
Entre clásicos. Manuel Sacristán y la obra político-filosófica de György Lukács,
Salvador López Arnal 195
José Sarrión Andaluz

Razón, fe y revolución,
Terry Eagleton 199
Macarena Álamo Santos

**Reseña educar, trabajar, emprender.
Cuaderno de esperanza,**
Daniel Jover 202
Jaime Vilchis Reyes

ENTRE CLÁSICOS. MANUEL SACRISTÁN Y LA OBRA POLÍTICO-FILOSÓFICA DE GYÖRGY LUKÁCS

Salvador López Arnal

La Oveja Roja, Madrid, 2011

230 págs.

No es descabellado decir que en la actualidad no existen apenas referentes teórico-políticos en la izquierda española. Ciertamente tenemos académicos comprometidos de gran altura intelectual, así como compañeros del ámbito político –más o menos conocidos– cuya praxis guarda una gran coherencia respecto a los principios ético-políticos de la izquierda, en ocasiones hasta el punto de arriesgar su salud por ellos. Pero no existe hoy en España un movimiento organizado que integre como antaño el análisis teórico con la acción política, o al menos no existe con capacidad transformadora real, con influencia masiva. Y por lo tanto, no hay pensadores que integren esta doble función teórica y ético-política, estos pensadores comprometidos cuyas aportaciones tienen implicaciones de calado en el movimiento obrero y la sociedad: eso que en el marxismo se ha llamado “clásicos”.

Por ello, con este libro, Salvador López Arnal nos ha hecho un regalo impagable, otro más, a quienes queremos comprender el marxismo como fundamento de una práctica transformadora, ofreciéndonos la posibilidad de estudiar sistemáticamente al mejor clásico del marxismo español, Manuel Sacristán, en su relación con uno de los mejores clásicos del marxismo europeo, György Lukács.

Para esta obra, editada por La Oveja Roja en colaboración con la Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM), Salvador López Arnal ha vuelto a realizar un trabajo metódico. *Entre clásicos* presenta, de manera ordenada, todas las referencias existentes por escrito acerca del pensamiento de Sacristán sobre el autor húngaro. Para ello, Salvador usa como fuentes su profundo y extensísimo conoci-

miento de la obra de Sacristán, las notas manuscritas de Sacristán depositadas en Reserva en la Universidad de Barcelona y las 42 páginas de cartas entre Lukács y Sacristán publicadas por Miguel Manzanera en su tesis doctoral. El resultado es un trabajo completo que permite a los jóvenes investigadores acercarse a esta temática de una manera ordenada.

Como todo en el maestro barcelonés, la visión de Sacristán acerca de las ideas de Lukács exige un acercamiento pausado y una reflexión poliédrica. Con todo, antes de entrar en el análisis filosófico es obligatorio señalar la afinidad ético-política entre ambos autores, reseñada en diversos capítulos de *Entre clásicos*. Una afinidad consistente en una honestidad intelectual que Sacristán señala en varias ocasiones sobre Lukács, en especial refiriéndose a la autocrítica del filósofo húngaro respecto a su propio idealismo juvenil. Como se relata en el capítulo 20, Lukács llegó a negar a Rudy Dutschke su intención de escribir una «Introducción» para la edición española de *Historia y conciencia de clase* (pretensión que Dutschke había solicitado a Sacristán), por temor a que hiciera apología de su idealismo juvenil. En su lugar, el maestro húngaro redactó su propia «Introducción», cargada de autocrítica (texto que, por cierto, presenta la curiosidad de ser el único de Lukács publicado en castellano antes que en cualquier otra lengua).

El valor ético de esta autocrítica estriba, según Sacristán, en el momento histórico en que se hizo: en 1969 no había nada que temer del “marxismo oficial” por defender un idealismo de juventud. Esta circunstancia es muestra de que «no hubo oportunismo ni insinceridad en la autocrítica de Lukács» (p. 194). Comparándolo con Korsch, Sacristán encuentra diferencias importantes. Aunque ambos fueron criticados por Lenin, Korsch no acepta la crítica, si bien con los años termina abandonando su posición. Por el contrario, Lukács acepta la crítica, dando paso a su fase de pensamiento realista, si bien practica su hegelo-marxismo durante décadas. Lukács, al igual que Sacristán, no perdió nunca

su compromiso político con la realidad social en el seno del movimiento revolucionario socialista.

Esta coherencia ético-política es una cualidad compartida por Sacristán, quien fue reprimido en varias ocasiones en la Universidad por su militancia en el PSUC, viéndose obligado a trabajar de traductor para Grijalbo para ganarse la vida. Fue precisamente como traductor y editor de la obra de Lukács como el maestro barcelonés tomó contacto con él.

Sacristán cultivó la crítica literaria desde sus orígenes en Laye hasta el fin de su vida. Quizá esto le convirtió en un crítico especialmente cultivado de las ideas estéticas de Lukács. No olvidemos que la estética es el campo por el que Lukács ha pasado a las estanterías de las bibliotecas filosóficas de todo el mundo.

En los capítulos 4, 5, 7, 10 y 16 se señalan con especial atención las críticas de Sacristán a diversas ideas estéticas de Lukács, marcadas en muchas ocasiones por una crítica al exceso realista del filósofo húngaro. Sacristán no vio claras las doctrinas dominantes en la izquierda de la época acerca de la eficacia o ineficacia política de una obra poética en función de su realismo. La polémica de Sacristán con Valeriano Bozal, descrita en el capítulo 4, incluye una lección magistral del maestro barcelonés acerca de las diferencias entre las nociones de estética y poética, donde se critica que Lukács trate de deducir la segunda de la primera. Sacristán rechaza este paso por considerarlo ideológico, pues considera «ridículo que el análisis filosófico pretendiera borrar del mundo la desorganización de valores intelectuales» (p. 49), dado que dicha confusión era consecuencia principalmente de «luchas sociales». Contemplamos aquí el sólido marxismo de Sacristán, que en todo momento mantiene la perspectiva de la base económico-social frente a las visiones meramente superestructurales.

La constante preocupación de Sacristán por la base económica de la sociedad le lleva, por cierto, a apoyar la visión de Lukács acerca de la “escisión” de la Alemania de principios del siglo XIX. Recordemos: a principios del siglo XIX se

trata en el pensamiento alemán el problema de la escisión entre el mundo del conocimiento natural y el mundo de los valores, problema que recorre el pensamiento de autores como Goethe y Hegel (de ahí su dialéctica), pero también de otros como Schelling o Fichte. Para Merker, esta escisión es un hecho básicamente cultural, producido por la división kantiana entre el noúmeno o cosa en sí, y fenómeno. Sin embargo, Lukács construye una interpretación que Sacristán no considera incompatible con la primera, que consiste en entender la escisión también como un hecho social, a saber, «la percepción con extrema claridad de la división clasista de la sociedad capitalista de comienzos del siglo XIX, a diferencia de la presencia mucho más oculta de las clases sociales [...] durante el Antiguo Régimen» (p. 40), debida a su recubrimiento por el derecho natural medieval.

Similar interés por cuestiones estructurales revela el capítulo 10 de *Entre clásicos*, donde se puede leer la crítica de Sacristán a la interpretación de Lukács «según la cual Mefistófeles no puede ayudar a Fausto en su fase de creador técnico» (p. 103), pues en realidad le facilita una acumulación originaria. Para dicha crítica, Sacristán aporta su conocimiento de unos versos destinados a una escena que finalmente Goethe no llevó a cabo, en la que el emperador otorgaba una propiedad feudal a Fausto en pago por su ayuda en la guerra civil. He aquí el nivel ante el que nos encontramos cuando tratamos con Manuel Sacristán.

Afinidades y diferencias en epistemología y dialéctica

Una importante afinidad entre Sacristán y Lukács es su oposición al irracionalismo. Esta temática, ampliamente tratada en la obra de ambos autores, supone un interesante nódulo tratado en diferentes secciones de *Entre clásicos*, entre ellos, el capítulo 2, en el que se trata la tesis doctoral de Manuel Sacristán, *Las ideas*

gnoseológicas de Heidegger, y el capítulo 8, que se ocupa de las críticas de Sacristán al *Asalto a la razón* de Lukács, donde observa *declarativismo* en diferentes pasos del autor húngaro.

Sacristán adopta la posición general de Lukács sobre la función reaccionario-burguesa del irracionalismo; pero muestra ciertas inconsistencias en algunas de sus aplicaciones concretas; por ejemplo, las consideraciones sobre la lógica formal o un tratamiento idealista en ciertos autores.

La crítica de *declarativismo* se encuentra también en la que Sacristán formula a los *Prolegomena* de Lukács, documentada en el capítulo 6 de *Entre clásicos*, donde acusa una «valorización muy externa e ideológica de las filosofías, basada en tomar como palabra divina sus meras declaraciones o intenciones respecto de la realidad del mundo externo (objetividad)» (p. 60).

Otras críticas de Sacristán a Lukács se encuentran en el campo de la epistemología, especialmente en aspectos referentes a la relación entre el marxismo y la ciencia, y a la noción de dialéctica. Recordemos que en Sacristán estos conceptos se encuentran estrechamente unidos. Así sucede por ejemplo, en sus comentarios al ensayo «Qué es el marxismo ortodoxo», documentados en el capítulo 11, a partir de las notas manuscritas de Sacristán estudiadas por López Arnal. En dichas notas Sacristán enjuicia críticamente el conocido paso por el que Lukács indica que si las afirmaciones de Marx fuesen falsadas por la ciencia, aún quedaría en pie su método dialéctico. Para el filósofo español, este paso es desastroso por la irrefutabilidad que planteaba respecto al marxismo, así como por la falta de dialéctica de la epistemología lukacsiana, ya que “método” aquí no es empleado en un sentido técnico-instrumental sino en otro sentido por el que es indiscernible de cuestiones de doctrina básica. Recordemos que la noción de dialéctica en Sacristán es de las más jugosas de su trabajo, ya desde su célebre Prólogo al Anti-Dühring, y gratamente

ampliada gracias a otro trabajo de López Arnal: la selección de textos de Sacristán *Sobre dialéctica*.

Otra crítica que ejemplifica muy bien la posición epistemológica de Sacristán, es la que formula a la consideración de Lukács acerca de que para el marxismo no hay ciencias sino «sólo una única ciencia, unitaria e histórico-dialéctica, del desarrollo de la sociedad como totalidad» (p. 114). Sacristán considera respetable la motivación, pero fatales las consecuencias, por la equivocidad que introduce en el término “ciencia”, y que relaciona también con Althusser. Esta posición crítica no excluye el interés que Sacristán concede a este célebre párrafo de Althusser, como hace por ejemplo en su presentación a la edición catalana de *El Capital*.

Salvador López Arnal va desgranando en este apasionante capítulo de *Entre clásicos* otras críticas relacionadas con la epistemología y la dialéctica. Entre ellas, destacan las formuladas a otros capítulos de *Historia y conciencia de clase* aparte del ya comentado, como: «Rosa Luxemburg como marxista», «Conciencia de clase» o «Cosificación y conciencia del proletariado», entre otros. En ellas queda patente que, si bien Sacristán queda muy lejos de ser un positivista –como puede documentarse en muchos puntos de su diversa obra–, desde luego condena sin fisuras el intento de hacer de la dialéctica una ciencia que sustituya a las ciencias empíricas positivas. He aquí uno de los rasgos del pensamiento de Sacristán, probablemente uno de los más constantes.

La praxis y el hombre nuevo

La concepción revolucionaria del marxismo es uno de los aspectos en los que Sacristán coincide en más ocasiones con Lukács. Recordemos que Sacristán consideraba que el género literario de las obras de madurez de Marx es el de la «praxeología, de fundamentación científica de una práctica» (p. 71).

Quizá por ello Sacristán valoró especialmente el esfuerzo de Lenin por recuperar el Marx revolucionario. No en vano sitúa a Lenin en el correcto punto medio entre el positivismo de Bogdanov, Pannekoek o Korsch y el idealismo de Lukács, Gramsci o Togliatti en aquella época. Sacristán aprecia la etapa leninista de Lukács, a la que accede debido a su valoración del movimiento obrero como «*la primera fuente y parte integrante del marxismo*» (p. 147). Justo es recordar que Sacristán, muy lejos de caer en dogmatismos obreristas, mostró un inequívoco y repetido desprecio a los intelectuales de izquierdas que abandonaron su vinculación con la clase trabajadora. El maestro barcelonés aplaudió la formulación del pensamiento de Lenin hecha por Lukács de que «para el marxista el análisis concreto de la situación concreta no se opone en nada a la teoría “pura”, sino que, por el contrario, es la culminación de la teoría auténtica, el punto en el cual se consume realmente la teoría y, por lo tanto, muta en política» (p. 138). Como bien señala López Arnal: «no dista mucho esta última reflexión de su propia concepción de la dialéctica ni de su consideración del valor del conocimiento de las singularidades y del papel de la práctica en él» (p. 138). Recordemos que la formulación de Lenin de la dialéctica como «análisis concreto de la situación concreta» figura entre las páginas del célebre Prólogo de Sacristán al *Anti-Dühring*.

Junto a esta afinidad entre Sacristán y Lukács, es necesario destacar otra no menos importante, relacionada con lo que clásicamente se llamaba “el hombre nuevo”. Como se señala en el capítulo 9 de *Entre clásicos*, ya en unas Jornadas en la UB en 1968 sobre la obra de Lukács, Sacristán apuntó las carencias del intento soviético por construir positivamente el hombre nuevo en los años veinte y treinta del siglo pasado.

Esta temática va a resurgir bajo diversas denominaciones en diversos momentos de la vida de Sacristán. Así por ejemplo, en su «Nota necrológica sobre Lukács», en la que indica la tesis del filósofo húngaro según la cual «la recu-

peración del movimiento obrero revolucionario, del movimiento comunista, exige poner ahora en primer término el motivo de “la reforma del hombre”, no la simple transformación económica básica» (p. 142). Salvador López Arnal relaciona esta idea con la noción de “conversión”, presente en los años ochenta en Sacristán, símil religioso que a su vez guarda parentesco con la valiente idea lukacsiana de la «nueva religación del colectivo, no en el sentido de religión clásica sino en el sentido de vinculación emocional colectiva» (p. 207).

A modo de conclusión, las ideas de Sacristán tienen una vigencia plena hoy, en un mundo en el que los gobernantes son sustituidos por personas que el discurso dominante llama “tecnócratas”, y en una crisis en la que las medidas de ajuste se justifican con ropaje pseudocientífico. Recuperar la alianza entre la ciencia y el movimiento obrero parece una tarea urgente, a la que ayuda mucho la claridad conceptual de Sacristán.

Vertebrar una organización que conjugue militancia política con análisis teórico parece algo muy cercano al “nuevo comienzo” o al “volver a empezar” del que hablaba el filósofo. Sin marxismo no se podrá empezar nada sin condenarnos a repetir los errores de 150 años de movimiento obrero; y sin marxistas clásicos como Lukács o Sacristán no se podrá desarrollar este necesario marxismo con las características que requiere nuestro tiempo. Tal vez sea el momento de tomarse esto en serio, ahora que los ciudadanos empiezan a llamarse de nuevo, muy tímidamente, trabajadores.

José Sarrión Andaluz

profesor de Antropología y Ciencia, cultura y sociedad en la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA)

RAZÓN, FE Y REVOLUCIÓN

Terry Eagleton

Paidós, Barcelona, 2012

218 págs.

El filósofo y crítico literario Terry Eagleton nos ofrece, desde un enfoque marxista y con su habitual estilo bienhumorado y ameno, una interesante aproximación a los debates en torno a la cuestión religiosa que, tanto en el ámbito científico como en el humanístico, han tenido lugar en las últimas décadas. Lejos de tratarse de una problemática superada, Eagleton nos muestra la importancia que dicha cuestión sigue teniendo en nuestra época, incluso en aquellas sociedades más aparentemente secularizadas. Partiendo de una serie de conferencias pronunciadas por el filósofo británico en la Universidad de Yale en abril de 2008, se nos presenta una obra de gran actualidad, dividida en cuatro grandes apartados: «La escoria del mundo», «La revolución traicionada», «Fe y razón» y «Cultura y barbarie».

Eagleton aborda primero una crítica al racionalismo liberal estándar y su ataque a la religión, para lo cual se centra fundamentalmente en dos autores y dos obras, Richard Dawkins en *El espejismo de Dios (The God Delusion)* y Christopher Hitchens en *Dios no es bueno (God Is Not Great)* (a quienes Eagleton amalgamará de forma irónica en el nombre propio *Ditchkins*). La selección de estos autores por parte de Eagleton cobra una especial significación ya que los argumentos esgrimidos por estos para la defensa del ateísmo van a ir en consonancia con el ateísmo característico del sistema capitalista. Para nuestro autor, si algún lugar ocupa Dios en nuestro sistema económico, es o bien el de legitimador del *statu quo* o bien el de refugio privado ante un mundo carente de profundidad.

Este ateísmo va acompañado, en el mundo contemporáneo, de un auge de los fundamentalismos, tanto cristiano como musulmán. Pero, ¿cómo es esto posible? La respuesta para

nuestro autor está en la ruptura que se ha producido entre religión y mundo práctico. Lejos de una espiritualidad vacía de compromiso, Eagleton nos muestra, por medio de figuras como la de Jesús, el sentido revolucionario y de lucha por la justicia social que van a tener conceptos como el de *amor*, *pecado original*, *fe* o *sacrificio*. Conceptos que, en la tradición liberal, al haber quedado relegados al ámbito privado, han perdido la dimensión social capaz de convertir una idea en un arma de transformación social. Espiritualidad y realidad práctica han de estar vinculadas, como denuncia la Teología de la Liberación. El cristiano debe estar comprometido con su mundo y su tiempo. Sin embargo, como nos dirá Eagleton huyendo de clasificaciones, sus planteamientos no deberían etiquetarse de Teología de la Liberación ya que «toda teología auténtica es teología de la liberación» (p. 53).

«La revolución traicionada», segundo capítulo de esta obra, nos devuelve a los orígenes de los valores de la Ilustración. Unos valores que, en sus inicios, fueron el motor revolucionario de unas sociedades sedientas de convertirse en dueñas de sus propios destinos. Esta constituye una de las herencias más importantes que dejará el pensamiento ilustrado a las corrientes posteriores como el liberalismo o el marxismo. Sin embargo, sólo este último ha sido capaz de ver tanto las luces como las sombras de esta herencia recibida. Por su parte, el liberalismo racionalista, encumbrando la idea de progreso desde un optimismo exacerbado, ha llegado a convertirla en el nuevo «mito laico» (p. 114); por así decirlo, en la «religión» del racionalismo. Pero, al mismo tiempo, se ha ocultado o negado la parte irracional que este mismo racionalismo genera y que, lo quieran o no los mismos liberales, forma parte de su propio ser ya que, junto a las mejoras evidentes experimentadas por el ser humano en el último siglo, no pueden obviarse, si se tiene un mínimo de honestidad y humanidad, acontecimientos de brutalidad tal como el Holocausto o las numerosas guerras, con millones de muertos, que han asolado el siglo XX.

En este capítulo Eagleton trata también la cuestión de la relación entre fe y razón, o religión y ciencia, recurriendo a la obra de Charles Taylor, *Una edad secularizada*, en la que argumentará a favor de la idea de que el antagonismo aparente entre fe y razón a lo largo de la historia nunca ha sido tal, defendiendo la tesis de que, más que una ruptura y el paso de un mundo regido por la fe a otro regido por la razón, lo que se producirá más bien es una nueva perspectiva moral que abarcará, en la Edad Moderna, cambios en la percepción de cuestiones como el espacio y el tiempo, la sociedad y el cuerpo, y no sólo en la racionalidad científica. Este análisis nos dará una perspectiva más completa y compleja de las relaciones entre fe y ciencia que la que suelen ofrecer aquellos que desde un principio descalifican la religión, explicándola como producto de cierto infantilismo intelectual. Al mismo tiempo Eagleton aborda un fenómeno de tanta actualidad desde el 11-S como es el islamismo radical. De forma exhaustiva va a mostrarnos cómo, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, ha sido precisamente Occidente el que más ha favorecido la instauración de regímenes de este talante en países árabes, impidiendo que gobiernos laicos y de corte más socialista o nacionalista llegaran al poder.

Tratados en los capítulos anteriores, no será hasta el tercer capítulo, «Fe y razón», donde estos dos elementos, en principio contrarios, sean analizados con gran profundidad y acierto por parte del filósofo británico. El debate entre fe y razón y el análisis de los vínculos entre ambos términos ha recorrido la historia del pensamiento desde antiguo, pero será en el período medieval cuando se convierta en auténtico protagonista de los debates filosóficos. Sin embargo, Eagleton se muestra capaz de devolver toda su frescura y actualidad a la cuestión, estableciendo vínculos con las investigaciones científicas más actuales así como trayendo a colación planteamientos filosóficos como los de Alain Badiou en *El ser y el acontecimiento* (2007). Eagleton parte de la idea de que la razón no es

nuestra característica más fundamental como seres humanos. Cuestionado este planteamiento dominante en la filosofía occidental durante siglos, nos muestra cómo aun siendo la razón un elemento fundamental en nuestras vidas, operará siempre en relación con otras de nuestras características, como el deseo o el estado de ánimo. La fe, por su parte, debe ser entendida, si queremos aprehender el fenómeno en toda su complejidad, como algo más que un conjunto de supuestos o proposiciones. Por lo tanto, jamás podrá ser considerada o valorada de la misma forma que las proposiciones científicas o los hechos empíricos. La fe es fundamentalmente una práctica, y como tal debe ser analizada.

Bien es cierto, nos dice Eagleton, que tanto la religión como la ciencia manejan el concepto de certeza. Sin embargo, no podemos entender por certeza religiosa lo mismo que entendemos por certeza científica. Cuando tenemos certeza, en un sentido religioso, la vinculamos a lo que está por venir, al futuro; por tanto, está en relación con el concepto de esperanza, entendiendo ésta como una espera activa, es decir, transformadora y comprometida con el mundo. Por su parte, el concepto de certeza científica todavía está plagado de ambigüedades en su definición y, sin embargo se usa en general como si fuera el único aceptable.

De la mano de Alain Badiou, Eagleton nos aproxima a una interesante concepción de la fe. Badiou, filósofo ateo de izquierdas, nos habla de la fe como «acontecimiento-verdad»: la fe habría de ser entendida como aquella lealtad hacia un suceso original que trastoca el fluir de la historia y que es inaprensible (p. 146). Ejemplos de esto podrían ser tanto la resurrección de Jesús como la Revolución francesa. Esta lealtad juega un papel fundamental ya que, para Badiou, es la que nos constituye como sujetos. Y esto es así porque con ella surge no sólo un primer acto de compromiso con el mundo por parte del ser humano, sino también la ética y el sentimiento de solidaridad, porque el sujeto queda integrado de forma inmediata

como miembro de la comunidad de creyentes en ese «acontecimiento-verdad». Este «acontecimiento-verdad», por su parte, debe ser considerado igual de real que lo son los significados o valores, y cometerían un error aquellos que pretendan medirlo como se hace con los hechos científicos.

Algunos consideran a la fe como un instrumento válido para llevarnos al conocimiento de la verdad. Otros temblarán ante esta idea pero, ¿cómo explica Eagleton el hecho de que esto sea razonable y hasta posible? En primer lugar, la fe debe ser entendida como un tipo de amor. De esta forma, sólo cuando amas realmente algo te comprometes activamente con ello. Y será este compromiso de amor el que te lleve a interesarte de tal manera que desees conocer esa realidad de una forma auténtica, verdadera. Así, la fe (el amor) nos llevaría al grado más alto de realismo y, por tanto, al conocimiento verdadero. Algunos consideran, así, que las personas religiosas no atienden a razones cuando se les trata de mostrar, por ejemplo, lo absurdo de defender la existencia de Dios. Sin embargo, Eagleton nos explica cómo la fe como el tipo de amor que es forma una parte constitutiva de nuestro ser y constituye nuestra forma de ver y entender el mundo. Por tanto, aunque no imposible, no es algo que pueda cambiarse fácilmente, de la misma forma que una persona no deja de ser de izquierdas o de derechas de la noche a la mañana.

Igualmente destacada es la crítica de Eagleton a la defensa de la ciencia como disciplina plenamente racional. En primer lugar, si echamos un vistazo a la historia de la ciencia veremos cómo la contradicción y el disenso ha sido una constante en todo su desarrollo. Precisamente, dirá nuestro autor, esto es lo que ha propiciado el tan defendido progreso científico. Pero además, no podemos perder de vista que la ciencia no es tan racional como quiere mostrarse. Detrás de esa aparente objetividad que hoy por hoy defiende, veremos que la ciencia y los científicos están plagados de prejuicios y, también plantean sus investigaciones desde

una postura política, a veces de manera explícita pero, en la mayoría de los casos, implícitamente. De igual forma, las ideas de las que parten, los axiomas, en muchas ocasiones son verdades indemostrables, ¿no es esto lo más parecido a los llamados artículos de fe? (p. 161).

El último capítulo de la obra nos va a devolver al más clásico análisis y debate entre cultura y civilización. Pero, teniendo en cuenta el tema central, la religión, y los planteamientos socialistas de nuestro autor, este choque entre ambos términos cobra un cariz novedoso y conciliatorio. Nuestro autor partirá de la pregunta por el resurgir de la religión en la actualidad. Este hecho ha sido propiciado, fundamentalmente, por las pautas de comportamiento y los valores característicos del sistema capitalista y el pensamiento liberal, como el materialismo, el relativismo y el escepticismo en lo moral, lo cultural y lo religioso, así como el predominio de una razón técnica y calculadora. El vacío y la superficialidad que esto genera han tenido como respuesta, por un lado, una sociedad difícilmente cohesionada para afrontar las dificultades en tiempos de crisis. Pero, al mismo tiempo, un resurgir de los fundamentalismos religiosos que tratan de dar respuestas a ese vacío interior.

Respuestas interesantes a estas problemáticas podrían venir, por un lado, al tratar de crear una sociedad cohesionada que parta de una idea de cultura que suponga, no la imposición o la asimilación, sino que fructifique de la libre e igual participación de todos en la definición de una vida en común. A su vez, Occidente, al definirse como “la Cultura” y “la Civilización”, sitúa al otro en el ámbito de lo irracional y se aísla a sí mismo, impidiendo de esta forma toda crítica a sus valores. En la polémica entre lo que Eagleton llama humanismo liberal y el humanismo trágico, será éste último el que permitirá sacar de la humanidad todas sus potencialidades. Sus versiones socialista, cristiana o psicoanalítica serán clave para afrontar tanto lo peor de la humanidad como para luchar por alcanzar su máximo potencial (pp. 201, 202).

Razón, fe y revolución, devuelve a primer plano de la actualidad cuestiones que no son nuevas para el pensamiento. Sin embargo, la situación actual nos impone la necesidad de volver a reflexionar sobre ellas: la espiritualidad humana y la necesidad de justicia social, el papel de científicos y técnicos en nuestro mundo, así como las relaciones entre el individuo y la sociedad. El agotamiento del sistema actual nos apremia a buscar nuevas respuestas e Eagleton nos lanzará de manera oportuna esta esclarecedora propuesta.

Macarena Álamo Santos
Universidad Autónoma de Madrid

EDUCAR, TRABAJAR, EMPRENDER. CUADERNO DE ESPERANZA

Daniel Jover

Icaria, Barcelona, 2012

288 págs.

Raros son los libros de, digamos, ciencias sociales, contruidos desde un compromiso social y una experiencia laboral de treinta años de duración. Y más raros los que, además, ofrecen una visión compleja y entreverada de las expectativas profundas que motivaron –y motivan– la empresa promovida. Es el caso del último libro que Daniel Jover nos ofrece en un esfuerzo de generosa claridad poliédrica sin por ello escatimar momentos de lirismo propios de una mentalidad transdisciplinar como humanista.

Como todo buen libro, *Educación, trabajar, emprender*, dispone de un dintorno y un contorno, es decir, un motivo principal –la educación para el empleo cooperativo– en el centro de la trama y una serie de implicaciones que, de manera radial y transversal, describen y sostienen una cosmovisión como ya no se prodigan

en estos días, no ya de *pensamiento débil* sino de improvisadas y rasantes especulaciones. Se trata de un libro que en todo momento corre riesgos, discurriendo ora por las arenas movedizas de la utopía ora por los aspérrimos páramos de la esperanza cristiana, pero secularizada de doctrinarismos. Es un libro de entusiasmos y alegrías en desuso; pero no por afincadas en una experiencia vital intersubjetiva, comunitaria, sus páginas rezuman una honradez íntima con la que Daniel a cada rato se prodiga con valentía ante su eventual lector: desde el primer capítulo impelido a una rara complicidad: en todo momento o retomas el discurso o lo dejas, pues su materia tanto en el dintorno como en el contorno provoca interpelaciones –al corazón de lo indecible sociológicamente– que aún abandonando su lectura son difíciles de acallar.

Pero vayamos al meollo de esta co-implicación orgánica que en una suerte de cinta de Moebius lo que es dintorno se va convirtiendo en contorno y viceversa. El libro de Jover versa sobre una teoría personal que ha ido desarrollando dialógicamente, con su equipo, y al ritmo de su incesante labor como educador del trabajo cooperativo. Un tipo de empleo, especialmente dirigido a los jóvenes, que además de emprender en nichos socioculturalmente inéditos, se construya críticamente con valores como la cooperación y la autogestión dentro de una trama de economía solidaria. En un contexto de profunda crisis del capitalismo postindustrial global y de energía postfósil –para el autor un verdadero fin de época, todo un cambio de civilización el que está en ciernes–, con referencias explícitas a la coyuntura sangrante de un 50% de paro juvenil en España y un gobierno conservador anclado en un neoliberalismo tan culpable de lo mismo que sojuzga, el libro describe cómo se conculcan derechos y se inserta unidimensionalmente a un consumismo acrílico y reproductor del viejo sistema. Pero, como no podía ser de otra manera en un pensador alternativo, también prescribe los derroteros utópicos –no irreales sino viables– por los que tendría que discurrir un nuevo concepto de trabajo autónomo y creativo. Cuya

inserción del sujeto cuenta con una educación integral para la *convivencialidad* y no meramente un adiestramiento *ad hoc* en yacimientos posmodernos para servir en la esfera doméstica a los que no disponen de tiempo o, con un reciclaje de formación profesional, para embonar como una mercancía –capital humano– en las nuevas necesidades del mercado laboral sin apenas derechos, de mero pragmatismo competitivo. Con lucidez se denuncia la seudo panacea en los países del sur de Europa: «La formación profesional cumple muchas veces una función legitimadora del orden sociolaboral vigente. Actúa como un verdadero dique de contención de problemas sociales y contribuye a cronificar tanto la exclusión como la distribución desigual de la riqueza» (p. 248).

Imbuida de los mejores avances socialdemócratas en Europa y en España, la formación para el empleo cooperativo en la propuesta de Daniel Jover (inspirada en la pedagogía de Paulo Freire, los *procomunes* de sostenibilidad y convivencialidad de autores como André Gorz e Iván Illich y la organicidad holística y ecológica de Edgar Morin y el neurobiólogo Humberto Maturana) comparte en dosis alícuotas los siguientes valores: libertad autonomizadora; búsqueda dialógica y crítica de la verdad; ante el finiquito posmoderno de toda ideología apertura a la gramática de la esperanza, retomando la acendrada tensión entre ideología y utopía planteada en el siglo pasado por el húngaro Karl Mannheim; ensoñación y construcción de archipiélagos de convivencia viables; creatividad para la innovación social; justicia y solidaridad cooperativa, etc.

En cuanto al contorno, digamos, humanista, y, quizás, con un exceso de confianza en la palabra, el autor en la introducción de la tercera parte subtitulada *Poblet* nos ofrece la piedra angular que sostiene la bóveda de umbrales, cada vez más indecibles. Nos confiesa su descubrimiento, en una situación de habla comunitaria y simbología cisterciense, de la presencia vivificante de un Dios que le impelía necesariamente a la búsqueda de una justicia fraternal. Fiel a la tradición de la utopía moderna que desde el Renacimiento

aúna, por una parte, la expectativa que genera la esperanza y, por la otra, el posible mejoramiento social mediante la imaginación científica, a lo largo de todo su discurso el libro las entrevera y, a veces, hasta las funde.

Tal fusión intermitente le otorga al libro un carácter testimonial y hasta novedoso en estos tiempos de liquidaciones e improvisaciones a corto plazo. Incluso, citando a E. Bloch, desde el prefacio –claro y conciso a cargo del filósofo francés Patrick Viveret– nos advierte de que la lectura adecuada de este *método de la esperanza* es desde la esperanza misma, pero como *principio* de pensamiento razonable, utópico, no en clave religiosa cristiana. Compartimos con Viveret esta cifra interpretativa. Sobre todo porque Daniel Jover nos desliza constantemente hacia la esperanza cristiana que deriva de la fe en un Dios personal cuya praxis es la liberación fraternal y comunitaria de amor y justicia. Las constantes y muy oportunas citas de la pensadora María Zambrano propenden a esta –como decía su maestro Ortega y Gasset– teurgia. Son dos lecturas posibles que no se deberían subsumir, a nuestro modo de ver, por dos motivos nada veniales. Uno, ya lo propuso –como perspectiva– Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la Liberación* (1971), al distinguir el núcleo de la fe, esencialmente profético, de la utopía liberadora siempre sujeta a momentos y lugares históricos. La relación entre ambas no es de yuxtaposición ni de univocidad, sino de praxis de liberación histórica. Y dos, aun moviéndonos en un entorno católico, nunca hay suficiencia en el lenguaje para apalabrar el misterio que entrañan experiencias íntimas de fe personal. Dos posibles lecturas, pues, complementarias y en tensión creativa, igual que ese *gallo crisis* dibujado al comienzo del capítulo 2 por Eulàlia Vergés –impagable ilustradora del libro– que al *kikiri-quear* abre las alas de la esperanza pero sin poder volar (según José Bergamín, necesita el pensamiento utópico que cual avechucho nocturno tiene ojos pero no puede mirar la luz...).

Pero la utopía de educación laboral y la esperanza secular o religiosa, digamos, como

método, que propone el autor para esta época de crisis de civilización tiene un gran *handicap* de tres cabezas: la alienación cultural, la anomia individualista y el postmodernismo. Tres contratiempos derivados de la modernidad secularizada analizados a lo largo de cinco capítulos de la segunda parte. Es posible que la concomitancia de tales contratiempos provenga del largo y acelerado proceso de modernización de la vida occidental. Los discípulos de M. Weber, de S. Freud y de K. Marx, en sus distintas escuelas, así lo han descrito y explicado. En donde no estamos seguros –por más que no falten Heidegger célebres que así lo sancionan– es que la secularización sea un producto de la Modernidad y no más bien al revés: la Modernidad una consecuencia de la secularización. Dicho de otra manera: ¿somos ateos por modernos o modernos por ateos? Estamos persuadidos de lo último. «El sistema económico y social actual –escribe Jover en la p. 115– se articula en torno al valor supremo del *Dios-dinero*, el productivismo y el utilitarismo funcionalista. La ética solidaria, el valor de la alteridad y el sentido de lo comunitario se desvanecen. Ahora impera la ruptura de los vínculos colectivos y comunitarios, la quiebra de la relación social impuesta por la hiperindividualización de la vida y el utilitarismo en el trato humano. Estamos desamparados y fragmentados por dentro». En efecto, tanto la superstición y libidinización del mercado como el desamparo y anomia vienen siendo el santo y seña de la modernización, cuya modernidad, seamos justos, ha posibilitado la democracia, el desarrollo científico-técnico, los derechos sociales de la mujeres y de las y los trabajadores.

La depredación del planeta (que ahora los ecologistas intentan transformar con estilos de vida sostenibles) y la doble revolución –gestadas desde el Renacimiento– de la ciencia y la económico-social-burguesa como han mostrado las investigaciones históricas de Robert Pockop, Christopher Hill y Amos Fukenstein, entre otros, han sido tres procesos, concomitantes en la acelerada secularización de la vida occidental, altamente inspirados –si no hasta justificados–

desde diversas interpretaciones religiosas y confesionales de la Biblia. Pero, estas *cuestiones disputadas* por lo menos deberían ayudarnos a comprender, como hija discolpa de la Modernidad, la equidistancia entre una esperanza secular y una confesional judeocristiana (entre las que se debate todo el libro) y –no menos importante– conducimos a la respuesta de la pregunta crucial: ¿estamos en la búsqueda itinerante de una alternativa a la Modernidad O de una Modernidad alternativa? Gran parte del libro que reseñamos apuesta por lo segundo, cosa que suscribimos cómplicemente y recomendamos encarecidamente sin ninguna autoridad. La detallada evaluación que hace del sistema renano de formación profesional en Alemania y su posible adaptación y no una simple adopción, con casi treinta años de retraso– al caso de España confirma dicha apuesta.

El autor con denuedo y sindéresis nos regala la etimología de las palabras claves de su discurso. Así, para el oficio de cada trabajador, ética y cívicamente formado, no puede dejar de verlo como toda una profesión en su sentido etimológico de “profesare”, que comparte con la de profecía, al estar habitado de lo que profesa en esa actividad realizada con pasión creadora para cumplir una misión: nada más lejos de un simple “curre”, estamos hablando de una autorrealización integral. El libro, pues, va desplegando todo una crítica transdisciplinar al sistema neoliberal capitalista que declina –fiel a lo *occiduo* de Occidente– en este tierno pero ya muy cansado siglo XXI. Como insinúa la viñeta de una sirena que abre la última parte del texto ¿la mujer capitalista podrá transformarse con las aletas de una socialdemocracia cada vez más varadas en los pantanos de la economía global? ¿Devendrá en un monstruo tritónico de lodos apocalípticos? Una vez más Daniel Jover nos confronta con la tensión dialéctica –ni univocidad ni yuxtaposición–, cual bella sirena– entre ideología y utopía, cual un antiguo/moderno de bacía y rodela.

Jaime Vilchis Reyes
Filósofo e Historiador de la ciencia