 1973 le colocan una bomba en su casa. Ascenso de lo abstracto a lo concreto por la vía de la pólvora. La extrema derecha del sindicalismo corporativista de los metalúrgicos, el Comando Ruci, lo acusaba en una nota anexa al artefacto de «enseñar marxismo»⁸. Sólo hubo da-

7 En carta a Engels fechada el 31 de julio de 1865: Aun cuando pueda tener algunos defectos, esa es la ventaja de mis escritos, que constituyen un todo artístico y no puedo llegar a estos resultados sino gracias a mi sistema de no darlas nunca a la imprenta mientras no las tenga COMPLETAS delante de mí (Marx y Engels, 1968: 115).

8 Unos años antes, y sin explosivos de por medio por estar en otra realidad social y política, el Gobernador Civil de Barcelona escribía, en nota informativa a los servicios de inteligencia franquista, sobre M. Sacristán: Su ideario marxista-

ños materiales. Cuantiosos. Y comienza su exilio mexicano y la construcción de una filosofía originaria Latinoamericana por su carácter ético-crítico y su vocación de liberación que se hace original para poder pensar su propia realidad. La filosofía de la liberación piensa su realidad. Ya no es Europa, ya no se pregunta sólo qué es lo que le da sentido al mundo, sino quién es el oprimido en este mundo. Para situarse, como método, en su lugar. Se integra en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, y empieza a tomar contacto con el Caribe, con la Revolución cubana, con Centroamérica y con los EEUU y su mundo anglosajón, no el hispano ya conocido. Y comienza su diálogo a fondo de encuentros y seminarios (filosóficos y teológicos) con africanos, asiáticos y latinoamericanos. Diálogo tenso en los inicios repleto de viajes mundiales. En todo este proceso de ampliación y profundización en los contactos con los pueblos del Sur (y los sures de EEUU), con sus ámbitos culturales y filosóficos, aparecen, junto con las reflexiones sobre los equívocos que producen los análisis sobre el populismo, ambigüedades también profundas. El tema económico del capitalismo no había sido captado a fondo. Entonces comienza una nueva etapa (que Dussel sitúa entre 1983 y 1990) en la que estudia Marx de forma única y casi obsesiva. Durante siete años, y con la intención de aclarar el tema del pobre, del «otro» (habría quizás que añadir la «otra» - paréntesis mio-), de la víctima de un sistema mundial puesta en el tapete por una teoría de la dependencia que se decía ya superada, lee Marx y sólo Marx, y dice el profesor que dejó de leer otras cosas, que se atrasó (Dussel, 2015b).

La (im) posibilidad de un encuentro. La urdimbre⁹ revolucionaria

Yo he preferido hablar de cosas imposibles porque de lo posible se sabe demasiado (Silvio Rodríguez).

Ese tiempo largo en el que el profesor deja de leer otras cosas –para leer sólo a Marx- y en el que él mismo valora que pudo atrasarse en otros temas (Dussel, 2015b), permite abundar en la hipótesis del diálogo (im)posible entre lo que consideramos lo mejor (por riguroso y antidogmático) del marxismo del sur de Europa que representa Manuel Sacristán, y la necesidad de asumir –desde nuestro ser aquí- la visión crítica, situada y periférica (de base marxista) del llamado «giro decolonial» que representa Enrique Dussel, como complemento fértil de la praxis o praxeología que se pretenda revolucionaria, y de legítima pretensión universal. Manuel Sacristán estuvo en México dos veces. Una a finales de 1981, invitado por la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Facultad que pretendía, en su ámbito de Formación Básica, poner a dialogar a Manuel Sacristán con Lucio Colletti (el ex-marxista vergonzante que acabó en el 1994 diputando con la Forza Italia de Berlusconi). No pudo ser porque Coletti declinó la invitación, y así hubo que centrarse en el curso monográfico de Sacristán. Y otra, al año siguiente, esta vez con visa de residencia y contrato anual, donde imparte dos seminarios de posgrado: *Karl Marx como sociólogo de la ciencia e Inducción y Dialéctica*, consiguiendo establecer una muy tupida red de relaciones con profesorado y alumnado, y donde se multiplicaron sus conferencias y entrevistas (a destacar la de la revista *Diáctica*), y donde escribió uno de sus artículos más importantes: *¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?*

Deja un legado reseñable como el que refleja la profesora de Sociología y Coordinadora del Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales de la FCPyS de la UNAM, Mónica Guitian (Juncosa, 2007). Profesora de reconocida formación marxista ortodoxa (de su época), que recuerda que Sacristán fue un maestro en el mejor y más amplio sentido de la palabra, que no imponía su postura, sino que argumentaba, dialogaba y problematizaba. Aunque “jalaba de

teórico es de dominio público en la Universidad –en su domicilio figura una amplia biblioteca repleta de volúmenes de contenido marxista [...] por su ferviente y recalcitrante ideología filo-comunista, empachado de esta doctrina, aprovecha cada momento, todo acto de cualquier tipo de coyuntura, para realizar una labor de captación y proselitismo entre los universitarios y post-graduados... (Capella 2005: 86).

⁹ Urdimbre en sentido análogo al de C. Bértolo: evidentemente la lectura de un texto no empieza cuando se abre un libro, sino mucho antes. Llamamos «urdimbre lectora» o «urdimbre constitutiva del lector» a la suma de las relaciones con lo textual, lo autobiográfico, lo metaliterario y lo ideológico, que mantiene cada lector o lectora (Bértolo 2008: 67-68).

las orejas" (Juncosa, 2007) siempre andaba diciendo: problematiza esto. Siempre en la línea de dudar y de pensar críticamente. También a Marx –*de omnibus dubitandum* era su lema preferido-¹⁰. Por su crítica profunda al proceso de la llamada transición española, al llamado «eurocomunismo», al «felipismo» de la OTAN, y por su apuesta clara por un internacionalismo que no se podía practicar de verdad más que sobre la base de otro viejo principio, que es el de la autodeterminación de los pueblos (Fernández Buey, 2015: 299), Sacristán arrastraba una fama de «comunista dogmático»¹¹. Por el contrario, otro de los legados mexicanos del maestro Sacristán fue su catalogación rotunda de antidogmático. En definitiva, se reconoce un legado fundamental para la formación de profesoras y profesores jóvenes, para su aprender a pensar desde posiciones críticas, dialogantes, reflexivas y discutidoras. Con rigurosidad para descubrir el sentido de los textos de Marx (y sus posibles límites) y el sentido de problemas de futuro (ecosocialismo, ecofeminismo), de zonas inexploradas por el marxismo. Coherencia de un legado trípode: humanista, ético y científico.

Dentro de todo el proceso rejuvenecedor que fue su contacto con México y sus gentes, es de destacar el amplio recorrido que realizó por las culturas amerindias mexicanas en general y por la azteca en particular. Quizás este rejuvenecimiento pone punto final al interés manifiesto desde su juventud (llegó a estudiar náhuatl y a hacerse un pequeño diccionario, un vocabulario y una gramática. Sacristán Luzón, 2013: 42 y 197) y que le llevó a finales de 1974 y principios de 1975 a traducir y anotar la última biografía de Gerónimo, en el entorno de la celebración del quinto centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas (Manzanera Salavert, 1993: 512.).

Regresa a Barcelona a finales del 83. Su frágil salud (de siempre) empeora y muere antes de dos años, en agosto de 1985. La universidad mexicana le puso su nombre a la sala de trabajo y reuniones del Centro de Estudios Básicos en Teoría Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. En Barcelona hay un parquecito con olivos que lleva también su nombre. Tanto sus estancias en México como el retorno a Barcelona y su prematuro fallecimiento, siguen coincidiendo con el retiro de Dussel para estudiar en profundidad a Marx. En el Instituto de Estudios marxista-leninista de Berlín, el profesor trabaja duro (Dussel 2015b) y publica en 1985 *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Relee a Marx para explicar la pobreza del continente (Dussel, 2015b) y en 1988 escribe *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63* publicado, como el anterior, en México, donde habla que el problema de fondo no es sólo ir alcanzando claridad en cuanto a los planes (que no son otros que los dirigidos a construir *El Capital*), sino con respecto al desarrollo del concepto y constitución de las categorías con las que se debía articular el discurso *dialéctico* de la crítica de la economía política burguesa. Y dentro de esas categorías *nuevas* necesarias para poder construir la más compleja de «plusvalor», Dussel destaca la de *trabajo vivo*, no como sustancia¹² del valor sino como «fuente creadora del valor», fuente como origen (desde la nada¹³) del propio fundamento o esencia del valor.

En 1990 finaliza su trabajo con la publicación de *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*. (México, 1990) y con la conclusión de que *El Capital* es una Ética (Dussel, 1990: 429). Una ética como exigencia: todo valor pertenece al «trabajo vivo» porque éste es su fuente creadora. En *El Capital*, Marx no se propuso el análisis de la “riqueza” capitalista, sino de la «miser-

10 En Riazanov, D. *La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels*. (2012: 234).

11 [...] algunos intelectuales que le conocieron de lejos han dejado escrito que fue un comunista *dogmático*. Conviene, sin embargo, aclarar, sobre todo para los más jóvenes y para quienes van a leer a Sacristán por primera vez, que *dogmático* es un adjetivo que viene usándose de forma monocorde y trivializadora (por lo menos hasta que Lars Von Trier y sus amigos iniciaron esa provocación inteligente que se llama *Dogma*) para clarificar no a los seguidores de dogmas en sentido estricto, sino a las personas con convicciones fuertes (distintas de las que tiene quien emplea el adjetivo) y que no han querido, por coherencia y consecuencia con los propios ideales, reconciliarse con la mierda de este mundo. (Fernández Buey, 2015: 376-377).

12 *Sustancia del valor*: lo que está a la base del valor. Se trata de una sustancia «social común» a las mercancías. Esta sustancia no es simplemente el trabajo, sino el trabajo humano igual, el *trabajo abstractamente humano*. (Heinrich, 2018: 282).

13 El segundo período del proceso de trabajo, en el que el obrero rebasa los límites del trabajo necesario, le cuesta, por cierto, trabajo, gasto de fuerza de trabajo, pero no crea ningún valor para él. Crea plusvalía, que sonríe al capitalista con todo el atractivo de una creación de la nada. (Marx, 1976: 291).

ria» del no-capitalista. La «miseria» se consuma en la realización, en la acumulación del capital (Dussel, 1990: 447-448). Siempre remitiéndose a la fuente:

Así pues, la acumulación de riqueza en un polo es al mismo tiempo acumulación de miseria, tormento de trabajo, esclavitud, ignorancia embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, es decir, en el lado de la clase que produce el producto propio como capital (K. Marx 1976, Libro I, Tomo III, 113).

En esa línea argumentativa, afirma el profesor que si esto –refiriéndose a la cita anterior de Marx- no se llama “ética”, no creo que ningún tratado tenga derecho de llevar ese nombre, desde la *Ética a Nicómaco* del propio Aristóteles (Dussel. 1990: 449). Salvando la (im)posibilidad de un encuentro fértil de corporalidades y de unos lugares de enunciación dispares, el último Dussel habla de un Marx del *segundo siglo*¹⁴ que ocupará todo el siglo XXI, constituyéndose en un clásico de la historia, la filosofía y, sobre todo de la economía política (Dussel, 2020: 85). En esa misma (im)posibilidad, Sacristán, en ese México del 1983 (y en su ámbito puramente académico) escribió uno de sus artículos más importantes y sintéticos: *¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?* Sería también un Marx del segundo siglo dusseliano, en cuyas páginas, afirma, pueden sobrevivir como clásicos textos de varias clases: científicos sistemáticos, históricos, de análisis sociológico y político, de programa (Sacristán Luzón, 2009: 161).

El conocimiento que busca Marx ha de ser muy abarcante, contener lo que en nuestra academia llamamos economía, sociología, política e historia (la historia es para Marx el conocimiento más digno de ese nombre). Pero, además, el ideal de conocimiento marxiano incluye una proyección no solamente tecnológica, sino absolutamente social, hacia la práctica. Un producto intelectual con esos dos rasgos no puede ser teoría científica positiva en sentido estricto, sino que ha de parecerse bastante al conocimiento común, o incluso al artístico, e integrarse en un discurso ético, más precisamente político. Es principalmente saber político. (Sacristán Luzón, 2009: 162)

Recuperaciones de un Marx del segundo siglo y desde la categoría del «pobre absoluto» (Dussel), y de un Marx de conocimiento abarcante absolutamente social y hacia la práctica (Sacristán); que confluyen –con casi cuarenta años de diferencia- en un Marx ético y político de total pertinencia y vigencia.

A corazón limpio y sin recetas, termina ese magnífico artículo con una reflexión sencilla y profunda que no se aleja del estilo intelectual y la dialéctica marxiana: El asunto real que anda detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en «vivir otra cosa» (Sacristán Luzón, 2009: 168). Sacristán enferma y muere dos años y medio después de su apuesta por «vivir otra cosa». Dussel, con todo su bagaje marxiano, desde 1990 hasta la actualidad, ha propuesto articular un discurso crítico-ético («otro») y una política («otra») que lleven a ese «vivir otra cosa», al buen vivir para todas (las personas). Y, con todo, se ha empezado a formular (en el primer decenio del siglo XXI) el giro decolonial. Con A. Quijano, W. Mignolo, Catherine Walsh, N. Maldonado, S. Castro, R. Grosfoguel, Karina Ochoa, entre otros y otras. Giro descolonizador (crítico-ético-político) que apunta hacia que las estructuras de conocimiento fundacionales de la universidad occidentalizada (y su razón moderna) son epistémicamente racistas y sexistas al mismo tiempo. Textos, proposiciones y giros que bien pueden estar conformando lo que esta hipótesis de trabajo llama la urdimbre revolucionaria necesaria para la transformación social.

14 Así mismo puede hablarse de un Marx del *primer siglo* (1883-1989, bajo la sombra que concluye con la disolución de la Unión Soviética y la reforma socialista china) o de un Marx del *segundo siglo* (desde 1989), que ocupará todo el siglo XXI (Dussel, 2020: 85).

Lo que sabemos. Las principales contribuciones

En lo que respecta a las posibles contribuciones a esta hipótesis de trabajo que habla de un Manuel Sacristán que, partiendo de su marxismo crítico y antidogmático, anticipa un discurso y una praxis que presenta claras analogías con el discurso y la praxis del filósofo Enrique Dussel, el impulsor y creador de la filosofía de la liberación como uno de los pilares de la fundamentación del giro decolonial crítico; no se ha encontrado nada. Lo que me parecen destacables, aunque no sean contribuciones específicas sobre el tema en cuestión, son las aportaciones de figuras relevantes del mundo académico mexicano que se encontraron de alguna manera con Manuel Sacristán.

El filósofo de la praxis Adolfo Sánchez Vázquez¹⁵ destaca dos cuestiones fundamentales. Una elogia su abordaje riguroso y brillante de la temática nueva de la ecología, intocada por el marxismo latinoamericano. Y otra se refiere a lo que él denomina su «heroísmo intelectual» (Juncosa, 2007). Su entrega y su esfuerzo, personal e intelectual, incluso en circunstancias duras de mala salud y certeza de cercanía de la muerte. También se refiere el insigne profesor -como fundamental- a la muy conocida contribución sacristaniana a un marxismo que no caiga en el cientifismo, ni tampoco en un marxismo abstracto y humanista, en sentido genérico, desvinculado de la acción, de la praxis (Juncosa, 2007).

Por otra parte está Hugo Zemelman, el que fuera gran académico, maestro, pensador, sociólogo y epistemólogo chileno, mexicanizado desde el golpe militar de 1973, profesor de la UNAM, fundador en 2004 y director, hasta su final, del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL); que conoció y hablo sobre Sacristán. Me parece destacable reseñar que H. Zemelman (1931-2013) fuera profesor del filósofo boliviano Juan José Bautista, quien a su vez fue alumno de Enrique Dussel -a quien, por cierto, le dedica por su magisterio, su obra, su amistad y su vida (Bautista, 2014: 7), su ensayo *¿Qué significa pesar desde América Latina?* Premio *Libertador* al Pensamiento Crítico (Ministerio del Poder Popular para la Cultura del Gobierno Bolivariano de Venezuela)-. Y digo que es destacable por seguir con esa urdimbre revolucionaria que apunta a que *se puede construir otro horizonte* desde el cual sea posible reconocer no sólo otros modos de ser y de estar en el mundo, sino fundamentalmente conocer de *otro modo* el mismo universo en el cual habitamos todos (Bautista, 2014: 90). Como si se refiriera al «vivir otra cosa» sacristaniano.

Y es ese Hugo Zemelman el que se encuentra y reconoce a Sacristán como un hombre tranquilo, vital, consistente y coherente, con gran iniciativa y preocupación por las lógicas formativas. Muy lejos de un hombre de pensamiento dogmático. Gran erudito y de una enviable precisión en el uso del castellano, con fidelidad textual a Marx. No era el exégeta por el exégeta que se esconde en su cubículo (Juncosa, 2007). Destaca su interés por lo epistémico porque eso resalta en importancia cuando usted recupera un paradigma desde la exigencia de la formación de un ser humano, no simplemente para la lectura de textos por los textos. Dice que si algo caracteriza al marxismo de Sacristán es la enorme cantidad de temas que abordó, con una gran modestia, sin pretensión. Su tremenda capacidad de síntesis tendente al ensayo, al escrito corto, muy importante, cree el maestro. Y termina vaticinando que si hubiera vivido más años, sí que se hubiera podido conocer su obra, a pesar de que sus concepciones¹⁶ estaban muy poco desarrolladas, y de que el marxismo existente en su momento, en América Latina, estaba hiperideologizado (Juncosa, 2007).

También desde su estancia en México, el politólogo y actual Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM adscrito al Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales, Carlos Gallegos Elías, comenta de Sacristán que hubiera saludado, y con entusiasmo, la insurrección en Chiapas, la rebelión zapatista del 1º de enero de 1994. Apostilla la viuda de Sacristán, en el fenomenal trabajo documental de Xavier Juncosa *Integral Sacristán* de 2007 -ampliamente referenciado- que, en el contexto de ficción de que él hubiera podido estar en San Cristóbal de las Casas, la solidaridad hubiera sido espontánea y, seguramente, políticamente, habría tenido gran interés por seguir el movimiento (Juncosa, 2007).

15 Algecireño militante joven de las JSU mexicanizado tras su forzoso exilio de 1939, doctorado por la UNAM, profesor de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que fue presidente de la Asociación Filosófica de México.

16 Entiendo que aquí, sus concepciones se refieren a su marxismo antidogmático, humanista y de alta cultura, y a sus temas intocados -en esos momentos históricos- sobre ecologismo, antimilitarismo, pacifismo y feminismo.

Resulta pertinente, para finalizar con las aportaciones sobre Sacristán desde América Latina, referir las, posiblemente, más recientes. Las que en el entorno de la presentación del libro de Ariel Petruccelli y Juan Dal Maso, (2020a), *Althusser y Sacristán. Itinerarios de dos comunistas críticos*, realiza el responsable de la figura de Sacristán, el historiador, profesor e investigador de la Universidad Nación de Comahue (Neuquén) en la Patagonia Argentina y uno de los editores de la revista de teoría política *Contratiempo*, Ariel Petruccelli.

Tras la publicación del citado libro y al hilo de los debates suscitados, La Izquierda Diario (RedInternacional), y más concretamente su Campus Virtual organizó con sus autores el Curso: "Althusser y Sacristán: ciencia, dialéctica y lucha de clases"¹⁷. En la sesión 2, el profesor Petruccelli comienza destacando, por significativa, la comparativa entre Althusser, autor de reconocida fama mundial (en el mundo anglosajón en general y también en el mundo de América Latina, sobre todo por la tarea de difusión de M. Harnecker), y uno de los filósofos más relevantes de la intelectualidad francesa del siglo XX, y la figura de Sacristán, autor que, fuera de España, es poco menos que desconocido, apenas, quizás, conocido en México (por su doble estancia), e incluso, a diferencia de los años 60, 70 y 80, donde fue una figura con mucho peso político, sigue siendo -en España- un autor muy poco conocido en la actualidad (Petruccelli 2020b). Y esto, según el profesor argentino, implica una injusticia en el reconocimiento y una injusticia intelectual sumamente notoria y llamativa, que daría mucho para reflexionar al respecto. Sobre todo daría para reflexionar sobre las razones, los métodos y los medios del reconocimiento y la difusión intelectual.

Para la investigación en curso, esta aseveración y esta llamada a la reflexión (precisamente desde el Sur) sobre una injusticia, tan flagrante y reconocida, como silenciada -en una especie de naturalización-, abriría las puertas a investigaciones de tremendo interés que podrían arrojar luz epistemológica a la relación asintótica (por dar cierto eco engelsiano) entre el pensar y el hacer de cada cual. Sobre todo, en este caso, del mundo académico y de la intelectualidad que se dice progresista y democrática.

Continúa Petruccelli afirmando que quien tenga la oportunidad de leer (y estudiar) los trabajos de Manuel Sacristán Luzón, indudablemente, encontrará uno de los filósofos marxistas más interesante de cualquier época. A su parecer, no habría ninguna duda de que Sacristán es el filósofo más importante y más sólido, en lengua castellana. Sin embargo, este potencial intelectual, tiene un absoluto desequilibrio en el grado de conocimiento o reconocimiento de la labor intelectual y política de Sacristán (Petruccelli, 2020b). Concluye el trabajo de estos dos autores con una referencia a la categoría «marxismo occidental» utilizada por Perry Anderson para trazar su posible mapa de lo ocurrido con el marxismo en la Europa de la segunda posguerra. En su dimensión eurocéntrica, que va mucho más allá de la dimensión puramente geográfica, Anderson corporaliza lo que llama «el advenimiento del marxismo occidental» (Anderson, 2015: 35) entre otros (Lukács, Korsch, Gramsci), en los miembros de la Escuela de Francfort, y en Althusser y Colletti (el vergonzante).

Sacristán, totalmente ausente del análisis de Anderson (Petruccelli y dal Maso, 2020a: 278), a pesar de que el británico, profesor emérito de la Universidad de California, se cuestiona el caso español ¿Por qué España nunca dio un Labriola o un Gramsci, pese a la extraordinaria combatividad de su proletariado y su campesinado...? Y lo hace en una nota al pie (Anderson, 2015: 40) donde, además, sitúa a Unamuno -como análogo de Croce en Italia-, en el estudio y difusión del marxismo, pero con menor huella y muchas más limitaciones que el italiano. A estas alturas pueden resultar, como poco, sorprendentes las aseveraciones de Perry Anderson y, sobre todo las ausencias. Desde luego, el lenguaje de Sacristán está tan lejos del lenguaje críptico y erudito del categorizado marxismo occidental, como cerca de la clase a la que le dedicó sus panfletos y sus materiales.

El marxismo occidental de Anderson, eurocentrado en Alemania, Francia e Italia, sí que se queda -pensamos en esta hipótesis-, lejos de la propuesta de Labriola -que recuerdan los autores argentinos al final de su trabajo y que, por cierto, Sacristán tradujo y porlogó- de llamar al marxismo «comunismo crítico» (Labriola, 1969: 16), desde la perspectiva de no considerarlo sólo

17 Noviembre 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=q1GBVrARwRs>.

como la conciencia de la necesidad de la revolución sino también, en determinados períodos, la conciencia de sus dificultades (Petruccelli y dal Maso, 2020a: 279). Una conciencia de las dificultades revolucionarias que Sacristán perfilaba ya a finales de los setenta: lo peor del «eurocomunismo» es su presentación eufórica como «vía al socialismo», porque esa presentación implica la voluntad de ignorar la situación de «repliegue»¹⁸ y, con esa ignorancia, el abandono de toda noción seria, no reformista-burguesa, de socialismo (Sacristán Luzón, 1985: 199). Comunismo crítico también de un Sacristán, a quien, como afirma su amigo y alumno F.F. Buey, le gustaba repetir la frase del Viejo Marx: por lo que a mí respecta, yo no soy marxista (En carta de Engels a Paul Lafargue 27 de octubre de 1890). Y decirlo muy en serio, porque afirmaba que: me gusta más llamar a mí mismo comunista que marxista, para poner en primer plano la pasión ético-política, la dimensión ético-política, la dimensión de la transformación revolucionaria (Fernández Buey, 2015: 491). Aportaciones finales, desde América Latina, sobre la figura de un Sacristán, del que recuperan los dos criterios principales de la posición filosófica y política por la que vivió y luchó:

No engañarse y no desnaturalizarse. No engañarse con las cuentas de la lechera reformista ni con la fe izquierdista en la lotería histórica. No desnaturalizarse: no rebajar, no hacer programas deducidos de supuestas vías gradualistas al socialismo, sino a atenerse a plataformas al hilo de la cotidiana lucha de las clases sociales y a tenor de la correlación de fuerzas de cada momento, pero sobre el fondo de un programa al que no vale la pena llamar máximo, porque es único: el comunismo (Sacristán Luzón, 1985: 205-206).

Dos criterios que conformaron su peculiar «praxeología revolucionaria» y que nunca, ni al final de su vida, el maestro Sacristán abandonó. Dos criterios tan reconocidos claramente desde América Latina, como ocultados por el simple elogio de los izquierdistas de este lado del atlántico, que siguen poniendo su fe en la lotería histórica, como decía el maestro.

Los textos dialogando

Manuel Sacristán, en un duro documento remitido a la dirección del PSUC en febrero de 1974, -todavía firmado como “Bosc” en su postrera clandestinidad- donde expresa un desacuerdo básico con lo que era el anteproyecto completo del nuevo programa del partido (Capella, 2005: 185), llega a escribir: El error histórico de perspectiva nos viene ya de la III Internacional, que lo heredó de la II: es el creer que lo «moderno» es lo bueno, que necesitamos un «desarrollo moderno» y demás infiltraciones de progresismo burgués [...] Se está acabando la «modernidad» (Capella, 2005: 188). Dussel, cuarenta y seis años después, en una de sus muchas clases magistrales, en su Seminario: “Filosofía Política en América latina hoy” (2010)¹⁹ dice también: “...yo pienso que la modernidad se está acabando.” Cuarenta y seis años después se pronuncian las mismas palabras.

Desde un Manuel Sacristán (fallecido en 1985 con sólo 60 años y reconocido como «Catedrático extraordinario» por la Universidad de Barcelona apenas un año antes de morir (Sarrión, 2015: 72) marcado por una clandestinidad y un compromiso político de «alto riesgo» que le condicionaría profundamente tanto el tamaño de su obra, como su forma de escribir; pues escribió relativamente poco y muy sintético. Siempre con la idea de mantener esa tradición socialista de aportar, por un lado, «materiales» que básicamente tenían la función de informar y abrir paso a la reflexión y a la discusión de grupos –bien para gente conocida o para una escuela de partido-; y por otro, «panfletos» dirigidos para llamar la atención de otros círculos que se considera interesantes (Sacristán Luzón, 1983: 7). Y que por eso se tituló el grueso de su obra: *Panfletos y Materiales*.

18 Considero que aquí, el concepto de «repliegue»-las comillas son mías- se refiere precisamente a esa opción de retirada, a la defensiva, ante las muchas dificultades, que en el mismo texto, un poco más delante, matiza diciendo que: el rechazo del «eurocomunismo» como ideología de una supuesta vía al socialismo no condena a la pasividad (Sacristán Luzón, 1985: 205).

19 Celebrado en la Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Ecuador) y publicado en la red (vimeo.com/26197853). En su parte tercera del primer día titulada: *Transmodernidad: la quinta edad del mundo* (Dussel, 2010).

Desde un Enrique Dussel (con 87 años y en plenas facultades) prolífico, con más de cincuenta libros publicados y casi una decena de doctorados *Honoris Causa*, que ha sido invitado a dictar semestres en diversas Universidades²⁰. Desde ambos y por ambos. Desde esas diferentes corporalidades y espacialidades; desde esas experiencias vitales tan separadas, esta hipótesis de diálogos (im)posibles traza su camino en una suerte de haber empezado por el final, por la coincidencia de que ambos maestros con cuarenta y seis años –y toda una vida- de diferencia digan –en ámbitos diferentes- lo mismo: Se está acabando la «modernidad». Y desde ahí va remontando. Sobre la Filosofía, la propuesta de fertilidad del diálogo (im)posible entre ambos autores y sus textos, y sus categorías, arrancaría con la fina y sintética ironía de Sacristán publicando en *Laye*, en 1953, *Nota acerca de la constitución de una nueva Filosofía*. Jugando con las palabras y con la supuesta distinción real entre ciencia e higiene –o entre ciencia de la higiene e higiene de la ciencia- no habla de Renacimiento, habla de «Remurimiento» cuando la filosofía degenera y se hace «moderna» (Sacristán Luzón, 1984: 9). Cuando las doctrinas filosóficas deben ser juzgadas por su perjudicial efecto disolutivo del cuerpo social. Acaba comentando que la filosofía moderna y contemporánea es ciega casi siempre y algunas veces bizca a causa de que es *legañosa*. Dice que es innecesario exponer aquí, por lo menudo, la fecundidad de la teoría de la legaña filosófica. Baste advertir que explica perfectamente toda desviación antihigiénica que pueda sufrir la filosofía, apartándose de su norte supremo: la higiénica verdad (Sacristán Luzón, 1984: 12). Irónica categorización de la filosofía moderna que degenera y disuelve el cuerpo social porque se aparta de la higiénica verdad que, para Sacristán sería, más adelante, la totalidad de lo concreto. Fecunda teoría de legaña filosófica en fecundo diálogo –(im)posible- con la concepción de la filosofía dusselaiana de liberación

La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para isntrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre la propia realidad del filósofo, parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad (Dussel, 2011: 20).

Filosofías y filósofos (corporalizados en su mundo, en su espacialidad) enemigos de la disolución del cuerpo social, dialogando sobre su norte supremo que es la realidad higiénica, lo no-filosófico. Sobre la tendencia a la higiénica verdad. Sacristán, en su tesis *Las Ideas Gnoseológicas de Heidegger* (1959), desde una posición de abierta toma de partido en favor del pensamiento racional (Prólogo de F.F. Buey, Sacristán Luzón, 1995: 15) y crítico, realiza una refutación de la doctrina heideggeriana de la verdad lógico-formal según la cual «probar, es decir, derivar de presupuestos adecuados, puede probarse todo»:

[...] pero que ni en el más puro campo de la lógica formal suelen establecerse cálculos lógicos con «presupuestos adecuados» (incluidas reglas) para demostrar cualquier cosa, sino que muy al contrario un cálculo de esa naturaleza carece para el lógico de todo interés [...] Poca duda cabe empero de que, pese a todo lo que se diga sobre el alma oriental y otras semejantes entidades, los pueblos orientales y cualesquier otros conocen de un modo más o menos brillante la verdad formal [...] Baste pues con quedar indicada la escasa argüibilidad de una doctrina de la verdad formal que la explica sólo para griegos y europeos y constituyen en definitiva, por debajo de todas las exquisitezas etimológicas, una pura y simple *ignorantia elenchi* (Sacristán Luzón, 1995: 237-238).

Respecto de su concepto de «práctica» lo califica no sólo de pobre sino, de muy elitista, «propio de alguien que no ha bajado nunca de su finca en el bosque...» (Sacristán Luzón, 1995: 17), y sobre

20 Universidad de Harvard, Duke, John's Hopkins, Rutgers, University of South Africa, Universität Köln, Goethe Universität Frankfurt, Universität Wien, Université Catholique de Louvain, Korea University (Seúl) y algunas más.

el sentido de la «historicidad» heideggeriana, sobre la estructura ontológica del acontecer del estar, ese que dice que no viene constituida por el mero aparecer individual –noción en rigor formal y abstracta-, sino por «el destino» del estar en y con su «generación» y con su «pueblo» (Sacristán Luzón, 1995: 129), Sacristán dice que todo intento de quitarle el lastre de rudo irracionalismo, de pensamiento nacionalsocialista, tiene acaso tanto de elegancia como del «vicio del apartamiento de la molesta realidad», tan propio de nuestra filosofía académica (Sacristán Luzón, 1995: 130).

Critica profunda a la ontología heideggeriana y su verdad lógico-formal -en una suerte de anticipación de lo que podría ser una crítica al eurocentrismo- y a una práctica y una historicidad que, desde su posición ética ya se apuntan como apartadas y fuera de la realidad. Crítica que entraría en diálogo fértil con los estudios profundos de Dussel sobre el *Sentido ontológico del movimiento dialéctico de Heidegger* (Dussel, 1974: 155) y con las afirmaciones que, en el devenir del ahora, realiza el profesor sobre el pensador de Messkirch: Como Heidegger, grandes intelectuales que practican en el mejor de los casos solo una ontología (qué decir cuando son filósofos analíticos sin sentido ontológico siquiera), se adhieren sin contradicción al sistema vigente, al liberalismo, a la modernidad, al capitalismo, por no tener categorías ético-críticas para confrontarlos. (Dussel, 2016: 10).

Avanzando un poco más en el tiempo, en *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*²¹ (1968) Manuel Sacristán problematiza más todavía. Ironiza sobre los que atribuyen a la *orientación filosófica de los estudios* la agudización de la capacidad crítica del estudiante y el robustecimiento de su capacidad de entenderse en el mundo, la potencial agudización de la capacidad autocrítica (Sacristán Luzón, 1984: 356). Ironía que aterriza en la dura ciencia de la higiene de la verdad:

Mientras no se destruya el imperio de la ideología filosófica hoy dominante, y no sólo le de los contenidos ideológicos, sino también el de los recipientes (el imperio ideológico de la institución misma), el científico docente seguirá mayoritariamente cortado por el mismo ambiguo patrón de hoy: acrítico positivista inconsciente en las materias positivas de su especialidad, y no menos acrítico creyente en las más peregrinas fantasías (incluida acaso la filosofía especulativa) por lo que hace al resto (Sacristán Luzón, 1984: 375).

Ontológicamente, el filósofo docente según Sacristán es acrítico inconsciente y creyente en la hegemonía de lo dado, pero con su título de licenciado en filosofía que lo declara conocedor del Ser o de la Nada en general, compatible con no saber nada serio de ningún ente en particular, con una práctica en la que no conoce oficialmente más que la tradición artesanal de su propio gremio (Sacristán Luzón, 1984: 365). Dice Dussel: la ontología, el pensar que expresa el ser (del sistema vigente y central), es la ideología de las ideologías, el fundamento de la auto-interpretación de los imperios, del centro. La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de la opresión práctica de las periferias (Dussel, 2011: 22). Aventurar lo que podrían dialogar estos profesores es temerario. Lo que dialogan sus textos y sus tendencias apuntan claramente -aventuramos en este trabajo- a categorizar la ontología abstracta y descorporalizada como ideología. A la filosofía dominante hegemónica como ideología de la dominación. Problematiza el profesor mexicano-argentino:

Desde Heráclito hasta Von Clausewitz o H. Kissinger, “la guerra es el origen de todo”, si por todo se entiende el orden o el sistema que el dominador del mundo, en el ejercicio de la razón cínica, controla desde el poder y con los ejércitos. Estamos en guerra y por ello se trata del uso de la razón estratégica. Guerra siempre potencial del norte contra el sur [...] El espacio como campo de batalla [...] algo muy distinto a la abstracta idealización del espacio vacío de la física de Newton, o al espacio existencial de la fenomenología (Dussel, 2011: 17-18).

21 Sacristán Luzón, M. (1984). *Panfletos y Materiales II. Papeles de filosofía*. Barcelona: Icaria.

Si por todo se entiende el orden o sistema dominador del mundo, Sacristán, desde dentro de ese mundo de control de la razón cínica y del poder de los ejércitos, dice que se tendría que reconocer que la iniciativa en el peligro de la guerra nace, no sólo ahora sino siempre, desde 1945, del lado propiamente capitalista, principalmente de los Estados Unidos, pese a la apariencia doctrinal contraria (Sacristán Luzón, 2009: 105). En la totalidad concreta de una crisis muy profunda de la que están dispuestos a salir mediante una gran potenciación de los gastos de armamento, rescata informes de los técnicos electorales de Reagan que confirman que «la distensión es la muerte», que con una situación de distensión en la política internacional no hay manera de volver a poner en marcha de una forma eficaz la economía capitalista (Sacristán Luzón, 2009: 106).

Afirmación sangrienta de la inevitabilidad de la guerra donde la Unión Soviética –país primero sitiado, cercado desde 1917 hasta 1939, y después invadido- complica bastante la cuestión. Según Sacristán, los cohetes SS-20 soviéticos, aunque técnicamente inferiores a los proyectiles de crucero y a los «Pershing», no son claramente tampoco un arma defensiva. Y recalca que sobre todo la gente que nos hemos educado en una tradición comunista nunca habríamos imaginado desde el punto de vista de Marx y Engels una sociedad socialista rearmándose constantemente (Sacristán Luzón, 2009: 107-108). Incompatible con la idea del progreso vinculado a la muerte y a la tortura de gran parte de la humanidad (dado el potencial destructivo bioquímico y nuclear) que avergonzaría a lo que quedara de esa humanidad y que «ya no tendría voluntad ni siquiera de intentar una revolución social». La guerra como origen de todo. La inevitabilidad de la guerra desde el sistema del capital y su mercado. (Im)posibilidad de un diálogo del marxismo crítico del sur del Imperio del Centro, con la resistencia creativa de la periferia.

En la búsqueda por averiguar qué es lo que ha de hacer el sujeto revolucionario, Sacristán plantea que hemos dejado de admitir la mística coincidencia entre desarrollo objetivo de la sociedad y los fines comunistas, coincidencia en la que aún creyó Lenin, por ejemplo. Ahora sabemos que hemos de ganarnos integralmente la nueva Tierra con el trabajo de nuestras manos, que hay que subrayar el primado de la fuerza de trabajo sobre las demás (Sacristán Luzón, 2009: 15). Enrique Dussel, treinta y cinco años después, con sus nuevas categorías marxianas, escribe:

Es el trabajo vivo, del trabajador desnudo, como fantasma –nada para la economía política-, de donde nace la nueva subjetividad comunitaria, la conciencia de la necesidad de crear un nuevo sistema donde se pueda ser parte creadora, participante de una alternativa que evite el suicidio colectivo (Dussel, 2014: 322).

Sobre ecología, sobre la concreción de la vida en la tierra, sobre la reconstrucción del sujeto revolucionario (y su necesaria feminización) tendrían abierto un diálogo que podría girar alrededor de que –como propone Sacristán-:

[...] la lucha por la cordura y la supervivencia tiene que ser tan radical como la lucha por la justicia y la libertad. No es posible conseguir mediante reformas que se convierta en amigo de la Tierra un sistema cuya dinámica esencial es la depredación creciente e irreversible. Por eso lo razonablemente reformista es, también en esto, irracional (Sacristán Luzón, 2009: 19-20).

Radicalidad de un diálogo que en la tarea de describir el sujeto y la subjetividad revolucionaria, Sacristán –con su recurrente ironía- se vuelve hacia la tradición arcaica. Tan arcaica que puede resumirse en una de las sentencias de Delfos: «De nada en demasía». Subjetividad revolucionaria que propone sin sonrojo la inversión de alguno de los valores de la tradición revolucionaria «moderna» (Sacristán Luzón, 2009: 16).

Para no agotar ninguna posibilidad, se podría finalizar este diálogo (im)posible reseñando que con la traducción de la biografía de Gerónimo (el último jefe apache chiricahua) editada por W. Turner III (1970 y 1972) y publicada por S. Melvil Barrett, Sacristán aquilata su visión de alteridad, su posición con las víctimas (como método, que dice Dussel) como palanca de trasformación y

como propuesta de un mundo «otro». Como propuesta de «vivir de otra manera». En este caso son las víctimas de un genocidio y de un etnocidio planificado.

Sobre este (im)posible diálogo se abren expectativas que superan la cortedad de esta hipótesis y nos condenan a seguir explorando. Desde la perspectiva de las víctimas que ahora acontecen (recordando lo que de búsqueda tiene el método cuando sólo es esbozo y no un absoluto), como propuesta de un futuro «otro».

Conclusiones.

Difícilmente se pueden obtener conclusiones de diálogos (im)posibles e (in)acabados, pero la hipótesis que se defiende necesariamente pasa por concluir que ambos autores con sus textos mantienen claramente la pertinencia de Marx y *El Capital* en el siglo XXI. Dada la vigencia del sistema del capital y la guerra que se expande en el horizonte mundial, presentan a Marx como el crítico más pertinente. Desde el Marx del *segundo siglo* (desde 1989) que ocupará todo el siglo XXI, constituyéndose en un clásico de la historia, la filosofía y, sobre todo, de la economía política (Dussel, 2020: 85); hasta la propuesta sacristaniana de la lectura de un Marx en el siglo XXI que nos conduce a la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en vivir otra cosa (Sacristán Luzón, 2009: 168). Difícilmente podemos saltarnos en las conclusiones de este diálogo (im)posible el «acabarse de la modernidad». Sencilla frase cargada de complejidades dialogables. Dice el profesor mexicano-argentino que la modernidad y el capitalismo son dos aspectos de lo *mismo*. La modernidad es el todo, el *mundo* y el fundamento del aspecto particular en el *campo* económico en el que consiste el *sistema* capitalista (Dussel, 2014: 299-300). Y esta hipótesis de trabajo considera que el maestro militante Sacristán lo compartiría, lo dialogaría, y daría la vida por la *conversión*²² que el ser humano necesita para construir la subjetividad revolucionaria y cotidiana que la confronte. La que abundara en ese «acabarse» del sistema del capital y la guerra.

Decía el profesor español-catalán que había que dejar de creer –herencia de la III Internacional– que lo «moderno» es lo bueno, que necesitamos un «desarrollo moderno» (Capella, 2005: 188). Y esta hipótesis de trabajo considera que el maestro periférico latinoamericano lo compartiría, lo dialogaría y seguiría sumando en su constante construcción de una filosofía para la liberación.

Bibliografía

- Anderson, P. (2015). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.
- Bautista, J.I. (2014). *¿Qué significa pesar desde América Latina?* Madrid: Akal.
- Bértolo, C. (2008) *La cena de los notables*. Cáceres: Periferia.
- Capella, J.R. (1987). Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán Luzón. *mientras tanto*. 30-31, 183-230.
- Capella, J.R. (2005). *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid: Trotta.
- De Peretti, Cristina. Rodríguez, Cristina editoras (2014). *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*. Madrid: Dykinson.
- De Sousa Santos, B. (2015) *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: Siglo XXI (CLACSO) coediciones.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo libros (CLACSO).
- Domingo Curto, A. ed. (2007). *Manuel Sacristán Luzón. Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1974) *Metodología para una filosofía de la Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.

22 [...] Todos estos problemas tienen un denominador común que es la transformación de la vida cotidiana y de la conciencia de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador, tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba una *conversión*. Es un terreno en el que no hay más remedio que expresarse en términos que les pueden parecer un poco utópicos, pero hay que tener la decisión de no ponerse colorado por ello. (López y Mir, 2019: 157).

- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1995) *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Colombia: Editorial nueva américa.
- Dussel, E. (1998) *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*. *Anthropos. Huellas del conocimiento*. Nº 180, 13-36.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2008). *Marx y la modernidad. Conferencias de la Paz*. La Paz: abrelosojos.
- Dussel, E. (2010). Seminario: "Filosofía Política en América latina hoy". Parte tercera (Día 1-3): *Transmodernidad: la quinta edad del mundo*. Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Ecuador) (vimeo.com/26197853).
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de cultura económica.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015 a). *Filosofías del Sur. Descolonización y trasmodernidad*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015 b) *Caminante no hay camino... un autorretrato documental (Biografía intelectual de Enrique Dussel)*. Sergio García-Agundis. México: producciones Kino. En <https://enriquedussel.com/Biografia.html>
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2018). *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- Fernández Buey, F. (1995) *El marxismo crítico de Manuel Sacristán. mientras tanto*. Nº 63.
- Fernández buey, F. López Arnal, S. (eds.). (2004) *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevisas con Manuel Sacristán Luzón*. Madrid: Catarata.
- Fernández Buey, F. (2015). *Sobre Manuel Sacristán*. Ed. Salvador López y Jordi Mir. Barcelona: El Viejo Topo.
- García Fernández, J. (2019). *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el Sur*. Madrid: Brumaria. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.9>
- Gramsci, A. (1976) *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Ediciones Península.
- Grosfoguel, R. *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistémicos del largo siglo XVI*. Tábula Rasa, N 19, 2013, pp. 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Heinrich, M. (2018) *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*. Madrid: Guillermo Escolar.
- Juncosa, X. (2007). 5-8 Sacristán en México. *Integral Sacristán*. Barcelona: El Viejo Topo. Y también en: https://www.youtube.com/results?search_query=sacristan+en+mexico
- Labriola A. (1969). *Socialismo y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lenin, V.I. (1975) *Materialismo y empiriocriticismo*. Intro. de Manuel Sacristán. México: Grijalbo.
- López Arnal, S. Mir García, J. Editores. (2019). *Manuel Sacristán y Francisco Fernández Buey. Barbarie y resistencias. Sobre movimientos sociales críticos y alternativos*. Barcelona: El Viejo Topo.
- López Arnal, S. Benach, J. Juncosa, X. (eds) (2007) *Del pensar, del vivir y del hacer. Escritos sobre "Integral Sacristán de Xavier Juncosa*. Barcelona: El Viejo Topo.
- López Arnal, S. Vázquez Álvarez, I. (eds.) (2005). *El legado de un maestro*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM).
- López Arnal, S. De la Fuente, P. (1996). *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona: Destino.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Manzanera Salavert, M. (1993) Tesis doctoral "Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán". Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Marx, K. (1976). *El Capital. Libro I, Tomo I, Tomo III*. Madrid: Akal.
- Marx, K. Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Marx, K. Engels, F. (1968). *Cartas sobre "El Capital"*. Barcelona: Edima-Edición de Materiales.
- Muñoz, J. (1984). *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- Muñoz, J. Martín, F.J (eds.). (2017) *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*. Madrid: Biblioteca Nueva. Pensar en español.
- Peturcelli, A. Dal Maso, J. (2020a). *Althusser y Sacristán. Itinerarios de dos comunistas críticos*. Buenos Aires: Ediciones IPS.
- Petrucelli, A. Dal Maso, J. (2020b) *Curso: Althusser y Sacristán: ciencia, dialéctica y lucha de clases*. Campus virtual Izquierda Diario, <https://www.youtube.com/watch?v=q1GBVrARwRs>.

- Riazanov, D. (2012). *La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels*. México: ocean sur.
- Sacristán Luzón, M. (1983) *Panfletos y Materiales I. Sobre Marx y marxismo*. Barcelona: Icaria.
- Sacristán Luzón, M. (1984) *Panfletos y Materiales II. Papeles de filosofía*. Barcelona: Icaria
- Sacristán Luzón, M. (1985) *Panfletos y Materiales III. Intervenciones políticas*. Barcelona: Icaria,
- Sacristán Luzón, M. (1995) *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. (Ed. y prólogo F. F. Buey). Barcelona: Crítica.
- Sacristán Luzón, M. (2007). *Lecturas de Filosofía Moderna y Contemporánea*. Domingo Curto, A. (ed.) Madrid: Trotta.
- Sacristán Luzón, M. (2009 a). *Sobre dialéctica*. López Arnal, S. (ed.). Barcelona: El Viejo Topo.
- Sacristán Luzón, M. (2009 b) *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Barcelona: PC Biblioteca de pensamiento crítico. Diario Público. Editado por acuerdo con Icaria Editorial S.A.
- Sacristán Luzón, M. (1998) *El orden y el tiempo*. Albert Domingo Curto (edi.). Madrid: Trotta.
- Sacristán Luzón, M. (2013) *Sobre Gerónimo*. Edición, presentación y notas de Salvador López Arnal. Madrid: El Viejo Topo.
- Sacristán Luzón, M. (2017) *Ulrike Meinhof pequeña antología*. Madrid: La Cotali.
- Taibo II, P. I. (1999) *La bicicleta de Leonardo*. Tafalla: Txalaparta.