

Sección uno: Ensayos

Teoría crítica y marxismo en las ciencias sociales y humanas: alcances, limitaciones y reconfiguraciones.

Marxismo crítico y ético del Sur. Exterioridad y Transmodernidad como anticipación del giro filosófico decolonial¹

Critical and Ethical Marxism of the South. Exteriority and Transmodernity as an anticipation of decolonial philosophical turn.

José Manuel López Alcaraz
Facultad de Filosofía UNED
jlopez2248@alumno.uned.es
muchosvietnam@gmail.com

Resumen

En el presente artículo se analizan lo que consideramos tendencias anticipadoras de dos autores marxistas críticos del sur de Europa, Manuel Sacristán Luzón y Francisco Fernández Buey, respecto de categorías fundamentales del llamado giro filosófico decolonial de base marxista. Categorías como *transmodernidad* y *exterioridad* que nos servirán para poder construir un discurso y unas prácticas decoloniales desde nuestro lugar de enunciación. Concretamente desde Andalucía. Y lo hacemos desde una exposición crítica de autores, de autoras y de textos que, en su diálogo, concluyen en la pertinencia de Marx y de *El Capital* en este siglo XXI, dada la vigencia hegemónica del sistema del capital (y la guerra).

Palabras clave: transmodernidad, exterioridad, dialéctica, giro filosófico, praxeología.

Abstract

This article analyses what we consider the anticipatory tendencies of two critical Marxist authors from southern Europe, Manuel Sacristán Luzón and F. Fernández Buey, with respect to fundamental categories of the so-called decolonial philosophical turn on a Marxist basis. Categories such as transmodernity and exteriority which will help us to construct a decolonial discourse and practices from our place of enunciation. Specifically from Andalusia. And we

¹ Recibido: 19/01/2023 Evaluado: 27/01/2023 Aceptado: 10/02/2023

do so from a critical exposition of authors, authors and texts which, in their dialogue, conclude in the relevance of Marx and Capital in this 21st century, given the hegemonic validity of the system of capital (and war).

Keywords: transmodernity, exteriority, dialectics, philosophical turn, praxeology.

Introducción

Dentro de las numerosas revisiones críticas de teorías, de conceptos y de autores de carácter marxista, uno de los fundamentos de este trabajo propone una tendencia (entre otras que irán apareciendo) que comience por cuestionar desde dónde se produce su enunciación. Y lo hace siguiendo el punto de vista del profesor Enrique Dussel que señala la necesidad de ser conscientes de que las enunciaciones, los pensamientos, las historias: “no sólo indican el tiempo de los acontecimientos sino su lugar geopolítico [...] El «desplazamiento» geopolítico de ese «lugar» y ese «tiempo» significará igualmente un desplazamiento «filosófico», temático, paradigmático” (Dussel, 2008, p. 156). Así, asumimos un desplazamiento filosófico, fuera de los territorios hegemónicos del llamado Norte-Global, que se sitúa y se corporaliza en el sur de “la bárbara Europa” (Galcerán, 2016).

Otro de los fundamentos propone tematizar, desde ese locus, un marxismo crítico y ético en diálogo fértil con distintas tradiciones de pensamiento y de acción. Y para ello presenta a un Manuel Sacristán Luzón (1925-1985) problematizador de lo «moderno» que —a su modo— anticipa un pensar —y un hacer— crítico y ético, como perspectiva de futuro, cuyas líneas de interrogación fueron seguidas por el que fue su alumno y amigo Francisco Fernández Buey (1943-2012). Fundamentos que, localizados y tematizados, anticipan categorías (Exterioridad y Transmodernidad) que se emparentan con el llamado giro filosófico decolonial crítico y de base marxista que, en la actualidad, se está proponiendo desde la periferia del sistema hegemónico del capital y la guerra.

Especificando el objetivo del presente trabajo, vamos pues a transitar por los puentes que hemos lanzado entre estos autores y sus textos, y vamos a imaginar un diálogo posible y necesario entre ellos, y también, un diálogo (im) posible con los del giro decolonial crítico, con la intención de poder «construir-el-modo-de-construir» (García Fernández, 2019, p. 31) una perspectiva crítica, ética y de cambio profundo. Porque como decía el joven Sacristán: “no hay marxismo de mera erudición” (Sacristán Luzón, 2009a, p. 55). Y lo vamos a realizar desde el extremo Sur de “la bárbara Europa” (Galcerán *dixit*). Desde Andalucía.

Los muchos problemas surgidos se van resolviendo en una escalada de citas necesarias para llegar a la cumbre de una propuesta de discurso y de acción, desde el Sur, que pasa por una descolonización tanto de los discursos académicos, como de los propios proyectos políticos “que permitan producir un sujeto político descolonizador dentro de Europa (Gosrfoguel, 2022, p. 46). También recurrimos con frecuencia a formulaciones metafóricas que buscan una función heurística y que pretenden “sugerir estrategias para investigaciones futuras” (Fernández Buey, 2004, p. 175).

Método. Ilusión de método. Esbozo de método.

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, p. 17) que nos aparece cuando leemos, pensamos e investigamos los textos, los autores y las autoras, y construimos nuestro tiempo político. 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; este trabajo propone una exposición dialéctica que es la designación que utiliza (Marx) en repetidas ocasiones para referirse a su método (Ruíz Sanjuán, 2010, p. 104). Exposición dialéctica que tendría que ver con la crítica que se sigue de la exposición misma:

El trabajo del que se trata, en primer lugar, es la CRITICA DE LAS CATEGORÍAS ECONÓMICAS, o bien, si quieres [*if you like*], el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica. Es a la vez un cuadro del sistema y la crítica de ese mismo sistema a través de su propia exposición. (Carta Marx a Lassalle, 22 febrero de 1858, -1968, p. 70)

Exposición dialéctica y crítica que pretende ser polémica por 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. Esta investigación propone ir apropiándose detalladamente de los materiales (el diálogo de textos y autores y autoras), 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 externo e independiente del contenido. Para Marx el método es inseparable del contenido (Ruíz Sanjuán, 2010, p. 106). 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, p. 11). Y este esbozo donde la misma búsqueda va dándole forma al resultado –y viceversa-, se asemeja a la preciosa metáfora de Otto Neurath con la que imagina a unos marineros que, en alta mar, con la nave estropeada por la tempestad, y sin posibilidad de tocar puerto, se las tienen que ingeniar “y mientras trabajan tendrán que permanecer sobre la vieja estructura de la nave y luchar contra el temporal, las olas debocadas y los vientos desatados. Ése es nuestro destino como científicos” (Fernández Buey, 2004, p. 228).

Dice la filósofa mexicana Katya Colmenares Lizárraga (Doctora en Humanidades con especialidad en Filosofía política por la Universidad Autónoma Metropolitana «UAM-I». Jefa de Planes y Programas académicos en el Instituto Nacional de Formación Política del Partido Movimiento de Regeneración Nacional -MORENA-) desde una lectura detallada de la Fenomenología y la Ciencia de la Lógica de Hegel, y desde su atrevimiento, que “la ciencia es una actividad humana que surge siempre en un lugar, en una realidad histórica y geopolítica, y que siempre le presta un servicio a esa realidad específica” (Colmenares 2022a). Y que el

primer producto, el primer servicio que presta esa ciencia, es la científica o el científico mismo, “es la subjetividad de quien lleva a cabo la labor científica” (Colmenares, 2022 b). Y lo dice reafirmando que todo esto tiene un calado nada superficial, nada ingenuo. Un calado profundo hasta la conciencia de nuestra cansina costumbre de concebirnos como el lugar de enunciación como tal, el lugar objetivo de dicha enunciación.

Mantiene el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel:

Las Universidades occidentalizadas internalizaron desde su origen las estructuras epistémicas racistas/sexistas creadas por los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI. Tales estructuras de conocimiento eurocéntricas se volvieron parte del «sentido común». Se considera funcionamiento normal que sólo hombres occidentales de cinco países constituyan el canon de pensamiento en todas las disciplinas académicas de la universidad occidentalizada. No hay escándalo en ello, porque son un resultado de las estructuras de conocimiento racistas/sexistas epistémicas normalizadas del mundo moderno occidental. (Grosfoguel, 2013, p. 52)

También “según Neurath los juicios de valor están presentes en el corazón de la investigación social y esto quiere decir que todo científico –de la naturaleza o de la sociedad- introduce, en cierto modo dogmáticamente, elementos que son parte de los tabúes y tradiciones de su época, de su tiempo” (Fernández Buey, 2004, p. 240). Por eso, afirmaba el profesor Fernández Buey que las valoraciones y las preferencias subjetivas de los científicos (el profesor habla en masculino) tienen que ser reconocidas como lo que son; no disimuladas o presentadas como «objetivas» con pretensión de ser «valores eternos» (Ibid. 2004, p. 240).

Así, con un atrevimiento que quisiera ir tendencialmente pareciéndose al de la filósofa mexicana, se pretende con el esbozo de método -ya mencionado- realizar una exposición dialéctica que tendría que ver con la crítica que se sigue de la exposición misma. Y eso aceptando con humildad que la consecución del método sigue siendo casi siempre una ilusión, a veces una sana ilusión.

Cuando es Tal, cuando la ilusión del método se sabe docta ignorancia, acaba haciendo suyas unas inquietantes palabras ya antiguas, del Pseudo Mairena perdidas entre sus últimas lecciones de metodología y retórica comparadas:

[...]¿Por qué uno de los padres de las ciencias sociales, el más seguro de los dialécticos convencidos de la dirección de la Historia, tuvo como lema *De omnibus dubitandis*? ¿Por qué el físico contemporáneo que más ha dado que hablar a epistemólogos y metodólogos de todas las tendencias mantenía que no hay que creer ni una palabra de lo que dicen los físicos sobre sus propios métodos? (Fernández Buey, 2004, pp. 245-246).

En discrepancia con la curiosa aporía de la primera pregunta de la cita del Pseudo Mairena que hace coincidir el famoso lema de Marx de “dudar de todo” con el “convencimiento” de la dirección de la historia con mayúsculas (interpretación tremendamente vulgar de Marx), se asume la docta ignorancia que hace de la ilusión del método y del esbozo de método una ilusión sana.

Resultados

1. *Marxismo crítico y ético*

Manuel Sacristán no era un pensador decolonial, no podía serlo. Además de la espacialidad, la temporalidad y la territorialidad de su vida toda, interviene también el nuevo marco categorial con el que la perspectiva decolonial y crítica analiza la llamada modernidad como fenómeno cultural y civilizatorio global. Una modernidad que, desde esa perspectiva, encuentra su origen en la fecha ontológica (el ser moderno) de 1492 y se considera simultánea al desarrollo del capitalismo, del colonialismo y del eurocentrismo. Una modernidad que “...es la producción histórica y cultural de la subjetividad burguesa, es el despliegue y el desarrollo, en el plano de la cultura y de la historia, de la burguesía.” (Bautista, 2018) y sobre la que se monta toda la filosofía llamada también moderna, que basa su ciencia y su epistemología en el mito del progreso, en la llamada falacia desarrollista.

Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el «desarrollo» (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilínealmente por toda otra cultura. Por ello, la «falacia del desarrollo» (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el «movimiento necesario» del Ser, para Hegel; su «desarrollo» inevitable. El «eurocentrismo» cae en la «falacia desarrollista» –son dos aspectos de «lo mismo» (...).«La historia universal va de Oriente hacia Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva» (Hegel, *Filosofía de la historia universal*). (Dussel, 1994, p. 13)

Aun sin poder serlo, Sacristán Luzón allá por 1974-1976, analizando –con bastante anticipación- tanto lo que consideraba la nueva problemática económica, ecológica y cultural, como la respuesta totalmente anacrónica –según sus palabras- de la democracia burguesa de más desarrollo y más consumo; apunta a la necesidad de reconsiderar que “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, p. 188). Y como alternativa a ese progresismo burgués y a su confianza infundada en el desarrollismo modernizante, planteaba, a corazón limpio, –como solía decir- “dar un nuevo impulso, científica y ecológicamente fundado a la subjetividad revolucionaria.” (Fernández Buey, 2015, p. 63).

Su marxismo crítico y ético lo va elaborando Manuel Sacristán a base de experiencias fuertes que se acompañan de decisiones claves. Decisiones de un tremendo calado como la que toma después de finalizar su beca para estudiar Lógica en la Universidad de Münster (bajo la dirección del afamado lógico H. Scholz), de rechazar una plaza de profesor ayudante en esa misma universidad (Sarrión, 2015, p. 68), en definitiva, de rechazar su posible carrera académica y, de regreso de Alemania, pasar por París (1956) e ingresar en el PCE y el PSUC, del que sería miembro de su Comité Central.

Decisiones 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, p. 13), y 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, p. 7). Y que por eso se tituló el grueso de su obra: Panfletos y Materiales.

Y por otro, el de asumir el profundo compromiso de activa oposición al franquismo, y la construcción de su «praxeología revolucionaria» 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, p. 165). Principio de una práctica que incorporada y territorializada le proporcionan al conocimiento el elemento cualitativo que lo acaba, que lo completa. Y todo eso dentro del marco de la clandestinidad (o semiclandestinidad) y, en consecuencia, también de la precariedad. Sobre este tema concreto, resulta muy acertada la reflexión que hace Francisco José Martín porque categoriza la clandestinidad en su justa medida y no con la ligereza, distancia e incluso falta de rigor, con la que ha sido tratada 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. [...] (Muñoz y Martín, 2017, pp. 211-212)

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, p. 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, p. 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.

«Praxeología revolucionaria» de un M. Sacristán que, trabajando la fuente marxista, considera estéril hacer de la obra de Marx algo que tenga por fuerza que encasillarse en la sistemática

intelectual académica: “forzar su discurso en el de la pura teoría, como hizo la interpretación socialdemócrata y hacen hoy los althusserianos, o forzarlo a la pura filosofía, en la mera postulación de ideales, como hacen hoy numerosos intelectuales” (Domingo Curto, 2007, p. 190). Afirma la inutilidad de leer así a Marx cuando su práctica y su discurso son un continuo que propone *fundamentar y formular racionalmente un proyecto de transformación de la sociedad* (cursiva en el original) yendo constantemente del programa a la fundamentación científica y viceversa (Ibid. 2007, p. 190). Y afirma también «el género literario» praxeológico y revolucionario de un Marx que clarifica y fundamenta la práctica revolucionaria.

La misma práctica que Manuel Sacristán intentó llevar a cabo desde 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. Marx en su carta a Engels fechada el 31 de julio de 1865). 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.

Y hablando de consecuencias consideramos interesante resaltar lo que hacen académicos periféricos del Sur del continente americano. Nos referimos aquí a Ariel Petruccelli, historiador, profesor e investigador de la Universidad Nación de Comahue (Neuquén) en la Patagonia Argentina, uno de los editores de la revista de teoría política *Contratiempo*. Responsable de la figura de Manuel Sacristán en: *Althusser y Sacristán. Itinerarios de dos comunistas críticos* (2020) junto con Juan Dal Maso y del que asevera 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.

Dentro de esa criticidad profunda destacan lo cercano que se sentía Sacristán Luzón a la categorización del teórico del marxismo A. Labriola (del que el mismo M. Sacristán tradujo y prologó para Alianza Editorial *Socialismo y filosofía*) como «comunismo crítico» (Labriola, 1969, p. 16), desde la perspectiva de no considerarlo solo como la consciencia de la necesidad de la revolución sino también, en determinados períodos, como la consciencia de sus dificultades (Petruccelli & Dal Maso, 2020, p. 279).

Una consciencia 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» y, con esa ignorancia, el abandono de toda noción seria, no reformista-burguesa, de socialismo” (Sacristán Luzón, 1985, p. 199). Situación de «repliegue» que él mismo matiza –un poco adentrado en el texto- diciendo que: el rechazo del «eurocomunismo» como ideología de una supuesta vía al socialismo no condena a la pasividad (Sacristán Luzón, 1985, p. 205).

Comunismo crítico 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 llamarme 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, p. 491). Comunista y marxista crítico –y viceversa- del

que desde América Latina rescatan los que fueron los dos criterios principales de la posición filosófica y política por la que vivió y luchó:

No engañarse y no desnaturalizarse (Petruccelli & Dal Maso, 2020, p. 191). 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, pp. 205-206)

Dos criterios que conformaron su peculiar «praxeología revolucionaria» y que nunca, ni al final de su vida, el maestro Sacristán abandonó.

Consciente de que en la teoría marxista hegemónica (del llamado marxismo occidental), la dialéctica o el método dialectico se remite al famosísimo *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* y su metáfora de la sociedad como un edificio de base económica y techo superestructural político-jurídico, y dice textualmente: “el modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino por el contrario, es su existencia social lo que determina la conciencia” (Marx, 2010, pp. 150-151); el maestro Manuel Sacristán Luzón, además, avanza en la búsqueda cuando propone que el:

Materialismo dialéctico es conciencia del principio histórico-filosófico que posibilita la ciencia positiva [...] El materialismo dialéctico es, pues, la filosofía de la ciencia [...] sólo la profunda alienación del espíritu en la sociedad burguesa permite entender por ciencia una actividad sin espíritu [...] La esencia de la ciencia se encuentra mucho más en las palabras del presocrático que grita “el Sol no es un dios, sino un trozo de piedra incandescente” que en los servomecanismos de las máquinas electrónicas que computan los datos óptimos para la propaganda de la Coca-Cola [...] como filosofía requerida por la ciencia, el materialismo dialéctico aclara la empresa de la razón [...] así la razón, la ciencia en sentido pleno, la actividad del espíritu, aprende a ser revolucionaria, transformadora del mundo [...] esto es, en definitiva, lo que podría ser llamado “espiritualismo marxista”, el espiritualismo del materialismo, la decisión de considerar seriamente al espíritu, por decirlo así, y darle conciencia de lo que puede llegar a ser si se considera seriamente a sí mismo y vive también fuera del laboratorio técnico-positivo. (Sacristán Luzón, 2009a, pp. 69-70).

Una dialéctica revolucionaria, una dialéctica para la revolución que, dentro de la ciencia en sentido pleno, de la ciencia necesaria, con su espiritualismo marxista, “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, 2009a, pp. 142-143).

Sin abandonar la importancia de la ciencia en cada tiempo epocal, Sacristán abunda en que el conocimiento que pretende Marx es tan abarcante –contiene economía, sociología, política e historia –“la historia es para Marx el conocimiento más digno de ese nombre (Sacristán Luzón, 2009b, p. 162)- que incluye una proyección, además de tecnológica, absolutamente social hacia la práctica, hacia la ética. “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” (Sacristán Luzón, 2009b, p. 162).

Teoría superior más amplia, conocimiento abarcante marxista que hacen que para M. Sacristán la dialéctica revolucionaria sea, sobre todo, una visión del mundo. “No es un método. Y una visión del mundo no se aplica, se realiza, se concreta. Para eso hay que trabajar. Es decir, no hay que decir “el método se aplica”. No. Hay que trabajar” (López Arnal, 2003, p. 247).

Con todo, Francisco Fernández Buey manifiesta abiertamente que “la persona de la que más he aprendido intelectualmente en mis años de formación, Manuel Sacristán” (Fernández Buey, 2021, p. 97). Pero esta propuesta investigativa no entra en la interesante biografía de Manuel Sacristán (estudiada y reflexionada en profundidad con distintos niveles de proximidad), ni tampoco en la de su alumno, camarada y amigo 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.

Lo que sí resulta destacable es la opinión –bastante extendida- de que M. Sacristán no sólo anticipa mucho de lo que está bebiendo el marxismo crítico y antidogmático (y diverso) del llamado Sur Global (categoría usada como “metáfora del sufrimiento humano” que al no ser una categoría geográfica, también existe en el Norte Global y al interior del mismo sur geográfico, no sólo causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también por las prácticas locales de complicidad con aquellos - De Sousa Santos, 2015, p. 12) sino que consigue un acuerdo bastante generalizado en considerarlo como el precursor de una especie de «estilo Sacristán» (Vázquez, 2009, p. 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, p. 385), y de otras propuestas sociopolíticas vinculadas a los movimientos sociales nuevos –especialmente el ecologismo antinuclear, el antimilitarismo y el feminismo (Fernández Buey, 2015, p. 333). Dominios específicos y nuevas temáticas “no muy transitadas inicialmente (y desconsideradas, mal conocidas e incluso menospreciadas en algunos casos) por las izquierdas españolas en aquellos años, los primeros setenta del siglo pasado (Sacristán & Fernández Buey, 2019, p. 14), que Fernández Buey continúa en una suerte de relevo generacional continuador que perdurará hasta el final de su vida. De hecho, una de sus últimas intervenciones públicas fue sobre el 15M, y su última acción política, ya enfermo, fuera en la Plaza Cataluña de Barcelona, en los actos republicanos que se celebraron el 14 de abril de 2012 (*Ibid.* 2019, p. 19).

Sólo destacar también que en su marxismo crítico, F. F. Buey dedica su *Marx (sin ismos)* - 1998. El Viejo Topo- al “recuerdo de Manuel Sacristán y Giulia Adinolfi, comunistas a los que amamos y de los que aprendimos”. Dedicatoria sentida de un texto que hablando de Marx, leyendo a Marx, a la fuente directa, considera que “casi todo lo demás han sido lecturas fragmentarias e intermitentes, lecturas instrumentales, lecturas a la busca de citas convenientes, lecturas traídas o llevadas por los pelos para acogotar con ismos a los otros o para demostrar al prójimo, con otros ismos, que tiene que arrepentirse y ponerse de rodillas ante eso que ahora se llama pensamiento Único” (Fernández Buey, 1998, p. 11).

Texto que, transitando por lo que Marx escribió, por lo que hizo, y por sus preocupaciones, recupera al Marx crítico en el marco de una tradición liberadora de los de abajo, de una filosofía “desde abajo” (Antología Francisco Fernández Buey. *Filosofar desde abajo*. «Eds.», J. Mir

García y Víctor Ríos, 2014). Texto que, en sus últimas precisiones aporta una interpretación del diálogo de Marx con los populistas rusos donde éste corrige “algunas cosas esenciales de su pensamiento anterior” (Fernández Buey, 1998, p. 220), precisando, en ese diálogo, “el verdadero alcance de su concepción de desarrollo histórico y de su método” (*Ibid.* 1998, p. 220); muy en contraste con sus escritos más juveniles donde dominaban sus previsiones erróneamente optimistas del desarrollo europeo occidental.

Contraste que el filósofo argentino N. Kohan categoriza como un completo cambio de paradigma (Kohan 2020, p. 65) en su interesante análisis comparativo entre el Marx de 1853 y sus textos “La dominación británica de la India” y “Futuros resultados de la dominación británica en la India”:

Por contraposición, en 1879 Marx no sólo se explaya largamente, con ironía, desprecio y espíritu de denuncia, sobre la “política de exterminio” llevada a cabo por los colonialistas “civilizadores” y su intento sistemático de destrucción, expropiación y robo de las propiedades comunitarias de los pueblos originarios (en este sentido, tanto Kovalevsky como Marx mencionan, entre otros, las luchas y protestas de Bartolomé de las Casas y otros arzobispos que denuncian el exterminio) sino que además reproduce las quejas contra los periodistas de la época que apoyan el colonialismo en nombre del “progreso.” (Kohan, 2020, p. 65)

Muy al hilo, F. F. Buey termina aclarando, en su Marx sin ningún ismo, que “todo esto lo entenderán mejor, sin nuestras pedanterías, las gentes de aquellos pueblos de los que un día se dijo que no tenían historia y hoy sabemos que tenían *otra historia* (Fernández Buey, 1998, p. 226). Otra historia en la que se reivindica la revisión crítica y epistemológica de los paradigmas modernos occidentales, dentro de un nuevo marco categorial que sirva para para la formación de “una comunidad de pensamiento crítico decolonial y transmoderno” (Kolmenares, 2022b, p. 136); así como la ruptura de Marx con el euro-etno-centrismo occidentalista.

2. De la Transmodernidad y la exterioridad en discusión

También con el mismo hilo, difícilmente vamos a encontrar debates o discusiones sobre lo que esta investigación propone. Sobre los fundamentos de que este marxismo crítico, dialéctico y ético, problematizador de «lo moderno» ya esbozado anticipara categorías esenciales del giro filosófico decolonial. Categorías como «transmodernidad» y «exterioridad» que en el caso de nuestros autores son pura tendencia, pura fuerza intuitiva.

La categoría «transmodernidad» parte de la imposibilidad de imitar y desarrollar la *Modernidad existente* (Dussel, 2018, p. 138) a otras culturas, por ser un hecho singular, irrepetible y no sustanciable como la esencia de unas modernidades alternativas o futuras, que surgirán desde esas otras culturas como la árabe-islámica, la latinoamericana, la bantú africana, etc. “Por ello habrá que dialogar acerca de la posibilidad de pensar *superar radicalmente* la Modernidad, *subsumiendo sus avances tecnológicos y científicos* que sean acordes a las estructuras éticas, ontológicas y políticas de las culturas del Sur” (*Ibid.*, 2018, p. 138). Propuesta pues de diálogo entre creadores críticos de sus propias culturas que ya no es “moderno ni posmoderno, sino estrictamente *trans-moderno*” (Dussel, 2015, p. 293); donde las culturas se respetarán como iguales y donde la *pluri-versidad* (en lugar de la *uni-versalidad* pretendida pero no lograda por esa modernidad existente) en un “tiempo largo de diálogo Sur-Sur,

permitirá originarse una nueva civilización mundial ahora insospechada” (Dussel, 2018, p. 147).

La trasmodernidad demanda diálogos políticos interfilosóficos para producir pluriversos de sentido, donde el nuevo universo sea pluriverso. Pese a ello, la trasmodernidad no equivale a una *celebración* liberal multiculturalista de la diversidad epistémica del mundo, donde se dejan intactas las estructuras de poder. La trasmodernidad es un reconocimiento de la diversidad epistémica sin reproducir el relativismo epistémico. El llamado a la pluriversidad epistémica en oposición a la universalidad epistémica no equivale a una posición relativista. Por el contrario, la trasmodernidad reconoce la necesidad de un proyecto universal compartido y común contra el capitalismo, el patriarcado, el imperialismo y la colonialidad. Pero rechaza una universalidad de soluciones donde una epistemología defina para el resto lo que es «la solución». (Gorsfoguel, 2013, p. 55)

Esta propuesta de diálogo *trans-moderno*, *pluri-versal*, crítico Sur-Sur no puede partir del interior de la Modernidad sino de su «exterioridad», de su tendencia fronteriza. La «exterioridad» es la categoría más importante y fundamental de la Filosofía de la Liberación como soporte del giro filosófico decolonial crítico-ético y de base marxista. Es una «exterioridad» que no es pura negatividad; es positividad de una tradición distinta que afirma su novedad (afirmación de la naturaleza completamente distinta, principio ecológico que integra lo mejor de la Modernidad sin negarla desde una identidad sustantiva purista de su propia cultura) “multicultural, en dialogo crítico intercultural” (Dussel, 2015, p. 294). Es el punto de arranque de la crítica a la totalidad de la modernidad y “*Surgirá desde la exterioridad de la modernidad, desde experiencias ancestrales*” (Dussel, 2014, p. 303). Como también sugería, a su modo, el maestro Sacristán: “la operación del agente revolucionario tendrá que describirse de un modo mucho menos faústico y más inspirados en normas de conducta de tradición arcaica. Tan arcaica, que se pueden resumir en una de las sentencias de Delfos: «De nada en demasía»” (Sacristán Luzón, 2009b, p. 16).

Se considera la «exterioridad» como la categoría por excelencia de Marx (incluso más importante que la de «totalidad»), “la condición *práctica* de la crítica *teórica* a la «totalidad» del capital” (Dussel, 1990, p. 12), es el lugar de la realidad del otro (*el otro* de E. Levinas como extremadamente distinto). Del otro como realidad histórica más allá de lo mismo del sistema, como pobre y como oprimido.

Con todo, se pueden rescatar referencias tangenciales al tema como las realizadas sobre Sacristán durante su estancia en México (1982-83) por el filósofo de la praxis Adolfo Sánchez Vázquez destacando su abordaje riguroso y brillante de la temática nueva de la ecología, intocada por el marxismo latinoamericano, lo que él denomina su «heroísmo intelectual», y 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). O como las del sociólogo y epistemólogo chileno Hugo Zemelman que lo consideraba un ser humano 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 envidiable precisión en el uso del castellano, con fidelidad textual a Marx. No era el exégeta por el exégeta que se esconde en su cubículo. Y termina vaticinando que si hubiera vivido más años, sí que se hubiera podido conocer su obra, a pesar de que sus

concepciones (se refiere a su marxismo antidogmático, humanista y de alta cultura, y a sus temas intocados –en esos momentos históricos- sobre ecologismo, antimilitarismo, pacifismo y feminismo) estaban muy poco desarrolladas (Juncosa, 2007).

Es difícil encontrar discusiones o debates al respecto porque, sencillamente, no existen. La tendencia que esta propuesta considera anticipadora es nueva y se basa en diálogos (im)posibles e (in)acabados, pero su apuesta la emparenta con la otra apuesta que mantiene el giro decolonial crítico de señalar 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, ambas tendencias 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, p. 85); hasta la propuesta sacristiana 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, 2009b, p. 168).

Difícilmente podemos saltarnos en los temas de este diálogo (im)posible el «acabarse de la modernidad». Sencilla frase (en cierto sentido metafórica) cargada de complejidades dialogables, lanzada por M. Sacristán a mediados de los setenta, y repetida más de cuarenta años después por el profesor E. Dussel (uno de los pensadores fundamentales del giro filosófico decolonial crítico) en una de sus muchas clases magistrales. En su Seminario: “Filosofía Política en América latina hoy” (2019) dice también: “...yo pienso que la modernidad se está acabando.” Cuarenta y seis años después se pronuncian las mismas palabras.

Anticipaciones e intuiciones aparte, Manuel Sacristán en 1974, aprovechando la celebración del quinto centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, traduce y hace importantes anotaciones a la biografía del último jefe Apache-chiricahua, Gerónimo, transcrita y organizada por S. Melvil Barrett. Trabajo que suscita relevantes y muy contradictorias opiniones entre los estudiosos, sobre todo en el tema de las motivaciones de dicho texto. López Arnal dice que lo hace sin ninguna finalidad concreta y J. R. Capella afirma que lo hace por gusto y por pura curiosidad, por haber sido aficionado a los indios «desde siempre» (Capella, 2005, p. 180). Opiniones relevantes y poco consistentes frente a un M. Sacristán que llegó a estudiar náhuatl y a hacerse un pequeño diccionario, un vocabulario y una gramática; frente a un filósofo político que, como bien afirma el propio J. R. Capella, “nunca había creído nadar con la corriente” (Ibid. 2005, p. 236), más bien «cepillar la historia a contrapelo» (Löwy, 2012, p. 81). Y eso sí que se puede decir que le sucede «desde siempre».

Lo que esta investigación propone es que con este texto, Sacristán Luzón, aquilata su visión de alteridad, su posición con los oprimidos y su opción por los perdedores, como método, como palanca de transformación y como propuesta de un futuro «otro». Y, en este caso, lo hace a favor de las víctimas de un genocidio y un etnocidio planificado y constitutivo de los designios de los dirigentes políticos y económicos de los Estados Unidos en su fase de expansión hacia el poniente y hacia el sur.

De este impresionante trabajo, se destacan dos de las anotaciones del maestro. En la primera observa que “casi da vergüenza decirlo, pero no hay más remedio, puesto que los especialistas no lo dicen. Los apaches vivían en una comunidad todavía sin clases, salvo los pocos

prisioneros de guerra obligados a trabajos elementales [...] En este marco social persisten usos que defienden a la comunidad contra el privatismo, contra el “individualismo posesivo” (Sacristán Luzón, 2013, pp. 69-70). En la segunda apunta que “Arizona es estado desde 1912. Poco después de su proclamación, indios, mestizos y también bastantes blancos estuvieron a punto de hacer algo interesante para todo el mundo: los mineros del cobre de Arizona se organizaron en una de las pocas uniones revolucionarias que ha dado de sí el proletariado norteamericano, los *Industrial Workers of the World* que tanto impresionaron a Lenin y Gramsci” (Ibid. 2013, p. 120). Anotaciones importantes para esa tendencia de anticipación transmoderna hacia lo común, para la necesaria unidad de indios, mestizos y trabajadores blancos pobres, en una suerte de bloque social de oprimidos (un bloque «otro») que se enfrenta a la estructura dominante del sistema, al bloque histórico en el poder, en un estilo gramsciano cercano, conocido y respetado por M. Sacristán y por los agentes del giro filosófico descolonial.

Sobre esta tendencia, y muy motivado por ella: “la reflexión de Sacristán en torno al choque cultural que afectó a los indios americanos desde el siglo XVI me dio una pista sobre cómo abordar con equilibrio una historia que ha producido tantos desequilibrios en tantas personas” (F. Buey, 1995, p. 12), F. F. Buey se lanzó a uno de sus trabajos más destacados: *La gran perturbación (1995)*, sobre la controversia de Valladolid entre G. de Sepúlveda y B. de las Casas (1550-1551) y todo su contexto geopolítico, histórico, filosófico e imperial, donde revisa el pensamiento moderno –a partir de 1492- y si esa revisión pudiera “enseñar a la filosofía moral y política del «posmodernismo» que se debate entre la autocritica al eurocentrismo y la consideración del racismo cultural como ideología funcional al capitalismo tardío” (Ibid. 1995, p. 25).

La otra tendencia, la de la exterioridad, se manifiesta frente al adentro absoluto del sistema del capital y la guerra y de su racionalidad “moderna” que se blindo, al estilo hegeliano, y llega a proponer que quien es crítico de ella en realidad lo es porque está todavía en un nivel inmaduro de desarrollo (Colmenares, 2022a). Y se comprueba en el rastreo de sus textos desde el principio.

Si cuando a solicitud del movimiento estudiantil barcelonés escribe su manifiesto *Por una universidad democrática (1965)* se hace exterior a toda la burocracia académica y anticipa un modelo sindical fuera de la corporatividad y al centro de la lucha social por la democracia radical; en *Sobre el papel de la filosofía en los estudios superiores (1968)* su exterioridad es respecto al imperio de la ideología filosófica dominante, esa que apuntala el sistema del capital y provoca la “inanidad de las reformas educativas” si no se toca la base socioeconómica.

Si en *Universidad y división del trabajo (1971)* se hace exterior a toda actitud liberal –tecnocrática o romántica- y propone un socialismo humanista, antidogmático y revolucionario; en todos sus textos más específicos de su militancia comunista (década del 70) se hace exterior a las líneas ortodoxas de las diferentes dirigencias profesionalizadas, incluida la soviética, con su propuesta de “voluntad de veracidad” sólo junto con el pueblo, y su radical alteridad a los cuentos reformistas y desnaturalizados, apuntando al centro del ser humano productor y creativo de la vida toda, y libre de alienación.

Sólo quedarían sus textos, prácticas y aportaciones a los movimientos sociales ecologistas, pacifistas y feministas, fuera (y con tendencia a la exterioridad) de la idea de hacer lo mismo que el capitalismo “pero mejor”, exterior a la idea moderna de progreso -idea moribunda-.

A todo esto, F.F. Buey bajo el acuerdo sustancial con su maestro y en el desarrollo de sus propias tendencias, aporta su “tercera cultura” que pasaría porque “los científicos necesitan formación humanística (histórico-filosófica, teológica, deontológica, literaria, etc.) para superar el cientificismo y los humanistas y hombres de letras necesitan cultura científica para superar actitudes sólo reactivas basadas por lo general exclusivamente en tradiciones literarias (Fernández Buey, 2015, p. 316), pero que olvida la principal advertencia del maestro: sin tocar el intocable capital sólo cabe la inanidad de las reformas. Una “tercera cultura” que no deja de ser más que necesaria, pero también, queda insuficiente.

A modo de conclusiones desde el sur

También resulta difícil concluir cuando estamos con propuestas sobre diálogos (im)posibles entre textos y personas que sólo contactaron o sólo se emparentan vía intuición, o vía tendencias. Como si el tiempo y el espacio en un bucle extraño favorecieran, generosos, la puesta en común de un marxismo crítico y ético.

Como afirma el profesor argentino-mexicano E. Dussel, *El Capital es una Ética* (Dussel, 1990, p. 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 «miseria» del no-capitalista. La «miseria» se consume en la realización, en la acumulación del capital (Ibid. 1990, pp. 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, p. 113).

Línea argumentativa similar a la exigencia de ética sacristaniana y que E. Dussel –refiriéndose a la cita anterior- apostilla diciendo que, si a esto no se le llama “ética”, no creo que ningún tratado tenga derecho de llevar ese nombre, desde la *Ética a Nicómaco* del propio Aristóteles (Dussel, 1990, p. 449). Y esta propuesta investigadora apuesta a que el maestro Sacristán lo dialogaría y lo compartiría. Igual que, a su modo, lo hará el alumno aventajado F. F. Buey quien acabó aportando su «poliética» entendida como pluralidad de éticas, como batalla de ideas, lejos del relativismo ético. Entendida como el deseo de fundir ética y política, aun observando que “la separación que la modernidad europea hizo, desde sus orígenes, entre ética y política teóricamente fundamentada por motivos metodológicos, ha sido pervertida en la vida práctica” (Fernández Buey, 2003, p. 33).

Podríamos pues reafirmar, a modo de primera conclusión, dada la vigencia hegemónica del sistema del capital (y la guerra), la pertinencia de Marx y *El Capital* (tanto para nuestros autores tendenciales, como para E. Dussel –uno de los pilares fundamentales del giro filosófico decolonial crítico-ético y de la Filosofía de la Liberación) en un siglo XXI que se antoja largo, y donde no se trata de hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, sino «otra cosa».

Sobre esta primera conclusión se sube la segunda, la territorialidad (porque como dice la filósofa mexicana, todo pensamiento surge siempre en un lugar, en una realidad histórica y geopolítica, y que siempre le presta un servicio a esa realidad específica), la consideración de Andalucía sometida –desde la Conquista, hasta el devenir del ahora mismo- a un sistema de

colonialidad interna, y la necesidad de construir el modo de construir pensamiento y acción decolonizadora desde Andalucía.

Al hilo nos recuerda Carlos Arenas (Profesor del Área de Historia e Instituciones económicas de la Universidad de Sevilla) que contra el victimismo falsario de la oligarquía agraria andaluza y el oportunismo de la burguesía empresarial:

La teoría de la dependencia ofrecía en los años ochenta otra perspectiva del subdesarrollo andaluz. Andalucía era un eslabón periférico dentro del capitalismo español y global. Las decisiones fundamentales que afectaban a los andaluces no se tomaban en la región sino en los centros políticos, económicos y financieros de dentro y fuera del país. Como era inherente a la misma teoría, gran parte de la responsabilidad del subdesarrollo le correspondía a una burguesía regional complaciente o permisiva con tal situación. Si el Estado había prestado mayor atención a las regiones más prósperas, si la banca transfirió ahorro del sur al norte, era, sobre todo, una consecuencia del carácter colonial y rentabilista del capitalista andaluz. (Arenas, 2022, p. 485)

Colonialidad externa e interna de una Andalucía todavía «terrateniente». Término que inspiró –no por casualidad- la categoría de «letrateniente» que M. Sacristán dedicó a los intelectuales que con pretensión crítica “están constantemente desarmando a la clase oprimida, a la clase explotada; el intelectual que somos los profesores de filosofía (Muñoz, J. Martín, F.J, Eds., 2017, pp. 59-60; y en López Arnal, 1996, p. 100).

La realidad es tozuda, y la realidad de Andalucía más, si cabe. Por eso, y con todo lo expuesto, el problema del paro ha venido siendo, secularmente, el principal problema a resolver

De esa preocupación se han hecho cargo las dos versiones del Estatuto de Autonomía, de modo que en la de 1981 se señala como primer objetivo: “*La consecución del pleno empleo en todos los sectores de la producción, y la especial garantía de puestos de trabajo para las jóvenes generaciones de Andaluces*” [...] En 1981 la EPA registraba 387, 1 miles de parados en Andalucía. En 2012, ese número se ha multiplicado por 3,6 [...] De los 279 territorios considerados como regiones por la Unión Europea, Andalucía ocupa el primer lugar en el *ranking* del paro. Con especial incidencia en la población femenina y en los menores de 25 años [...] no sólo no nos hemos aproximado al objetivo que se marcó el Estatuto, sino que hemos ido en dirección contraria. (Delgado, 2012, pp. 87-89)

“La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofisticada o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica [...] La filosofía piensa lo no-filosófico: La realidad (Dussel 2011, p. 20). Así, desde nuestra realidad andaluza, hagamos posible una realidad «otra», creamos en una Andalucía descolonizada y soberana.

Al respecto de las soberanías nacionales decía Manuel Sacristán:

Yo no creo que se clarifique *nunca* la situación mientras no haya un auténtico ejercicio del derecho de autodeterminación. Mientras eso no ocurra, aquí no habrá claridad

nunca, ni aquí ni en Euskadi ni en Galicia. Sólo el paso por ese requisito, aparentemente utópico, de autodeterminación plena, radical, con derecho a separación y a la formación de Estado, y viendo lo que las poblaciones dicen enfrentadas con una elección tan inequívoca, tan clara, sólo eso podría permitir un día reconstruir una situación limpia, buena, ya fuera la de un Estado federal, ya fuera la de cuatro Estados. Pero, en todo caso, con claridad. (Sacristán Luzón, 2004, pp. 219-220)

F. F. Buey en unos escritos llamados «Nacionalismos» -de la documentación depositada en la biblioteca de la UPF- presumiblemente escritos a mediados de los noventa, desarrolla sus tesis breves -al estilo de W. Benjamin- de la que destacamos la octava, donde sostiene que hay y ha habido naciones grandes y opresoras y naciones pequeñas e históricamente oprimidas, y nacionalismos opresores y nacionalismos de pueblos oprimidos. Y ante su aceptación de que hay nacionalismos que tienen justificación histórica, y ante su pregunta ¿qué se debe hacer?; deja responder a Lenin -poco recordado por la izquierda de entonces-: «reconocer no sólo la completa igualdad de derechos de todas las naciones en general, sino también la igualdad de derechos respecto a la edificación estatal, es decir, el derecho de las naciones a la autodeterminación, a la separación» (Lenin, 1914, *El derecho de las naciones a la autodeterminación*). Incluso se esfuerza en recordar otro de los principios leninistas acerca de que «En todo nacionalismo burgués de una nación oprimida hay un contenido democrático general contra la opresión. Y a este contenido le prestamos un apoyo incondicional al mismo tiempo que rechazamos la tendencia al exclusivismo nacional» (Lenin, 1917).

Ninguno de los dos filósofos se refieren a la Andalucía actual, sin soberanía plena para tomar las decisiones que le afecten, ni al carácter colonial y rentabilista del capitalista andaluz; ni tampoco al tremendo drama del desempleo de esta tierra -sobre todo de sus jóvenes y sus mujeres- ni a su equivocada dirección contraria que lo único que hace es profundizar en su situación de dependencia y marginación, con el corolario de daños sociales, ecológicos y migratorios (asimilables a su papel de frontera sur de la Europa neoliberal), propio de situaciones de dominio colonial. Pero como dice la profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona, Laura Llevadot, la filosofía no es lo contrario de la praxis. La teoría es ya una praxis que pone en cuestión la praxis vigente (Llevadot, 2022). Y dice que pone en cuestión la praxis vigente y hegemónica, tanto como la teoría silenciosa y especulativa (y feroz) sostiene el orden vigente, la praxis vigente.

Por eso la teoría filosófica de nuestros autores sobre el derecho a decidir de los pueblos es ya una praxis, y una puesta en cuestión de la praxis vigente. En su tiempo (de ambos, ya pasado) y en el nuestro. En el devenir del ahora mismo. Y tiene vigencia.

Lo que pienso es que para ser virtualmente revolucionaria, una cultura filosófica y política ha de rebasar, en cierto sentido, la estructuración del conocimiento en la academia. Y el sentido en que hay que rebasarla consiste en una integración intelectual, en una tendencia a hacer una síntesis, que es lo que yo considero el momento dialéctico de todo pensamiento revolucionario, y por otra parte, la tendencia a una integración todavía superior, que es la integración con la práctica. (López Arnal, 1996, p. 185).

Sin necesidad de referencias a Andalucía, es totalmente legítimo, desde los fundamentos de su claridad filosófica, reivindicar un cambio de narrativa que apunte a «construir-el-modo-de-

construir» (García Fernández, 2019, p. 31) teoría andaluza decolonial con perspectiva crítica, ética y de cambio profundo.

Estamos iniciando el proceso, “Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplique los frenos de emergencia” (Löwy, 2023, p. 108). Tenemos la opción de frenar la locomotora de esta modernidad colonial, universalizante y patriarcal, y la podemos asumir desde Andalucía. Y se necesita apelar tanto a la ineludible responsabilidad del discurso (filosófico, académico, intelectual), como a la igualmente ineludible responsabilidad de la militancia activa.

Como dijo el maestro M. Sacristán (2009a, p. 55): “No hay marxismo de mera erudición.”

Referencias

- Arenas Posadas, C. (2022). *Lo andaluz. Historia de un hecho diferencial*. Sevilla: El Paseo.
- Bautista, J. J. (2018 noviembre, 7). *El espíritu de la revolución del siglo XXI*. <https://tinyurl.com/34ujf5v6>
- Capella, J. R. (2005). *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid: Trotta.
- Colmenares, K. (2022a, febrero 10). *Hacia un Marx decolonial para el siglo XXI*. <https://tinyurl.com/5xckkd5u>
- Colmenares, K. (2022 b, julio 10). De la sociedad moderna a la comunidad de vida: agenda para una filosofía decolonial transmoderna y posoccidental. *Tabula Rasa*, 42, 133-152.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo libros (CLACSO).
- De Sousa Santos, B. (2015). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI (CLACSO) coediciones.
- Delgado Cabeza, M. (2012). La economía andaluza durante las tres últimas décadas. 1981-2011. En C. Jiménez y J. Hurtado (Coords.), Andalucía. *Identidades culturales y dinámicas sociales*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- Domingo Curto, A. (Ed.). (2007). *Manuel Sacristán Luzón. Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1990). La exterioridad en el pensamiento de Marx. *Pensamiento crítico, ética y absoluto*, 10-18. (Eds.), Eset. José María Aguirre- Xabier Insausti.
- Dussel, E. (1994). “1492 *El encubrimiento del Otro*”. La Paz: Plural editores-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

- Dussel, E. (2008, junio 23). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tábula Rasa*, 9, 153-197.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (2018). ¿Son posibles muchas modernidades? Un diálogo sur-sur. *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas* (pp. 138-153). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dussel, E. (2019 julio 11). *Filosofía Política en América Latina Hoy. "La trasmodernidad. La quinta edad del mundo."* <https://tinyurl.com/47dxduu9>
- Fernández Buey, F. (1995). *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona: Destino.
- Fernández Buey, F. (1998). *Marx (sin ismos)*. España: El Viejo Topo.
- Fernández Buey, F. (2003). *Poliética*. Argentina: Losada.
- Fernández Buey, F. (2004). *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*. Barcelona: Crítica.
- Fernández Buey, F. (2014). *Antología. Francisco Fernández Buey. Filosofar desde abajo*. (Eds.), Jordi García Mir y Víctor Ríos. Madrid: Catarata.
- Fernández Buey, F. (2015). *Sobre Manuel Sacristán*. (Eds.), Salvador López y Jordi Mir. España: El Viejo Topo.
- Fernández Buey, F. (2021). *Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador*. Madrid: Trotta.
- Galcerán, M. (2016). *La Bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- García Fernández, J. (2019). *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el Sur*. Madrid: Brumaria.
- Grosfoguel, R. (2013, octubre 8). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tábula Rasa. Colombia*, 19, 31-58.
- Grosfoguel, R. (2022). *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Madrid: Akal.
- Juncosa, X. (2007). 5-8 *Sacristán en México. Integral Sacristán*. Madrid: El Viejo Topo. <https://tinyurl.com/33a9p9p3>

- Kohan, N. (2020, febrero 15). El Marx tardío y la concepción multilineal de la historia. Utopía y praxis latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.* 89, 55-69.
- Labriola, A. (1969). *Socialismo y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- López Arnal, S. (Ed.). (2003). *Manuel Sacristán Luzón M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*. Madrid: El Viejo Topo.
- López Arnal, S. y De la Fuente, P. (Eds.). (1996). *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona: Destino.
- Löwy, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Llevadot, L. (2023 febrero, 3). *Nuestra filosofía será feroz. Apuntes sobre el estado actual de la filosofía*. <https://tinyurl.com/28b34358>
- Marx, K. y Engels, F. (1968). *Cartas sobre El Capital*. Murcia: EDIMA.
- Marx, K. (1976). *El Capital Libro I, Tomo III*. Madrid: Akal.
- Muñoz, J. y Martín, F. J. (Eds.). (2017). *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*. Madrid: Biblioteca Nueva. Pensar en español.
- Peturcelli, A. y Dal Maso, J. (2020a). *Althusser y Sacristán. Itinerarios de dos comunistas críticos*. Argentina: Ediciones IPS.
- 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. (2009 a). *Sobre dialéctica*. (Ed.), S. López Arnal. Madrid: El Viejo Topo.
- Sacristán Luzón, M. (2009 b). *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. PC Biblioteca de pensamiento crítico. Diario Público. Barcelona: Icaria Editorial S.A.
- Sacristán Luzón, M. (2013). *Sobre Gerónimo*. (Ed.), S. López Arnal. Madrid: El Viejo Topo.

Sacristán Luzón, M. y Fernández Buey, F. (2019). *Barbarie y resistencias. Sobre movimientos sociales críticos y alternativos*. (Eds.), S. López Arnal y J. Mir García. Madrid: El Viejo Topo.

Sarrión Andaluz, J. (2015, julio 15). Introducción bibliográfica a Manuel Sacristán. *Conciencia Social*, 19, 65-75.

Taibo II, P. I. (1999). *La bicicleta de Leonardo*. Tafalla: Txalaparta.

Vázquez García, F. (2009). *La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Adaba Editores.