

SALVADOR LÓPEZ ARNAL

ESCRITOS SOBRE SACRISTÁN

**PRÓLOGO DE LUIS ALEGRE ZAHONERO Y
CARLOS FERNÁNDEZ LIRIA**

Copyright 2010

Este libro de Salvador López Arnal, con prólogo de Luis Alegre Zahonero y Carlos Fernández Liria, es de propiedad pública.

**PARA MERCEDES IGLESIAS
SERRANO, POR SUPUESTO.**

**Y PARA DANIEL LÓPEZ MARTÍNEZ Y
LUCÍA PÉREZ IGLESIAS, POR
SUPUESTO TAMBIÉN.**

El autor de este artículo [“Corrientes principales del pensamiento filosófico”], por su parte, ha negado que pueda hablarse de filosofía marxista en el sentido sistemático tradicional de *filosofía*, sosteniendo que el marxismo debe entenderse como otro tipo de hacer intelectual, a saber, como la conciencia crítica del esfuerzo por crear un nuevo mundo humano.

Manuel Sacristán (1968)

A mí me parece que uno encuentra el camino racional de interpretación de la obra de Marx, en primer lugar, si abandona el prurito apologético y estudia a Marx en su época, lo cual se puede hacer sabiendo, por otra parte, que hay un aspecto de la obra de Marx tan incaducable como el Nuevo Testamento o la poesía de Garcilaso, que es su obra de filósofo del socialismo, de formulador y clarificador de valores socialistas. Y, en segundo lugar, si uno se desprende de los restos de lo que podríamos llamar zhdanovismo o lisenkismo, y deja de confundir la cuestión de la génesis de un producto cultural (en este caso, la filosofía de la ciencia contemporánea) con la cuestión de su validez.

Manuel Sacristán (1983)

Pocas cosas han hecho tanto daño a la conciencia socialista, como la negativa a aplicar a la experiencia socialista misma las categorías crítico-analíticas de Marx. El no reconocer aquella contradicción -reveladora de que, en efecto, se habían tenido “ilusiones heroicas” en el sentido de Marx- determinó una falsedad social que sólo el centralismo burocrático podía mantener en pie y hacer funcionar, mediante la propaganda y la policía. Me parece que esto es lo esencial de lo que vio Trotski, aunque creo que su formulación no fue de mucha eficacia científica.

Manuel Sacristán (1981)

Creo que los términos “marxismo”, “comunismo”, “socialismo”, “anarquismo” abarcan ya cada uno de ellos formulaciones con tantos matices diferentes que, en mi opinión, aluden más a tradiciones de pensamiento que a cuerpos doctrinales fijos. Y, además, me parece que eso es un bien, no sólo por lo que tiene de rectificación de posibles esquematismos injustificables, sino porque en esta época de reflujos de las expectativas de cambio social revolucionario esa situación de crisis de estructuras teóricas supuestamente rígidas puede ayudar a remontarse a la fuente común de la que ha salido todas esas tradiciones: socialismo, anarcosindicalismo, marxismo, etcétera.

Manuel Sacristán (1983)

La nacionalización de la política es uno de los procesos que más deprisa pueden llevarnos a la hecatombe nuclear. El internacionalismo es uno de los valores más dignos y buenos para la especie humana con que cuenta la tradición marxista. Lo que pasa es que el internacionalismo no se puede practicar de verdad más que sobre la base de otro viejo principio socialista, que es el de la autodeterminación de los pueblos. Lo que hay que hacer es criticar a muchos partidos de izquierda, marxistas o no, que han abandonado un principio fundamental como es el de la autodeterminación de los pueblos [...] En cuanto a la crisis del marxismo: todo pensamiento decente tiene que estar siempre en crisis; de modo que, por mí, que dure.

Manuel Sacristán (1983)

ÍNDICE.

PRÓLOGO: LUIS ALEGRE ZAHONERO Y CARLOS FERNÁNDEZ LIRIA “LA LUCHA POR LA RACIONALIDAD EN EL MARXISMO. TRAS LOS PASOS DE SACRISTÁN”.

PRESENTACION: RIGOR, RENOVACION Y FINALIDADES ECOCOMUNISTAS EN EL MARXISMO POLÍTICO DE MANUEL SACRISTÁN.

CAPÍTULO I. EL COMPROMISO DEL FILÓSOFO.

CAPÍTULO II. LAS BONDADES INTRÍNSECAS DE UN CUADERNO GRAMSCIANO ESCRITO TRAS LA SEGUNDA HEMOPTISIS.

CAPÍTULO III. LA VUELTA DEL REVÉS.

CAPÍTULO IV. CLARIDAD ENTRE TINIEBLAS.

CAPÍTULO V. DESDE UN PUNTO DE VISTA NO ESTRICAMENTE LÓGICO.

CAPÍTULO VI. CARICIAS Y MANIPULACIONES. CIENCIA Y POLÍTICA DE LA CIENCIA EN LA OBRA DE MANUEL SACRISTÁN

CAPÍTULO VII. CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE UNA CATEGORÍA ROMÁNTICA.

CAPÍTULO VIII. OTRA POLÍTICA FUE POSIBLE.

CAPÍTULO IX. PARIS, PRAGA: 1968

CAPÍTULO X. LAS CONTRIBUCIONES FILOSÓFICAS DE MANUEL SACRISTÁN EN *HORIZONS* Y *NOUS HORIZONS*.

CAPÍTULO XI. LA PRESENTACIÓN DE MANUEL SACRISTÁN DE LA EDICIÓN CATALANA DE *EL CAPITAL*. LA OBRA DE SACRISTÁN EN LA CULTURA CATALANA.

CAPÍTULO XII. SOBRE DARWIN, MARX, EL DARWINISMO Y OTROS ASUNTOS AFINES

CAPÍTULO XIII: PRUDENTE ELOGIO DE UN FILOSOFAR MODESTO.

CAPÍTULO XIV. RIGOR, LARGUEZA Y DIVERSIDAD DE UN PENSADOR

CAPÍTULO XV. AMABLES CARTAS LÓGICAS.

CAPÍTULO XVI. ¿QUÉ SACRISTÁN LEEREMOS EN EL SIGLO XXI?

CAPÍTULO XVII. MANUEL SACRISTÁN, UN PENSADOR POLIÉDRICO.

EPÍLOGO: LA PREGUNTA POR LA JUSTICIA.

BIBLIOGRAFÍA

PRÓLOGO.

LA LUCHA POR LA RACIONALIDAD EN EL MARXISMO. TRAS LOS PASOS DE SACRISTÁN.

La lucha de Sacristán contra el dogmatismo fue, ante todo, la lucha contra la pereza cuando se trata de la verdad y la justicia. Un recetario con todas las respuestas a cualquier pregunta posible puede ahorrar mucho trabajo. Pero en ausencia de investigación rigurosa y discusión libre, sería un milagro que fuese verdadero. Un Comité Central que reemplace nuestra conciencia moral puede ahorrar quebraderos de cabeza, pero en ausencia de crítica, discusión pública y control efectivo, sería un milagro que fuese justo. Así, si no queremos confiar en los milagros (en la intervención de algún Autor sabio y moral del Mundo o en las leyes implacables de la Historia), no nos queda más remedio que asumir la incómoda tarea de conocer y actuar.

El gran mérito de Sacristán no es sólo haber asumido esa tarea en tiempos difíciles, sino, sobre todo, haberla transmitido en herencia a todos sus discípulos, entre ellos, al propio Salvador López Arnal. En la lógica de Escuela (académica o política) no es infrecuente que una intervención lúcida y crítica se convierta en el dogma de la generación siguiente, perdiendo en un solo paso toda su fuerza vital. Sin embargo, autores como Francisco Fernández Buey, Miguel Candel, Juan-Ramón Capella, Toni Domènech, Joaquim Sempere, Jacobo Muñoz, Ignacio Perrotini, Jorge Moreira, Elena Grau o Salvador López Arnal son la prueba de que, en lo teórico y en lo práctico, es posible transmitir un espíritu además de un corpus. Y esto nos permite confiar en que los asuntos de la Razón sí reúnen las condiciones para progresar hacia lo mejor.

Ahora bien, el punto de partida del que tuvo que arrancar

Sacristán dejaba, ciertamente, un largo camino por delante. Cuesta creer hasta qué punto había que partir de cero. Aunque pueda sonar a broma para quien no esté versado en materialismo dialéctico, Sacristán tuvo que emplearse a fondo para demostrar a los marxistas que no era un buen negocio rechazar la lógica (sí, la mera lógica, la lógica formal); que regalar al enemigo el sistema de reglas de cualquier razonamiento correcto en general no era la mejor contribución que podíamos hacer a la revolución mundial.

En efecto, el extremo dogmatismo de cierta interpretación de Marx, llegó a nublar la razón hasta el punto de abominar de la lógica formal. Marx, al estudiar las leyes que rigen la sociedad moderna, había defendido que en la historia nada permanece inalterado por toda la eternidad. Contra el intento ideológico de presentar el capitalismo como fase última del desarrollo humano y como el fin de la historia y la realización plena de todas las aspiraciones de la razón, Marx había defendido que las sociedades capitalistas, como cualquier otra formación social, son un producto histórico que, como todos los demás, ocupa un determinado periodo y, tarde o temprano, termina pereciendo para dar paso a otro sistema.

Este planteamiento elemental fue dogmatizado por una parte de los seguidores de Marx que vieron en él un principio general de rechazo a cualquier estructura permanente. Así, la constatación elemental de que no es posible detener por completo la historia fue transformada en un principio filosófico que impugnaba por antimarxista y contrarrevolucionario el descubrimiento de cualquier elemento estable en el pensamiento o en la realidad.

De este modo, algunos llegaron incluso a rechazar la estructura de la lógica formal por considerar que acarreaba una sospechosa pretensión de estabilidad y permanencia. Incluso hoy en día, como nos recuerda en este libro Salvador López Arenal, algunos autores como Ted Grant y Alan Woods sostienen que el enfoque marxista “está en contradicción abierta con las llamadas leyes de la lógica formal, la expresión más absoluta de pensamiento dogmático que

nunca se haya concebido, una especie de rigor mortis mental. Pero la naturaleza vive y respira, y resiste tozudamente el acoso del pensamiento formal. “A” no es igual a “A”” (*Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*).

Contra este modo disparatado de plantear las cosas, Sacristán tuvo que presentar batalla a favor de la sensatez más elemental: es importante no confundir las transformaciones de la realidad con la estructura lógica o matemática que es necesario poner en operación para estudiarla. “Cuando una persona engorda de 50 a 60 kilos, lo que cambia no es el número 50, sino la persona. El número 50, construcción conceptual de la ciencia, es siempre el mismo” (*La tarea de Engels en el “Anti-Dühring*).

En cualquier caso, aunque a día de hoy siga siendo posible encontrar restos de un marxismo, digamos, pre-sacristaniano, podemos decir que la batalla por la lógica formal está definitivamente ganada. Fuera de algunas sectas marginales ultra-ultra-izquierdistas -o para decirlo con más precisión, muy desinformadas-, hoy es difícil encontrar marxistas que se sigan empeñando en que razonar correctamente es un patrimonio del enemigo burgués a combatir.

Sin embargo el asunto no está tan decidido cuando se trata de exigencias *políticas* de la razón. La libertad, por ejemplo, es para la razón práctica una exigencia tan inexcusable como el principio de contradicción para la razón teórica. Ya Sacristán, tal como nos recuerda Salvador López Arnal, se mostraba perplejo de “hasta dónde tiene que haber calado el poso de la ideología estalinista para que sea posible hablar de la palabra 'libertad' despectivamente” (*Seis conferencias*). Sin embargo, no es infrecuente hoy escuchar a destacados marxistas (dentro, claro está, de lo infrecuente que es escuchar a marxistas hoy) regalando al enemigo la libertad individual, la igualdad formal, la seguridad jurídica, la autonomía civil, las garantías procesales o la pluralidad política. Incluso la “democracia” (en la fórmula “democracia burguesa”) ha llegado a regalarse

neciamente sin batalla¹. En efecto, el estalinismo necesitó en su momento malversar de un modo escandaloso todos los conceptos de la tradición republicana para lograr, por ejemplo, defender la intervención de los tanques en Praga. En esta ocasión, una vez más, la dignidad de Sacristán aportó una prueba (entre otras muy valiosas y no tan escasas como ha tendido a admitir la propia tradición del marxismo más ortodoxo) de que es posible ser marxista sin disparatar.

En la tarea de recuperar para el marxismo todos los conceptos de la tradición republicana que el estalinismo sepultó bajo el rótulo de la ideología burguesa, todavía queda mucho por hacer. Es preciso replantear el concepto de ciudadanía, de independencia civil, de estado de derecho, de progreso, de democracia, de libertad, etc. Hace falta, para empezar, repensar el sentido de la revolución francesa en tanto que supuesta revolución “burguesa”. Decidir si su carácter burgués caracteriza más bien a la revolución derrotada o más bien a lo que de ella salió triunfante².

Todo este trabajo, sin duda que no por casualidad, se está haciendo en el ámbito de la herencia de Sacristán.

Quizás, viendo los esfuerzos de Sacristán y su escuela (y de otras tradiciones del marxismo heterodoxo) por introducir un mínimo de sensatez y de rigor en la tradición marxista, algunos se preguntarán si el esfuerzo merecía la pena. Es decir, si merecía la pena empeñarse en ser marxista, a la luz de la batalla que había que librar para no disparatar, habida cuenta, además, de que los disparates teóricos del marxismo no eran nunca solo una cuestión académica, sino también una cuestión política que comprometía la vida de millones de personas.

También habrá quien se pregunte si no es aún peor empeñarse en seguir siendo marxistas hoy en día, ahora que,

¹ Cfr. “‘Democracia burguesa’: notas sobre la génesis del oxímoron y la necesidad del regalo”. *Viento Sur*, nº100, enero 2009.

² Un problema central planteado, entre otros, por Florence Gautthier, Toni Domènech, Joan Tafalla y Joaquín Miras.

vistos con perspectiva, tantos dogmas muestran al desnudo toda su increíble vaciedad.

Y sin embargo, algunos nos empeñamos en seguir siendo marxistas. En *El orden de El Capital. Por qué seguir leyendo a Marx* (Akal, 2010) hemos tratado de demostrar que Marx sigue señalando el camino correcto para la comprensión del capitalismo. Ahora bien, esto no decidiría la cuestión sobre otros muchos puntos nodales de lo que se llamó “el marxismo” y sobre los que en cambio sí se concentró la intervención de Sacristán y también la de Althusser (entre los que, por cierto, como muestra Salvador López Arnal con toda la razón, hay más puntos en común de los que habitualmente se suele reconocer). Respecto al corpus del marxismo quedan aún muchas cosas por decidir, más aún cuando en nuestra interpretación de *El capital*, hemos mostrado la imposibilidad de salvar el famoso método dialéctico que pasó, sin embargo, por ser la piedra angular de toda la filosofía marxista. Eso, por supuesto, pone fuera de juego la posibilidad de un “materialismo dialéctico”³, pero deja abiertas muchas otras cuestiones.

Vamos a presentar aquí dos ejemplos de cuestiones pendientes que es preciso retomar. En primer lugar, el asunto de la dialéctica que acabamos de mencionar. El otro es el asunto del “materialismo histórico” y de lo que podemos seguir entendiendo bajo esa fórmula.

El recurso a la dialéctica ha sido un refugio privilegiado para la pereza y la ignorancia dentro de la tradición marxista: si Marx había descubierto la leyes de la Historia y el sistema completo de su devenir, ya no hacía falta para nada estudiar hechos históricos y pasar años en archivos revolviendo legajos llenos de polvo. Bastaba la

³ En el libro Fernández Liria, C.: *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998, ya habíamos defendido que la expresión “materialismo dialéctico” era una especie de “hierro de madera” y que el materialismo, más bien, había que resumirlo en el rechazo de la dialéctica. Una correcta interpretación de la famosa *Einleitung* de 1857 -“El método de la economía política”- podría demostrar que en ese texto importante Marx alaba a Hegel por su crítica del empirismo, pero rompe con él, precisamente, en el asunto de la dialéctica. En adelante, los intentos de Marx de pensar una “dialéctica materialista” son mero voluntarismo, en ocasiones puramente retórico, que no llega a traducirse en ningún resultado.

tarea mucho más limpia de reflexionar concienzudamente sobre esas leyes y la lógica de su despliegue completo. Si lo verdadero es el “Todo”, si el sistema completo de lo real está tan perfectamente organizado y sincronizado que, en cada momento, siempre está todo “en su sitio”, basta conocer *alguna cosa* (y la lógica del conjunto) para poder afirmar solemnemente que se conoce ya el Mundo entero. Y, desde luego, cuando se conoce ya Todo (porque se ha dado con las leyes dialécticas del devenir completo de la Historia universal), no se está en la mejor actitud para estudiar minuciosamente cada cosa por separado. Esta es la razón por la que a algunas lumbreras como Ted Grant y Allan Woods, guardianes de las esencias dialécticas, les bastan unas cuantas reglas simples para enmendar la plana a la física clásica, a la física cuántica, a la biología moderna, a la geología, a los desarrollos matemáticos más recientes y, por supuesto, a la lógica formal. Ciertamente, basta saber lo laborioso que es el avance hacia el conocimiento para detectar de inmediato la estafa: hace falta ser un gigante del pensamiento para, después de una vida dedicada a un asunto, llegar a transformar un teorema más o menos marginal de la comunidad científica. Por el contrario, el intento de resolverlo todo a mamporros dialécticos es la versión más cómica de lo arrogante que puede llegar a ser la ignorancia. Y, ciertamente, la dialéctica fue con frecuencia la coartada de la ignorancia.

Otra cosa completamente distinta es el recurso a la dialéctica que propone Sacristán y que Salvador López Arnal expone muy oportunamente en este libro. En efecto, tal como nos recuerda Salvador, en relación al uso legítimo que cabe hacer de la dialéctica, Sacristán partía de la base de que “cuando alguien intenta demostrar algo a base, por ejemplo, de la 'ley de la negación de la negación', da entre vergüenza y risa”. No obstante, eso no implica que rechazase todo posible uso de la dialéctica.

Por el contrario, uno de los usos más destacables del concepto de dialéctica defendido por Sacristán remite a -en palabras de Salvador- una “finalidad gnoseológica que buscaría totalidades en

ciencia, construyendo imágenes globales o cosmovisiones a partir de los dispersos y variados resultados de los haceres científicos, con consciencia del carácter filosófico, no contrastado en todos sus vértices y aristas, de la imagen trazada". En resumen: el mismo principio regulativo que defiende Kant en la *Crítica de la razón pura*.

En efecto, sería una pérdida dramática para el progreso del conocimiento que los científicos renunciasen de antemano a orientarse por un ideal de totalidad. El progreso de la Ciencia necesita en gran medida que los científicos *no puedan quedarse nunca tranquilos* con conocimientos fragmentarios o parciales. La ciencia no podría avanzar ni un paso si los investigadores de las distintas disciplinas se detuvieran, llenos de satisfacción, ante resultados dudosamente compatibles entre sí. Pocas cosas hay tan útiles para la Ciencia como el imperativo de investigar permanentemente *como si* se estuviera seguro de que el mundo constituye una totalidad racional. En efecto, hacer siempre *como si* el mundo en su totalidad obedeciese a un conjunto de reglas razonablemente simples es el gran acicate que *obliga a los científicos a investigar más y más* siempre que se encuentran con alguna inconsistencia, siempre que dan con regularidades difícilmente compatibles entre sí, siempre que, en definitiva, se topan con algo *de lo que no saben dar razón*.

Ahora bien, es fundamental no perder de vista, precisamente, el carácter filosófico o metafísico (digamos si queremos, dialéctico) de ese principio: la unidad racional del Mundo es un ideal que se deben imponer a sí mismos los científicos en su quehacer cotidiano *pero no es en absoluto una ley (científica y verificable) del mundo*. Es bueno para la Ciencia que no se dé por satisfecha hasta dar con la unidad racional del Todo, pero eso sólo significa que es bueno para el progreso de la ciencia que no se dé por satisfecha nunca, que jamás llegue a decir "ya he conocido lo suficiente". *Ninguna ley científica posible* garantiza en absoluto que el Mundo sea *realmente* una unidad racional. ¿Quién nos garantiza que el Mundo sea *efectivamente* una unidad perfectamente ordenada según leyes racionales? Ante un

experimento que arroja excepciones ¿quién nos garantiza que no es el propio mundo el que se comporta a veces de un modo *irregular*? Sin duda es conveniente para la ciencia que los investigadores se empeñen en su ideal y no paren de buscar hasta que encuentren la ley más general y unitaria a la que responden (de un modo ordenado) tanto las regularidades como las excepciones (según las leyes que se intentan dejar atrás). Y es conveniente que se empeñen en esto porque, gracias a esa actitud, puede ocurrir (y de hecho ocurre con frecuencia!) que, en efecto, encuentren un nivel de generalidad, unidad y racionalidad superior al del conocimiento del día anterior.

Sin embargo, lo que no vale en ningún caso es, claro está, proceder a la inversa y convertir la dialéctica en la coartada de la pereza. En efecto, lo que da vergüenza y risa (según la expresión de Sacristán) es partir de la presunta certeza de que el mundo es *real y efectivamente* una unidad plenamente racional (certeza que, como es lógico, sólo podría proporcionarla la fe en la existencia de un Autor sabio y moral del mundo) para, a partir de ahí, considerar que ya no hace falta estudiar nada porque para *conocer* basta *razonar* (es decir, darle vueltas y más vueltas en la cabeza, por ejemplo, a la “ley de la negación de la negación”).

En resumen, el recurso a la dialéctica en la obra de Sacristán implica, ante todo, un llamamiento al trabajo riguroso, ordenado y constante. En este sentido, sin duda, Salvador López Arnal hace honor a su perfil marxista, ante todo, como un trabajador infatigable.

Ahora bien, si no está garantizada en absoluto la unidad racional del Mundo (es decir, si la idea de totalidad racional no es, por decirlo con Kant, un *principio constitutivo* del mundo sino sólo un *principio regulador* de la razón) ¿qué ocurre con el “materialismo histórico”, ¿qué pasa con las leyes de la Historia?, ¿dónde queda la idea de progreso?, ¿qué debemos entender, pues, por “materialismo histórico”, si es que estamos decididos -como lo estamos- a mantener el término?

Este es el otro ejemplo de cuestión pendiente que queríamos

mencionar. ¿Son tan nuevos (como a veces se pretende) los tiempos que corren? Más bien, la tesis fundamental del materialismo histórico se ha vuelto más interesante que nunca: la historia es *la historia de la lucha de clases*. La lucha de clases es el motor de la historia. En lo que quizás la tradición marxista no insistió suficientemente es en que, por consiguiente -y en algún sentido muy importante-, el proyecto político de una sociedad *sin clases* implicaba *una superación de la historia*, un proyecto de librar al ser humano de los requerimientos históricos.

Hay que pararse un momento a comprender lo que esto puede querer decir. Junto con Santiago Alba Rico (cfr. *El naufragio del hombre*, Hiru, 2010) hemos mantenido repetidamente que desde un punto de vista antropológico el ser humano consiste en una victoria sobre el tiempo y que, por tanto, el ser humano no está hecho para la historia, sino para la cultura y la sociedad. Este es el motivo, por supuesto, por el que la antropología y la historia son dos disciplinas distintas y en cierto modo excluyentes. Sobre este asunto Lévi-Strauss se explicó con contundencia, desatando todas las furias del humanismo y de las filosofías de la historia (algunas marxistas). Entre los millares de sociedades distintas de las que la antropología tiene noticia (entre las cuales, *nosotros* somos tan solo un caso aislado, por mucho que vorazmente imperialista), la mayor parte de ellas estarían de acuerdo en una peculiar repartición de papeles: la Historia, para los dioses y los ancestros; para los hombres... la costumbre, el rito, la tradición. O si se quiere: los acontecimientos, para los dioses y los ancestros; para los hombres, la palabra.

En realidad, el lenguaje es enemigo de la historia, pues nadie se pone a charlar en medio de una tempestad natural o histórica. Millares de pueblos lo han pensado así: el privilegio de los seres humanos es el lenguaje, concentrado en “la casa de la palabra”, centro gravitacional de la vida cultural. Pero si los seres humanos hablan, es porque los ancestros protagonizaron acontecimientos históricos primordiales que pusieron a la comunidad a salvo de los

acontecimientos, es decir, a salvo de las idas y venidas de la naturaleza o de la historia (que en este sentido son aún indistinguibles): a salvo de la dictadura del Tiempo.

Sin la división de la sociedad en clases y sin el brutal dominio de unas clases sobre otras, el ser humano probablemente no habría jamás acumulado recursos y poder suficiente para salir de una especie de estancamiento neolítico y poner en marcha lo que hemos llamado la Historia. Para que la historia -nuestra historia- fuera posible, fueron necesarios esclavos, siervos de la gleba, sirvientes, proletarios, es decir, fue necesario poner al ser humano a trabajar duro en la empresa de lo histórico. Se puede decir que, en general, al ser humano no le apetecía la historia. Sin el látigo del capataz o sin el sable militar, jamás habría ingresado en ella. Durante milenios, miles de millones de seres humanos se han visto empujados a protagonizar las gestas de la historia; pero la historia siempre cayó sobre ellos lo mismo que un terremoto o un huracán. Lejos de vivirla como una superación de la naturaleza (como reza el tópico habitual de las filosofías de la historia), los seres humanos han vivido la historia como una *vuelta a la naturaleza*, como un estar a la intemperie de los acontecimientos, como una nueva victoria del Tiempo sobre la Palabra, es decir, sobre las sabias palabras de los ancestros que pusieron *in illo tempore* a la comunidad a salvo del salvaje devenir de los acontecimientos.

Así pues, el marxismo tenía toda la razón al afirmar que el motor de la historia era la lucha de clases. Sin clases sociales, no habría habido "historia" (o habría habido, más bien, una historia de muy distinto tipo). El ser humano es un ser bastante pequeño. Por mucho que haya encontrado medios técnicos y sociales para movilizarla, la historia le sigue viniendo grande. En realidad, tan grande como la propia naturaleza, de la cual había aprendido a defenderse mediante la revolución neolítica y más tarde mediante el progreso científico y técnico.

No vamos a repetir aquí lo que ya hemos publicado en *El*

naufragio del hombre, explicándonos más despacio: el ser humano siempre se ha entendido a sí mismo como una victoria sobre el Tiempo. Un ser humano luchando a la desesperada por sobrevivir en la corriente de lo histórico, sería considerado, para millares y millares de sociedades distintas estudiadas por la antropología, como un ser humano muy primitivo, como un ser humano que ha sido, de nuevo, derrotado por el Tiempo. Desde este punto de vista, es posible afirmar que el dominio de clase supuso desde un punto de vista etnológico, un regreso a la prehistoria (a esa prehistoria “en la que los hombres y los animales aún no eran distintos” y en la que los ancestros protagonizaban las gestas míticas). Aquí prehistoria no se opone a historia, sino a cultura y civilización. Antes de la cultura, lo que hubo, precisamente, fue historia, la historia de los ancestros y los dioses, antes de que se inaugurara el tiempo para la palabra, el rito y la costumbre. Al invadir la “casa de la palabra”, la Historia -motorizada por la lucha de clases- supuso, en este sentido antropológico, un fatal retroceso para la humanidad.

Y en el fondo era esta la convicción que latía en el intento socialista de superación de las clases sociales⁴. Ese proyecto político no podía significar otra cosa que la pretensión de volver a hacernos libres del Tiempo, es decir, si se quiere, era el sueño político de *una humanidad con tiempo libre*. Libre del tiempo, con tiempo libre para la palabra y *para todo cuanto ella pudiera traernos*. Es por ello que en *El naufragio del hombre* afirmamos que el neolítico debería haberse continuado de forma enteramente natural con la Ilustración, profundizando la revolución neolítica hasta otorgar a la palabra cada

⁴ En la entrevista de Salvador López Arnal, publicada en www.rebellion.org, “Entrevista a Santiago Alba Rico y Carlos Fernández Liria sobre *El naufragio del hombre*: El capitalismo ha cercenado toda posibilidad para las instituciones republicanas”, Santiago Alba cambia los términos de este problema, pero para venir a decir exactamente lo mismo. En otro sentido, en efecto -aquí se trata de una cuestión de puro arreglo terminológico-, se podría decir que la historia de la humanidad aún no ha comenzado, pues la lucha de clases nos ha anclado en la prehistoria. En este sentido hablaríamos, como hizo Marx, de prehistoria de la necesidad y de historia de la libertad. Tiene mucho sentido plantearlo así, pero, obviamente, no en una discusión sobre lo que el materialismo histórico ha llamado “historia”.

vez más poder. Este hallazgo antropológico habría podido producirse en Grecia, si la violencia de clase no hubiera devuelto al tiempo su poder, bajo la forma de Historia.

Quizás basten cuatro palabras para recapitular sobre el problema. Lo más propio del ser humano (según atestigua la antropología) se resume en una victoria sobre el Tiempo. Como afirma la mitología griega, Zeus tiene que derrotar a Cronos para poder edificar esas instituciones durables a las que llamamos "cultura". "Cultura" implica -como acabamos de señalar- "tiempo libre para la palabra", implica un estar "libre del tiempo a favor del lenguaje". Ahora bien, hasta el descubrimiento griego de la "razón", esta victoria sobre el tiempo había continuado siendo, en el fondo, *sierva del tiempo*. La "cultura" se había entendido siempre como tejida por "palabras muy antiguas", palabras que llevaban *mucho tiempo detrás*. Era la voz de los ancestros, a través de la sabiduría de los ancianos, la que sostenía esas instituciones capaces de proteger al ser humano de la intemperie natural o histórica. Es así como las instituciones aparecen respaldadas por la tradición y la costumbre. Gracias a que ha pasado ya mucho tiempo, estamos libres del tiempo. Gracias a que hay mucho pasado acumulado, tenemos ahora un presente con tiempo libre para la palabra. Según este esquema -que en *El naufragio del hombre* hemos denominado "neolítico"⁵- la palabra, *libre del tiempo, se lo debe todo al tiempo*. Este es el motivo por el que la palabra aparece inevitablemente *ritualizada*. Ahora que

⁵ Se nos han hecho bastantes objeciones a la utilización de ese término. Por supuesto, desde un punto de vista historiográfico, ese recurso es meramente retórico. Aunque tampoco hemos escondido nuestras referencias: en la introducción a su *Historia del siglo XX*, Hobsbawm apunta la idea de que -para el 85 por ciento de la humanidad- el neolítico no terminó hasta los años sesenta, momento en que se inicia el éxodo rural masivo a las grandes ciudades (hasta ese momento, la humanidad en su inmensa mayoría seguía dependiendo en directo de la agricultura y la ganadería y procuraba vivir lo más de espaldas posible al torbellino de la historia). Y sobre todo, Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*, que localizaba en Rousseau el nacimiento de la antropología por haber delimitado un estado "que quizás no existe, ni existió ni existirá nunca, pero del que hay que forjarse ideas muy precisas si queremos juzgar correctamente sobre asuntos humanos". Ese estado no fue, quizás, el neolítico realmente existente, pero se parece bastante a él.

todo puede ser dicho, *nada merece ser dicho*, a excepción de aquello que hizo posible la palabra. De este modo, cualquier majadería, cualquier insignificancia, cualquier crimen, pueden convertirse en costumbre con tal de gozar con la autoridad del tiempo pasado. Es el reino de la superstición, como denunció la Ilustración.

Visto desde la Ilustración, este reino antropológico no había conquistado el tiempo libre, más que a condición de que nada se pusiese en libertad. De ahí que a Sócrates o Platón, Pericles y su discurso fúnebre, junto con todos los ancestros que ahí se alababan y cantaban, se les quedasen pequeños; de ahí el desprecio sarcástico con el que miraban todo ese mundo de la cultura tribal griega, en el que los poetas ejercían una especie de dictadura educativa. Ahí comenzó -con la filosofía propiamente dicha- la búsqueda de *un verdadero tiempo libre - libre del tiempo*. Había que profundizar en la victoria sobre el tiempo, hasta vencerlo definitivamente (hasta vencerlo “de verdad” y no sólo “en apariencia”). Había que buscar una autoridad más alta que la autoridad del pasado, una voz más potente que la de los poetas que cantaban la tradición y conformaban las costumbres. A esa autoridad, se le llamó *razón*⁶.

La razón estaba así llamada a liberar el tiempo libre del tiempo pasado, removiendo la voz de la tradición y el prestigio de la costumbre. La razón tendría, ante todo, que haber arrancado al ser humano de la estructura de dominación más consolidada por la autoridad de los ancestros: el patriarcado. Y a partir de ahí, respecto a todos los crímenes e insignificancias eternizados en el mundo de la superstición. A esta nueva victoria sobre el tiempo, a esta victoria de nuevo cuño, no le conviene en absoluto el término “historia”. Pues al fin y al cabo, no es un renacimiento del tiempo, *sino una profundización en la victoria sobre él*. No se trata de resucitar a Cronos, sino de someterle definitivamente a la autoridad de una

⁶ No olvidemos que son los poetas los que fuerzan la condena a muerte de Sócrates. Platón, en la *República*, propone que sean expulsados de la ciudad (cfr., más ampliamente, Fernández Liria, C.: *Geometría y Tragedia*, Hiru, 2002).

instancia enteramente ajena a el: la Libertad. Libres de tiempo, para poner algo en libertad⁷. Esto es lo que debería haber sido la Ilustración: un tiempo libre dueño del tiempo, un tiempo libre de la autoridad del tiempo pasado. A esta nueva condición no le conviene, en efecto, el término “historia” (más bien al contrario) sino el término “progreso”.

El progreso no es tiempo que pasa, sino todo lo contrario: *tiempo libre que se libra cada vez más profundamente del tiempo*. El progreso no está amasado con el tiempo, sino con la libertad.

Por supuesto -ya lo advertíamos al final de *El naufragio del hombre-*, esta es la concepción del “progreso” que correspondía al pensamiento de la Ilustración; no, en absoluto, lo que habitualmente se llama “progreso”. Bajo condiciones capitalistas de producción, el progreso es todo lo contrario del progreso. Pues bajo condiciones capitalistas, el progreso no es más que el inninterrumpido sometimiento al ritmo temporal de los ciclos de acumulación del capital. Es decir, un renacimiento de Cronos como jamás podría haberse previsto en la antigüedad. Bajo el capitalismo, todo es Historia. Como ha señalado tan certeramente y tan a menudo Santiago Alba Rico, bajo el capitalismo, la sociedad es casi una anomalía, no hay sociedad más que en la periferia, en los suburbios, en las grietas de la Historia.

El “capitalismo histórico” ha sido y continúa siendo la dictadura más brutal que Cronos haya llegado jamás a ejercer sobre las instituciones sociales y sobre todo el tejido social en su conjunto. Nunca la Historia había costado tanto, nunca había supuesto tanto esfuerzo y tan ininterrumpido. Nunca el Tiempo había ahogado tanto las posibilidades de la Libertad. Es fácil de comprender esto si se piensa en que, probablemente, la humanidad nunca había tenido menos “tiempo libre”. La rueda imparable de la producción y el

⁷ Si -otra cuestión terminológica-, de acuerdo con Kant, llamamos Historia a lo puesto en obra por la Libertad, entonces habría que volver a la idea de que todavía no ha habido tal cosa como Historia, pues la Libertad aún no ha logrado consolidar instituciones más que muy fugaz y precariamente en mitad de la batalla de las clases sociales.

consumo han acabado con el ocio propiamente dicho. La destrucción del ocio comporta una destrucción de las condiciones de posibilidad de la razón. La razón, como decía Voltaire, es “aquello con lo que los seres humanos están de acuerdo cuando están tranquilos”. Tranquilos, podría decirse, hasta el aburrimiento, pues, como se sabe, la filosofía nació del aburrimiento. Pero nunca como hoy la humanidad se había aburrido tan poco. Entre la producción y el consumo, la televisión ha ocupado ya hasta los últimos poros del tiempo social.

Es completamente obvio que esa rueda de la reproducción ampliada no responde en absoluto al concepto de progreso tal y como fue pensado y reivindicado por el pensamiento de la Ilustración. Aquí también la tradición marxista dejó escapar una excelente oportunidad para hacerse entender, aceptando sin más la identificación entre el concepto ilustrado -tildado de “burgués”- y el concepto capitalista de progreso. Eso cuando no hizo algo aún más nefasto: ponerse a competir con el capitalismo reivindicando la posibilidad de un progreso más acelerado bajo el socialismo.

Al final de *El naufragio del hombre*, intentábamos sentar las bases para una reivindicación marxista del concepto de progreso que no compitiera con el desarrollismo ciego y sin frenos del capitalismo. En la idea de progreso, la Ilustración cifró, precisamente, la posibilidad de una obra de la Libertad. Y no hay que olvidar las buenas razones de Kant para entender la Libertad como una realidad *nouménica*, es decir, como precisamente algo ajeno al Tiempo. Una obra de la libertad es siempre una victoria contra el Tiempo, que viene desde algo así como un “afuera del tiempo”. Por eso, reivindicamos la idea de progreso como la posibilidad de una victoria definitiva sobre el Tiempo. Solo la razón y la libertad pueden librar al ser humano de la tiranía (en el fondo temporal) de las palabras “muy antiguas”. Ahora bien, lo que ahí llamamos “el ensamblaje entre el neolítico y la Ilustración” no ha podido ser ensayado jamás. Para que la razón y la libertad nos liberaran de la superstición y la tradición, era necesario ocio, tranquilidad, aburrimiento, era preciso “tomar

distancia” y esa toma de distancia solo puede traerla el hastío desinteresado ante el propio tejido tribal.

La lucha de clases, motor de la historia, sepultó siempre esa posibilidad. Más aún -como estamos señalando- bajo el capitalismo, que ha restaurado el imperio del Tiempo, dejando al ser humano a la intemperie de los acontecimientos, sin prácticamente instituciones que puedan protegerle de los flujos y reflujos económicos. Se ha señalado mucho -desde *La gran transformación* de Polanyi hasta *La corrosión del carácter* de Sennet- que este aceleramiento histórico ha destruido la consistencia antropológica más elemental. Pero lo que no se ha señalado tanto es que, ante todo, *ha ahogado por completo la posibilidad misma del progreso en el sentido en que lo entendió la Ilustración.*

Por no comprender esto último, la tradición marxista se embarcó en una de las aventuras más insensatas -y a la postre, más criminales-: el intento de construir un “hombre nuevo”, más allá del llamado “derecho burgués”. De este modo, el marxismo se embarcaba -por otras vías- en el mismo proyecto totalitario que el fascismo, buscando un sitio desde el que mirar por encima del hombro al pensamiento republicano y al liberalismo político. Ese sitio, que se imaginaba muy alto, estaba, por supuesto, a ras de suelo. El derecho es la única escalera que puede levantarnos por encima del universo religioso y el reino de la superstición. Situarse más alto que el derecho no es alargar la escalera, sino saltar en el vacío para aterrizar de nuevo en el suelo de la religión, pero con un voluntarismo más fanático y dogmático. El proyecto del hombre nuevo vino siempre vinculado a alguna suerte de totalitarismo. En verdad, la cosa se venía venir desde Nietzsche y su concepto de *superhombre*.

Y sin embargo, este intento de pensar un “más allá” del “hombre”, tenía ya una formulación clásica que recorre toda la historia de la filosofía, consolidándose en el pensamiento de las Luces: el proyecto de la ciudadanía, el proyecto de una nueva “mayoría de edad” de la humanidad. Se trataba del proyecto de

constituir sociedad sin depender de ningún trono ni ningún templo, es decir, sin reconocer otra autoridad que la razón y la libertad. Ese proyecto implica muchas cosas, exige unas condiciones materiales muy precisas -por cierto, incompatibles con el capitalismo, tal y como hemos intentado mostrar en *Educación para la Ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de Derecho* (Akal, 2008). Ahora bien, para poder reivindicar este “más allá” la tradición marxista tendría que haberse librado del nefasto historicismo que convertía al derecho en una inevitable superestructura burguesa. Antes bien, habría que haber reclamado como propios todos los conceptos claves del pensamiento republicano, afirmando que cosas tales como un “Estado de derecho”, una “democracia parlamentaria”, un verdadero sufragio universal, un verdadero liberalismo político, no eran posible en las condiciones de lucha de clase impuestas por el capitalismo. Habría que haber insistido en que para hacer realidad todas esas instituciones de la Libertad, era preciso acabar con la dictadura de clase.

Mejor no inventar la pólvora cuando ésta ya está inventada. El concepto de la ciudadanía señalaba suficientemente las vías por las que era posible un progreso antropológico. Era por esa vía por donde era posible avanzar hacia una superación del etnocentrismo indígena (“la humanidad termina en los límites de la tribu”), del patriarcado y del imperio religioso de la superstición. En lugar del proyecto moral de un “hombre nuevo”, las instituciones republicanas (en primer lugar, por supuesto, el sistema de instrucción pública) se insertan en el proyecto político de conceder al ser humano toda la dignidad que le corresponde por ser racional. “Progreso” es lo que se conquista por esta vía y camina en esa dirección. Por eso, el concepto de progreso no puede ser confundido con el ritmo técnico de reproducción ampliada del capital. Nada garantiza siquiera que los avances técnicos generen progreso. Pueden incluso generar un suicidio planetario, tal como supo ver a la perfección Manuel Sacristán al denunciar, como nos recuerda en este libro Salvador, la ceguera

productivista del capitalismo (y de la que quedaron con frecuencia contagiadas muchas propuestas socialistas). Lo único que se puede decir que es auténtico progreso es el progreso teórico de la ciencia (que no es el progreso técnico, ya que, precisamente, es “teórico”) y el progreso del derecho. No es posible olvidar científicamente, es decir, por procedimientos científicos, el teorema de Pitágoras. No es posible, con arreglo a derecho, restaurar la esclavitud o quitarle a la mujer el derecho a votar. La ciencia y el derecho progresan. Eso puede ser una brújula para orientar en la historia la acción de la libertad hacia un progreso hacia lo mejor. Pero lo mejor aquí no es lo mejor para el capitalismo, sino lo mejor para la razón. Y como ya recordábamos en *El naufragio del hombre*, los filósofos tienen concepciones extrañas sobre lo que es “lo mejor”: Sócrates, por ejemplo, opinaba tozudamente que era mejor ser la víctima que el asesino, que era peor ser el tirano que su siervo, que era peor no ser castigado por el mal que cargar con la pena.

Sea como sea, lo que no cabe duda es que el progreso del derecho ha hecho más por la liberación de la mujer en dos siglos que veinte milenios de tradición y de costumbre. A la postre, el progreso del derecho, materializado en instituciones, tendría que ser capaz de acabar con el patriarcado. Aquí estaríamos ante una conquista política frente a una servidumbre ancestral tan antigua como la humanidad misma. Estaríamos ante el espectáculo de la razón y la libertad, corrigiendo un pasado de costumbres, tradiciones y supersticiones materializadas en instituciones milenarias. Este es el gozne entre lo antropológico y la razón -en *El naufragio* decíamos entre el neolítico y la Ilustración-, que la lucha de clases impidió siempre ensayar en libertad.

La Historia ha anegado las posibilidades de la razón, impidiendo que la palabra edificara instituciones que resistieran el tiempo sin rendir tributo al tiempo pasado. El ensamblaje entre lo antropológico y la razón -o si se quiere, entre cultura y libertad-, necesita de condiciones materiales para encajar. Y esas condiciones son

refractarias a la Historia, pues su condición es el tiempo libre, el estar libre del tiempo. Naturalmente, en ese librarse de la Historia -como la Ilustración sabía muy bien- se abre la posibilidad de *otra historia*: la de esa historia que, efectivamente, tenía que *progresar* necesariamente hacia lo mejor. Pero para ello es preciso una sociedad sin clases.

Quizás conviene advertir que eso no significa que a la espera de esta sociedad sin clases no haya ninguna posibilidad de progreso. Significa más bien que historia y progreso no son la misma cosa, ni siquiera cuando ambos han ido juntos. Que hay que ha habido progreso es obvio con tan solo pensar en el sufragio universal, en las conquistas de la lucha feminista o en la prohibición de la esclavitud. Y por supuesto, tenemos delante de nuestros ojos el espectáculo inmenso de la historia de la ciencia, que progresa sin tregua día a día, lo que a su vez ha puesto a disposición de los seres humanos posibilidades técnicas inconmensurables que están ahí a la espera de ser aprovechadas de un modo sensato en lugar de explotadas criminalmente por los oligarcas del planeta. El asunto es que en todo ello la división de la sociedad en clases no ha sido más que un lastre y una distorsión brutal, que ha retrasado dos milenios el progreso de la humanidad. La mejor prueba de ello es, sin duda, la pervivencia del patriarcado, el más llamativo de los signos de estancamiento humano.

Así pues, nos encontramos con que la fórmula “materialismo histórico” nos aboca a una situación que algunos considerarán paradójica o que verán con extrañeza. Si la lucha de clases es el motor de la historia y el comunismo lucha por una sociedad sin clases, eso no puede significar otra cosa que la lucha por paralizar la historia a favor de *otra cosa* a la que no nos queda ya otra opción que llamar “progreso”. El asunto se entiende siempre y cuando se comprenda que el progreso no es más que una profundización en la victoria de la libertad sobre el tiempo y que, por tanto, marca siempre una ruptura en la continuidad histórica. El asunto, sin embargo, no es

tan chocante como algunos querrían entender. Lo que estamos diciendo es la única de manera de que cobren sentido las continuas apelaciones al término “desarrollo humano” que aparecen en *El capital*. En Fernández Liria, C.: *Sin vigilancia y sin castigo* (Libertarias, 1992, p. 69ss), se ponían varios ejemplos de estas alusiones, aparentemente tan “humanistas”, de Marx. Un ejemplo interesante para reflexionar es la curiosa actitud de Marx frente al trabajo infantil, el cual le parece, sin duda, abominable bajo condiciones capitalistas de producción, pero que, en cambio, le parece que es posible hallar ahí, bajo condiciones socialistas, una fuente posible de “desarrollo humano”:

“No es el abuso de la autoridad paterna lo que creó la explotación directa o indirecta de fuerzas de trabajo inmaduras por el capital, sino que, a la inversa, es el modo capitalista de explotación el que convirtió a la autoridad paterna en un abuso, al abolir la base económica correspondiente a la misma. Ahora bien, por terrible y repugnante que parezca la disolución del viejo régimen familiar dentro del sistema capitalista, no deja de ser cierto que la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno u otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de familia y de la relación entre ambos sexos. Es tan absurdo, por supuesto, tener por absoluta la forma cristiano-germánica de la familia como lo sería considerar tal la forma que imperaba entre los antiguos romanos, o la de los antiguos griegos, o la oriental, todas las cuales, por lo demás, configuran una secuencia histórica de desarrollo. Es evidente, asimismo, que la composición del personal obrero, la combinación de individuos de uno y otro sexo y de las más diferentes edades, aunque en su forma brutal, capitalista -en la que el obrero existe para el proceso de producción y no el proceso de producción para el obrero- constituye una fuente pestífera de descomposición y esclavitud, bajo las condiciones adecuadas ha de trocarse, a la inversa, en fuente de desarrollo humano”. (Marx, K.: *El capital*, Libro I, sección IV, capítulo XIII, 9, Siglo XXI, p. 596).

Lo que todo esto viene a significar es que el capitalismo es actualmente (antes lo fue la esclavitud o el feudalismo) el mayor obstáculo para que la libertad tome la palabra para decidir lo que nos conviene antropológicamente. El ensamblaje entre la Ilustración y la

Cultura -entre el Logos y el Mito, si se quiere decir así- está todavía por experimentar. Y sin embargo, los progresos de la razón -materializados en la historia de la ciencia- y la potencia de la libertad -en un mundo que sabe ya perfectamente lo que es intolerable- jamás han sido tan intensos. El género humano, como decía Kant, progresa inevitablemente hacia lo mejor. Pero la historia no tiene por qué seguir los pasos del género humano, ya que puede, incluso, llegar a exterminarlo.

Octubre de 2010.

Carlos Fernández Liria

Luis Alegre Zahonero

PRESENTACION: RIGOR, RENOVACION Y ASPIRACIONES COMUNISTAS EN EL MARXISMO POLÍTICO DE MANUEL SACRISTÁN

En la biografía político-intelectual de Manuel Sacristán coinciden sus años de formación en el Instituto Lógica Matemática de Münster, en Westfalia, donde entabló amistad con el lógico y comunista italiano Ettore Casari, y su decisión de forma parte de las arriesgadas y clandestinas agrupaciones del PSUC y del Partido Comunista de España. Esa doble circunstancia, y su anterior práctica filosófica y cultural en *Laye* y *Qvadrante*, hicieron que su marxismo, nunca teórico, nunca teorista, siempre dirigido a asuntos políticos de la lucha antifranquista y a temáticas vivas de las organizaciones de resistencia o a problemas político-filosóficos de la tradiciones emancipatorias, tuviera como característica singular el rigor, la profundidad analítica, la perspectiva histórica, la documentación equilibrada y la argumentación cuidada y trabajada.

Nunca dio Sacristán gato por liebre, vaciedad por concepto, retórica oscura por reflexión de interés. Desde siempre, desde sus primeros artículos en una revista del PCE en el exilio, *Nuestras ideas* -“Jesuitas y dialéctica”, “Humanismo marxista en la *Ora marítima* de Rafael Alberti”, “Tópica del marxismo y los intelectuales”- pasando por panfletos y materiales clandestinos como el que elaboró en 1957 para la lectura e interpretación militante del *Manifiesto Comunista*, reeditado quince años después, prácticamente sin cambios, por el comité ejecutivo del PSUC.

Esta destacable singularidad no se extravió, no sufrió alteraciones con el transcurso de los años. Sacristán es probablemente autor de dos de los trabajos de marxología y desarrollo del legado de Marx más importantes que ha dado de sí hasta la fecha el marxismo hispánico: “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” (1978) y “Karl Marx como sociólogo de la ciencia” (1983).

El rigor no estuvo reñido con la renovación de la tradición, de algunas de sus caras, aristas y nudos, importantes, básicos e incluso esenciales. No hay tradición político-filosófico emancipatoria que puede transitar dignamente por los anquilosados, cansinos y gastados senderos de la retórica talmúdica. Nunca este vértice, frecuentemente practicado por contaminación estalinista en el marxismo-comunismo realmente existente en aquellos años cincuenta, fue para él una tentación ni programa que mereciese atención, estudio, acuerdos... o concesiones. De la riqueza de su perspectiva, de los frutos de su mirada, basta citar, entre otros ejemplos, su destacada e infrecuente aproximación a la dialéctica marxiana, nunca concebida por él próxima a las usuales concepciones de esta polisémica categoría como lógica alternativa, como metodología siempre certera o como cosmovisión filosófica legisladora, sin apenas voces de resistencia, sobre asuntos físicos, sociológicos y biológicos, e incluso de toda temática de interés que se pusiera por delante.

En una entrevista de 1983, dos años antes de su fallecimiento, Sacristán lo expreso con claridad meridiana, con la nitidez con la que suelen manifestarse las creencias y sentimientos profundos. Preguntado (postmodernísticamente) por la crisis del marxismo, sobre la enésima hecatombe marxista precisamente el año del centenario del fallecimiento de aquel pensador revolucionario que decía de sí mismo que en lo que a él concernía no podía considerarse marxista, Sacristán no dudó en responder algo profundamente fijado en sus venas, arterias, células y ADN político-culturales: todo pensamiento decente debía estar en crisis permanente; así que, por él, la crisis del marxismo podía dudar eternamente.

Esa concepción antidogmática, infrecuente en el ámbito de la política y en otros ámbitos teóricos, es la que le permitió renovar como pocos otros autores la tradición. Cuando el desarrollismo era moneda corriente, cuando el canto confiado por más ciencia y más tecnología, sin ninguna consideración anexa ni matiz incorporado, era

la oración diaria de tantas y tantas escuelas y tendencias revolucionarias, él supo ver la importancia del ecologismo, de la lucha antinuclear, del antimilitarismo y de los nuevos feminismos. Sus reflexiones, centrales en sus últimos años, sobre asuntos de política de ciencia aún están pendientes de explotar y calibrar en su justa y fructífera medida.

Toda esa apertura temática, normativa, de procedimientos, sin excluir el horizonte de las grandes finalidades, no le empujó a claudicaciones ni a giro alguno hacia alguno de los prolongados tentáculos del mundo y la civilización capitalistas. Detrás, al lado o después de las críticas, necesarias desde luego, al socialismo realmente existente, nunca el capitalismo en algunas de sus variantes más o menos humanizadas, más o menos desbocadas, significó para él alternativa real alguna. No hay avance social, no puede haber sal para ninguna tierra habitable y afable, en ese camino de injusticia e indignidad.

Pocos días después del aplastamiento, del criminal aplastamiento de la Primavera de Praga (no comparable sin ganancias con lo sucedido en tantos otros lugares bajo las botas del otro Imperio y sus guerras galáxitas: Chile, Brasil, Nicaragua, Haití, Paraguay, Argentina, Guatemala, Colombia, Uruguay...), Sacristán escribía a un amigo una carta que sigue impresionando tanto (o mas) como cuando la escribió hace más de 40 años. Dice así:

Tal vez porque yo, a diferencia de lo que dices de ti, no esperaba los acontecimientos, la palabra "indignación" me dice poco. El asunto me parece *lo más grave ocurrido en muchos años*, tanto por su significación hacia el futuro cuanto por la que tiene respecto de cosas pasadas. *Por lo que hace al futuro, me parece síntoma de incapacidad de aprender. Por lo que hace al pasado, me parece confirmación de las peores hipótesis acerca de esa gentuza, confirmación de las hipótesis que siempre me resistí a considerar.* La cosa, en suma, me parece final de acto, si no ya final de tragedia.

Incapacidad de aprender, confirmación de las peores hipótesis, lo más grave ocurrido en muchos años. No había para menos. Pero, sean las que fueren las dimensiones de aquel desastre, nunca hubo

motivos para él para renunciar a las finalidades de esencialmente la tradición y a volver servilmente, y con los oportunismos sabidos, a las heladas y cómodas aguas del cálculo egoísta.

El comunismo marxista de Sacristán, un marxismo con la arista política siempre en primer plano, queda claramente dibujado en esta anotación de lectura a un texto de Coletti:

No se debe ser marxista. Lo único que tiene interés es decidir si se mueve uno, o no, dentro de una tradición que intenta avanzar, por la cresta, entre el valle del deseo y el de la realidad, en busca de un mar en el que ambos confluyan

Ese mar es el que Sacristán buscó, con otros y otras, “sin enchufes, sin alivios,... sin valedores en la clase propietaria del estado, de las fábricas y de las cárceles”, a lo largo de sus décadas de militancia y de cultivo de una tradición que tenía en Marx, Engels, Gramsci y Lukács. todos ellos por él traducidos, algunos de sus más grandes y admirables representantes.

*

Escritos sobre Sacristán recoge algunos de los textos que sobre su obra he escrito en estos últimos quince años. El recuerdo de su fallecimiento este 2010, veinticinco años después de su muerte al regresar a su domicilio tras una sesión de diálisis, es una buena ocasión para ello. He seleccionado los escritos que, en mi opinión, muestran los aspectos más esenciales (y actuales) de la obra de Sacristán sin evitar siempre algunas intersecciones no vacías entre los capítulos incorporados: su estudio y aproximación a Gramsci, su marxismo político documentado y punzante, su impresionante (y aún viva) lectura de la dialéctica marxiana, su interés por temas de política y sociología de la ciencia, su alejamiento de programas renovadores sin cuerpo ni pies sólidos, sus críticas a la transición, su destacado papel en el surgimiento de las primeras revistas marxistas catalanas, su trabajada lectura de *El Capital*, sus aficiones y saber científicos. No es poco en el bagaje de un autor que, además, tradujo incansablemente (unas 30.000 páginas!), que se adentró exitosamente en campos de la crítica literaria y teatral, que dirigió o

colaboró decisivamente en revistas de gran importancia cultural y política (*Qvadrante. Laye, Nous Horitzons, Materiales, mientras tanto*) y que jugó, por si fuera poco, un papel decisivo en la consolidación de los estudios de lógica en nuestro país.

El título del volumen toma pie en el de un libro que un discípulo, compañero en mil combates y amigo de Sacristán publicó en los años setenta en la editorial *Materiales: Ensayos sobre Gramsci*⁸. A Francisco Fernández Buey le debo, además, y sobre todo, casi todo lo que he aprendido sobre la obra y el legado del autor de *Sobre Marx y marxismo*. Y no sólo eso claro está.

Escritos sobre Sacristán lleva un regalo incorporado que no es un obsequio cualquiera: el prólogo, la magnífica presentación que generosamente Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero han escrito para la ocasión. Ni que decir tiene que es para mí un honor que estos dos admirables, rigurosos y afables amigos marxistas, de los cuales nunca se deja de aprender, hayan tenido la amabilidad de responder afirmativa y puntualmente a mi solicitud. Ustedes, los lectores y lectoras, salen ganando con ello; yo también.

⁸ Francisco Fernández Buey, *Ensayos sobre Gramsci*. Barcelona, Editorial *Materiales*, 1978.

CAPÍTULO I: MANUEL SACRISTÁN, EL COMPROMISO DEL FILÓSOFO*

Manuel Sacristán Luzón nació el 5 de septiembre de 1925 en Madrid, la ciudad resistente. Allí transcurrió su infancia hasta el estallido de la guerra civil. La familia Sacristán-Luzón, que se había trasladado a Valencia en noviembre de 1936, y más tarde a Rivatrigoso (Italia) y a Niza durante los dos últimos años de la contienda (Sempere 1987: 5-6), se instaló en Barcelona en 1939. Allí reinició el joven Manuel sus estudios de Bachillerato en el instituto Balmes de Barcelona, afiliándose como otros muchos adolescentes de la época en la OJE, la Organización Juvenil de la Falange.

En 1944, Sacristán inició sus estudios de Derecho y Filosofía. Conocer, durante el segundo curso de Derecho, las torturas a las que fueron sometidos estudiantes contrarios al uniformismo cultural del nacional-catolicismo fue decisivo en su ruptura con Falange. Decisión arriesgada: diversos testimonios (Vicens, Juncosa 2006 y López Arnal, De la Fuente, 1996: 339-363) coinciden en que la pistola de un jerarca falangista estaba cargada con balas que llevaban su nombre.

Finalizados sus estudios universitarios con premio extraordinario en Filosofía, Sacristán participó activamente en las revistas *Qvadrante* y *Laye* y, después de conseguir una beca de la Deutscher Akademischer Austauschdienst (Domingo Curto 2007: 12), partió a estudiar lógica y filosofía de la ciencia durante 1954-1956 en el Instituto de Lógica Matemática y Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Münster, en Westfalia, entonces dirigido por Heinrich Scholz, uno de los maestros que nunca olvidó y a quien dedicó un sentido artículo tras su fallecimiento (Sacristán 1984: 56-89).

Su estancia en el Instituto de lógica fue decisiva en su evolución político-filosófica (Fernández Buey, 1995: 7-22). No sólo por la

* Una versión previa de este capítulo ha sido publicada en Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid, Cátedra, 2009, pp. 920-927.

formación científica y analítica que allí adquirió sino porque fue también entonces cuando se vinculó a la tradición marxista y al Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC) y al PCE.. Ya en aquellos años su renuncia a una plaza de profesor-ayudante en el Instituto de Münster estuvo motivada por su compromiso político. La amistad e influencia de Ettore Casari (Juncosa 2006), estudiante de postgrado como él y miembro del PCI, fue decisiva para su toma de posición filosófica y ciudadana. Su larga y arriesgada actividad en el principal partido de la oposición antifranquista y su interés teórico por un marxismo sin ismos ni dogmas nunca se enmarcaron en una ciega aceptación de los vértices y aristas de una cosmovisión talmúdicamente cultivada.

Tras su regreso a Barcelona y después de haber contraído matrimonio en Nápoles con la hispanista Giulia Adinolfi, Sacristán se doctoró en 1959 con un ensayo sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, uno de sus más notables y reconocidos trabajos (Lledó en Juncosa 2006), colaboró en la enciclopedia Espasa con un documentado artículo sobre “La filosofía desde la terminación de la segunda Guerra Mundial hasta 1958” (Sacristán 1984: 90-219), editó los apuntes redactados de “Fundamentos de Filosofía” de sus clases en la Universidad de Barcelona (1956-57, 1957-1958, RBCUB-FMSL) y se presentó en 1962 a las oposiciones a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia celebradas en Madrid. Lo sucedido ocupa un lugar destacado en la historia de las decisiones arbitrarias de los tribunales universitarias del franquismo (Christian Martín en López Arnal et al. 2004: 257-285; Muguerza en López Arnal y De la Fuente 1996: 669-684). Fue también en ese período cuando insistentes presiones del Arzobispado barcelonés obligaron a trasladar su ubicación académica a la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona. Su expulsión universitaria era el otro cuerno de la disyunción.

El papel de Sacristán fue decisivo en la reintroducción y cultivo en España de la tradición marxista. De él fue la edición, presentación

y traducción -con el título de *Revolución en España*- de los primeros escritos de Marx y Engels publicados legalmente en nuestro país después de la guerra civil. Él fue autor del prólogo a su propia traducción del *Anti-Dühring*, un texto que dejó huella en numerosos intelectuales y universitarios de la época y de generaciones posteriores. Fue también él uno de los más destacados estudiosos y divulgadores de la obra de Gramsci: su *Antología* del filósofo y político sardo -editada en México en 1970, más tarde en Madrid en 1974- fue decisiva para el conocimiento de la obra gramsciana en Latinoamérica y España. Por lo demás, el papel de Adinolfi en su estudio y aproximación a Gramsci y al marxismo italiano fue, sin duda, esencial.

Tras su expulsión de la Universidad barcelonesa en 1965 al no renovársele por motivos no académicos su contrato laboral (Estapé 2008), Sacristán trabajó durante más de diez años como traductor y colaborador editorial, mientras siguió siendo miembro del comité ejecutivo del PSUC hasta 1969 y militante de base hasta finales de los '70. De él son las traducciones de *Historia y consciencia de clase* de Lukács, del *Karl Marx* de Korsch, o de *La estructura lógica de El Capital de Marx* de Jindrich Zeleny, amén de clásicos como *El Banquete*, *Historia del análisis económico* de Schumpeter, *La investigación científica* de Bunge, *Los métodos de la lógica* de Quine, los dos primeros libros de *El Capital* o la prosa completa de Heine. Fueron más de cien los volúmenes traducidos; unas 29.000 páginas (Domingo Curto 2007: 11).

Tras su etapa como maestro de personas adultas a mediados de los setenta en la escuela de alfabetización de Can Serra en L'Hospitalet de Llobregat, una ciudad obrera del extrarradio barcelonés, Sacristán volvió a la Universidad en 1976, impartiendo clases de Metodología de las ciencias sociales en la Facultad de Económicas. Propiamente, su facultad. Fue en aquellos años cuando inició junto con un amplio equipo de colaboradores uno de sus grandes proyectos: la traducción de las obras de Marx y Engels (OME).

La editorial Crítica publicó once volúmenes del centenar proyectados.

Después del fallecimiento de Giulia Adinolfi en febrero de 1980, Sacristán asistió a un congreso internacional de filosofía celebrado en México a finales de 1981 e impartió durante el curso 1982-1983 dos seminarios de postgrado en la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la UNAM sobre “Inducción y dialéctica” y sobre “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”. Fue en México, donde se había exiliado un hermano de su padre cuya militancia y coherencia socialistas Sacristán siempre admiró, donde se casó en segundas nupcias con la profesora M^aÁngeles Lizón y fue también durante esa época cuando empezaron a editarse sus artículos, prólogos, presentaciones y entradas de diccionario con el título general, por él mismo elegido, de “Panfletos y Materiales”.

De vuelta a España a mediados de 1983, participó activamente en el movimiento antinuclear y ecologista, y en las movilizaciones contra la permanencia de España en la OTAN, y siguió trabajando en la renovación de los procedimientos y categorías centrales de la tradición marxista revolucionaria. Las conferencias impartidas durante aquellos años en ámbitos académicos y ciudadanos son neto testimonio de ello (Sacristán 2005, RBCUB-FMSL).

A finales de 1984, en decisión tardía y polémica, Manuel Sacristán fue nombrado catedrático extraordinario. Falleció medio año más tarde en Barcelona, el 27 de agosto de 1985, poco después de haber finalizado una sesión de diálisis en un dispensario público próximo a su domicilio. De regreso a casa, un infarto segó su vida.

La actividad académica de Sacristán tuvo el inconveniente de una forzada discontinuidad. De su primera época, cabe destacar su tesis doctoral sobre Heidegger, especialmente su capítulo de conclusiones críticas (“[...] Por eso no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro “diálogo en la historia del Ser” (*HW* [Sendas perdidas] 252) cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya”, Sacristán

1995: 248) y la publicación de *Introducción a la lógica y al análisis formal*, un ensayo que ayudó decisivamente a la reintroducción y consolidación de los estudios de lógica matemática en nuestro país (Mosterín 1996, Vega 2005). Pero acaso el escrito que levantó más polémica (Bueno 1971) y agitó las entonces estancadas aguas de la filosofía académica española, fue un opúsculo de 1968, con netas influencias marxistas y neopositivistas, intitulado “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” (Sacristán 1984: 356-380).

Cabe resumir los presupuestos de su argumentación: no existe un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos; los sistemas filosóficos son pseudo-teorías, construcciones al servicio de motivaciones no-teoréticas, insusceptibles de contrastación y edificados mediante usos impropios de las reglas de inferencia formal. Existe, en cambio, y ha existido siempre, una reflexión acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la poiesis, reflexión que recogiendo uno de los sentidos tradicionales del término podía discretamente llamarse filosófica por su naturaleza metateórica. La apreciación positiva de la filosofía en los estudios superiores no implica la atribución de dichos méritos a la filosofía como especialidad universitaria y a las secciones filosóficas como centros de producción de licenciados. No era incoherente argüir un juicio apreciativo sobre el filosofar y afirmar a un tiempo la conveniencia de suprimir la producción de licenciados de Filosofía. Carlos Ulises Moulines ha señalado recientemente su coincidencia en este punto: “Yo concebía ya entonces, como ahora, el papel de la filosofía de una manera similar a Sacristán”⁹.

De su segunda etapa académica, son esenciales sus clases de Metodología de las Ciencias Sociales aún inéditas, dos textos de filosofía y filología marxista que están entre sus escritos más destacados: “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” (Sacristán 1983: 317-367) y “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”

⁹ Salvador López Arnal, “Sobre Manuel Sacristán. Entrevista a Carlos Ulises Moulines”. <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2312>

(Sacristán 2007: 217-265) y el conjunto de intervenciones -artículos, conferencias, prólogos, - asociadas a un marxismo sembrado por (y abierto a) los entonces llamados nuevos movimientos sociales (Sacristán 1987, 2005).

En un ámbito menos académico, sus concepciones políticas y teóricas fueron sometidas a un verdadero giro copernicano tras la invasión de Praga por las tropas de países miembros del pacto de Varsovia en agosto de 1968. Sin embargo, los versos de Yeats -Oh, pero soñamos reparar / Todo aquel mal que parecía/ afligir a la humanidad, mas ahora sabemos/ cuando soplan los vientos invernales/ *que no estábamos cuerdos al soñar* ("Mil novecientos diecinueve")-, nunca lograron convencer a Sacristán que buscó ya desde entonces nuevas sendas para una tradición demasiado anclada en el saber dogmatizado, en prácticas antidemocráticas y en seguridades sonambúlicas. Los estudios de ecología, el principio de precaución, el antimilitarismo y pacifismo, el peligro de una guerra con armas nucleares en el ámbito europeo, la necesidad de una nueva concepción del progreso y el desarrollo social, la lucha contra la dominación patriarcal, la urgente necesidad de una renovación de las políticas socialistas de la ciencia, fueron algunas de las motivaciones más esenciales del Sacristán tardío. Su posición en este último punto, esencial en su filosofía política de los últimos años, queda reflejada en esta anotación de lectura (RBCUB-FMSL, Cuaderno "Política / Sociología ciencia"):

No hay theoria que no se prolongue en techné si es buena teoría. Pero eso es una cosa y otra (es) que hay que manipular menos y acariciar más la naturaleza. Lo esencial es que la técnica de acariciar no puede basarse sino en la misma teoría que posibilita la técnica del violar y destruir.

El marxismo gramsciano de Sacristán no fue nunca una ideología política progresista, ni la verdadera ciencia de la historia, ni el paradigma teórico insuperable de una época, ni un filosofar omnisciente que dictara leyes a un servil trabajo científico. Ante todo, y en clara contraposición con aproximaciones dominantes en la

filosofía europea de los '60 y '70, su marxismo fue una tradición de política revolucionaria (Doménech 2005), abierta a otros desarrollos políticos y otras posiciones normativas. Términos como “marxismo”, “comunismo”, “socialismo”, “anarquismo” abarcaban formulaciones con tantos matices diferentes que, en su opinión, aludían más a tradiciones de pensamiento que a fijados cuerpos de doctrina. Por ello, Sacristán sostuvo con tenacidad, no exenta de incompreensión, que la situación de crisis en la que ya entonces se encontraban muchas de estas concepciones podía y debían ayudar a remontarse a la fuente común de la que habían surgido, mientras que, por otra parte, las reiteradas y publicitarias afirmaciones sobre la definitiva crisis del marxismo no debían ser motivo de desesperación: como él mismo apuntó en una entrevista de 1983 (Sacristán 2004b: 203), todo pensamiento decente, marxista o no, debía estar en crisis permanente.

En su concepción, el marxismo era un intento de formular conscientemente los supuestos y consecuencias del empeño por crear una sociedad y cultura comunistas. Dado que podían cambiar, y cambiaban de hecho, los datos de ese esfuerzo, sus implicaciones fácticas, Sacristán creía que tenían que cambiar también sus supuestos e implicaciones teóricas, su horizonte intelectual. Esta fue también una de sus últimas tareas: una reorientación del movimiento y de sus categorías centrales acorde con las urgencias ecológicas, la crisis del sistema patriarcal y la irrupción del militarismo y el armamento nuclear.

También en el ámbito de la dialéctica marxiana fue singular su posición. Acaso por llevar en sus espaldas la voluminosa mochila filosófica de una tradición repleta de superadas teorías leninistas del reflejo y de extraviadas concepciones sobre ontología y epistemología, fue frecuente que marxistas informados defendieran desenfocadas tesis sobre las relaciones entre lógica y dialéctica. Las leyes de la lógica, se decía, proscriben la contradicción situándose en franca oposición con la realidad de la evolución: si la ley “formalista”

de identidad afirmaba que nada cambiaba, la dialéctica aseguraba que todo estaba en constante devenir. ¿Cuál de esas proposiciones opuestas era falsa y cuál verdadera? Esas eran, se señalaba, las preguntas que los materialistas dialécticos formulaban en voz alta a los formalistas irreductibles. Eran las decisivas cuestiones que la lógica formal no se animaba a oír ni a considerar porque exponían el vacío de sus pretensiones y señalaban “el fin de su reinado de dos mil años sobre el pensamiento humano”.

No fue nunca ésta la perspectiva ni la posición de Sacristán. El autor de *Introducción a la lógica y al análisis formal y Lógica elemental* nunca vio oposición alguna entre la lógica formal y la dialéctica. Sacristán creía que la dialéctica no ofrecía un método operacional que pudiera aplicarse con buenos o regulares resultados dentro de límites definidos, o que de y con ella pudieran extraerse leyes sustantivas del desarrollo histórico que diean de sí predicciones exitosas.

De estas consideraciones críticas, sin embargo, Sacristán no extraía una condena sin restos de las aspiraciones dialécticas. En su presentación a la traducción catalana de *El Capital* (2004a: 360-364), recordaba el experimento mental propuesto por Lukács en *Historia y consciencia de clase*: suponiendo que las afirmaciones particulares del legado de Marx hubieran sido falsadas o vaciadas por la misma evolución social, qué era entonces lo que permanecería aún vivo de la tradición. El filósofo húngaro no aceptó el vacío como respuesta: si todas las tesis sustantivas del marxismo hubieran sido orilladas por el desarrollo histórico o por el hallazgo de alguna inconsistencia teórica, seguiría vigente el estilo de pensamiento de Marx, englobante, dinámico e histórico, estilo que Lukács denominaba “método dialéctico”. Admitiendo que la reflexión lukácsiana le resultaba sugestiva, Sacristán añadía importantes matices: el programa dialéctico englobaba diversas ciencias sociales, no se oponía por principio a la matematización de estos ámbitos, permanecía atento a los desarrollos de las disciplinas naturales, se totalizaba en la historia,

e incluía un núcleo de teoría en sentido estricto, falsable y revisable, que se hallaba básica aunque no únicamente en *El Capital*.

¿Cuál era entonces el sentido de las denominadas “leyes” dialécticas del paso de la cantidad a la cualidad o de la negación de la negación? Estas “leyes” no eran equiparables de ningún modo a la ley de la gravitación universal o de la conservación de la energía. Sacristán apuntaba que aquellas afirmaciones eran más bien “metáforas metafísicas” del tipo “todo cambio consiste en el paso de la potencia a acto” o, por poner otro ejemplo por él muy querido, la afirmación del *De anima* de que “el alma es, en cierto sentido, todas las cosas”. De ningún modo era éste un saber rechazable. Se trataba de un pensamiento semipoético con el que los filósofos habían podido describir la experiencia cotidiana pre-científica. Eran metáforas que ordenaban nuestra experiencia vital. Las “leyes” adscritas al “método dialéctico” serían una de las grandes metáforas metafísicas que habían contribuido a estructurar la experiencia de sectores de la humanidad. Pero no eran ni podían presentarse como ideas propiamente científicas.

Dialéctico sería para Sacristán una aspiración gnoseológica que quedaría caracterizada por su globalidad y totalidad, por el carácter endógeno de la explicación, y que implicaría, en mayor o menor medida, un punto de vista histórico dado que no existían objetos sociales atemporales. Para la generación de estos constructos históricos, para la aprehensión revisable de estas singularidades, un estilo intelectual atento a los conflictos o contraposiciones ocultas, que no olvidara las propiedades emergentes de los sistemas, que uniera rigurosamente saberes positivos dispersos y que no renunciara a hipótesis globales documentadas, era un buen programa de investigación, “un *Studium generale* y hasta un vivir general para todos los días de la semana” (Sacristán 1985a: 49).

Por lo demás, su concepción del marxismo, un marxismo fuertemente arraigado en la lucha política, queda bien reflejada en una anotación de lectura de principios de los '80 (RBCUB-FMSL,

cuaderno LC): “No se debe ser marxista. Lo único que tiene interés es decidir si se mueve uno, o no, dentro de una tradición que intenta avanzar, por la cresta, entre el valle del deseo y el de la realidad, en busca de un mar en el que ambos confluyan”. Una posición metodológica contraria a todo “ismo”, también al propio, que enlaza directamente con consideraciones del propio Marx, y una filosofía política, con explicitada mirada praxeológica, que aspiraba a que no habitara el olvido en la motivación central del joven Marx y de tantos otros revolucionarios, en la necesaria confluencia de realidad y deseo, de conocimiento y aspiración política, en la permanente retroalimentación de la Palabra y la Acción.

CAPÍTULO II. LAS BONDADES INTRÍNSECAS DE UN CUADERNO GRAMSCIANO ESCRITO TRAS LA SEGUNDA HEMOPTISIS

“Nadie ha hecho tanto por el conocimiento de Gramsci en España como el filósofo Manuel Sacristán”. Así iniciaba Francisco Fernández Buey una de sus imprescindibles aproximaciones al autor de los *Quaderni* y sobre el que fuera su traductor y antólogo¹⁰. De todos los clásicos marxistas de tercera generación, proseguía el autor de *Por una universidad democrática*, “la ocupación de Sacristán con Gramsci fue la más constante y también la más problemática”. A aristas de esta ocupación, que entroncan con una de las preocupaciones centrales del revolucionario sardo, la autonomía cultural de clases y sectores conducidas y condenadas a la subalternidad social, quería referirme brevemente.

El proceso de Antonio Gramsci estaba destinado a destruir al hombre, como redondamente lo dijo el fiscal Michele Isgrò: "Hemos de impedir funcionar a este cerebro durante veinte años". Por ello, señalaba Sacristán en el que fuera su último escrito largo publicado antes de su fallecimiento, su presentación¹¹ del undécimo cuaderno gramsciano traducido al castellano por el helenista (y discípulo suyo) Miguel Candel¹², los *Cuadernos de la cárcel* no valían sólo por su contenido, ni tampoco sólo por su contenido y por su hermosa lengua, serena y precisa. Valían también, apuntaba el autor de *El orden y el tiempo*, como símbolos de la resistencia a la opresión, al aislamiento y la muerte de un "cerebro" excepcional. El que en condiciones que le causaron pronto un agudo estado patológico, Gramsci escribiera una obra no sólo llamada a influir en varias generaciones de socialistas,

¹⁰ Francisco Fernández Buey, “Manuel Sacristán sobre Gramsci”. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=87490>

¹¹ Manuel Sacristán, “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Público-Icaria, Madrid, 2009, pp. 238-239. El texto de Sacristán está fechado en mayo de 1985.

¹² Antonio Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*. Crítica, Barcelona, 1985. Traducción de Miguel Candel, prólogo de Manuel Sacristán.

sino también, y ante todo, remarcaba Sacristán, rica en bondades intrínsecas, era toda una hazaña inverosímil, y los *Cuadernos* eran un monumento a esa gesta. Aquilatar, incluso ampliar si fuera el caso, las bondades intrínsecas apuntadas por el autor de *Sobre Marx y marxismo* es la finalidad básica de esta comunicación.

¿Qué tipo de entidades filosóficas son esas bondades intrínsecas? Intentemos una aproximación: son categorías y proposiciones –conjeturas, hipótesis, sugerencias– caracterizadas, recuerda también Sacristán en su prólogo, por lo que Leibniz había considerado propio del buen filosofar: la perennidad, la continuación y duración incesante, ininterrumpida¹³. En un célebre artículo sobre paradojas¹⁴, el paralelismo probablemente sería del gusto del que fuera también su traductor y prologuista, W. O. Quine se refirió indirectamente a esas bondades al distinguir entre aporías verídicas, falsídicas y antinomias. Las segundas son errores, no siempre fáciles de detectar, en razonamientos sofisticados que prueban, por ejemplo, que 1 es igual a su siguiente. Las verídicas son afirmaciones que nos cuesta aceptar por su aparente absurdidad y radicalidad: no es siempre cierto que una propiedad, la no pertenencia por ejemplo, ejemplo visitado sin duda, defina consistentemente el conjunto de todos los miembros que ostenten el atributo, empero, una mirada atenta y desprejuiciada, abierta a extraer conclusiones inesperadas, cancela rápidamente nuestras reservas. Las antinomias, el tercer tipo de aporías en la taxonomía quineana, son otra cosa, representan otro orden filosófico: ni errores ni verdades difíciles de tragar sin tiempo ni mediaciones sino formulaciones, conjeturas o teorías que obligan a modificar de forma nada marginal nuestras concepciones más básicas, revisión que nos representa notables dificultades y comprensibles conservadurismos. Con recordar que la teoría

¹³ Manuel Sacristán, “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, ed cit, p. 262.

¹⁴ Quine, W. V. O. (1962) "The Ways of Paradox", reeditado en Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays Cambridge*: Harvard Univ. Press, 1966, pp. 1-21. Existen traducciones castellana y catalana (creo que parcial) del artículo de Quine.

astronómica de Copérnico sobre la estructura esencial de nuestro universo fue llamada en su momento *antinomia* copernicana está casi todo dicho. Las verdades filosóficas de calado, esas bondades intrínsecas a las que se refería Sacristán en su presentación del undécimo cuaderno, podrían pertenecer a este tercer grupo: persistentemente duraderas y empujándonos a mirar desde otras atalayas y con mirada inusual.

En el cuaderno undécimo, Sacristán destaca algunas de estas bondades intrínsecas: estilo no dogmático, categorías con peso, reflexiones metafilosóficas que enlazan con su propia consideración del filosofar, singulares pasajes gnoseológicos y de historia de la ciencia que Sacristán no tuvo empacho en emparejar con tesis centrales de *La estructura de las revoluciones científicas* kuhniana. Hay otras más a las que también me gustaría referirme puntualmente. Si, como quería y señalaba el autor de la *Monadología*, la duración e influencia en el tiempo es característica decisiva para estas aportaciones, valorar hoy, setenta años después de su formulación, y un cuarto de siglo más tarde de ser destacadas por el traductor castellano de Togliatti, Labriola y Della Volpe tal vez no sea una operación intelectual de rendimiento nulo.

Antes, para no destacar únicamente la iluminada cara lunar, para evitar la tentación de una justificada mirada admirativa, conviene recordar algunas de las críticas formuladas por Sacristán en su prólogo. Sucintamente: el modo de pensar de Gramsci en el undécimo cuaderno, su ideologismo, sigue preso o cuanto menos bajo la influencia del idealismo filosófico en el que se formó, impronta cultural que le empujaba a entender el marxismo como ideología, como el registro más elevado de una concepción del mundo; convencido del carácter orgánico de cada cultura, Gramsci no admite complementariedad alguna entre la tradición socialista y otras tradiciones o productos culturales; su comprensión del movimiento como ideología le empuja a considerar el ideal de objetividad científica, en curioso paralelismo con conocidas formulaciones

neopositivistas, como acuerdo ideológico, como intersubjetividad compartida, y a pensar que la ciencia es ante todo sobreestructura, es decir, instancia ideológica en el pensamiento gramsciano, con la consecuencia nada deseable de menospreciar las cosas más valiosas del marxismo de la época (así las contribuciones soviéticas al Congreso Internacional de Historia de la Ciencia celebrado en Londres en 1931); por no hablar de su crítica y rechazo a la posición materialista-inmanentista en torno a la existencia del mundo externo, independientemente de su percepción, o ausencia de percepción, por los sujetos humanos. Todo ello, sin embargo, las servidumbres ideológicas de la época en que Gramsci vivió y escribió, apunta Sacristán, no consiguieron reducir ni eliminar su importancia intelectual ni su influencia, ni la excelencia de esas bondades intrínsecas a las que hacíamos referencia. Veámoslas sucintamente.

La primera refiere al talante antidogmático del pensamiento de Gramsci, revelado con enorme claridad en este undécimo cuaderno, y en los *Quaderni* en general, cuando se enfrenta a problemas particulares, tesis que reafirma una consideración del propio Gramsci, resaltada por Sacristán, en el apartado Filosofía-política-economía del capítulo “Apuntes varios”¹⁵:

Un político escribe de filosofía: sin embargo puede ocurrir que su “verdadera” filosofía haya que buscarla en los escritos de política. En toda personalidad hay una actividad dominante y predominante: en ella es donde hay que buscar su pensamiento político, implícito la mayoría de las veces y algunas de ellas en contradicción con el pensamiento expresado *ex professo*.

Ese estilo de pensamiento nada dogmático en el tratamiento de problemas singulares lleva a Gramsci a una consideración ajustada de la dialéctica, que no considera como alternativa opuesta y enfrentada a la lógica formal ni a la metodología científica, posición que casa muy bien con la propia y clarificadora posición de Sacristán: la aspiración dialéctica como programa de investigación y acción política que reúne, creativamente, el mayor número de conocimientos

¹⁵ Antonio Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*, ed cit, pp. 185-187.

artísticos, científicos y saberes prácticos aspirando a la comprensión, siempre renovable, siempre en construcción, de las singularidades, de las “totalidades concretas” y teniendo muy presente, como finalidad explícita, la intervención político-social¹⁶.

Por lo demás, la misma consideración de Gramsci de la lógica formal, en apuntes apenas desarrollados, no disgustaría seguramente al que fue pieza básica para la consolidación en España de la disciplina¹⁷. Vale la pena recordar la reflexión gramsciana¹⁸:

Concebida como valor instrumental, la lógica formal tiene un significado y un contenido propios (el contenido reside en su función), de la misma manera que tienen un valor y un significado propios los instrumentos y los utensilios de trabajo. Que una “lima” pueda usarse indiferentemente para limar hierro, cobre, madera, diversas aleaciones metálicas, etcétera, no significa que “carezca de contenido”, que sea puramente formal, etcétera. Así también la lógica formal tiene un desarrollo, una historia propios, etcétera; puede enseñarse, enriquecerse, etcétera.

La metáfora gramsciana es fructífera: la lógica formal vista como una lima, como un instrumento multiuso con contenidos e historia propios.

Recuerda Sacristán a continuación la importancia de las aportaciones categoriales de Gramsci para la tradición marxista, hegemonía, bloque histórico, guerra de posiciones, centro de anudamiento, son hallazgos que abrieron e iluminaron ámbitos fructíferos no agotados de reflexión filosófico-política, al tiempo que destaca la limpidez y sentido histórico de la aproximación gramsciana a la categoría de intelectual orgánico que muestra a las claras “hasta qué punto los intelectuales “desencantados” [...] conocen el concepto más bien de oídas, cuando lo tachan de dogmático, o de sectario, o

¹⁶ Sobre este punto véanse los trabajos recogidos en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, El Viejo Topo, Barcelona, 2009 (prólogo de Miguel Candel, epílogo de Félix Ovejero y nota final de Manuel Monleón Pradas).

¹⁷ Es imprescindible sobre esta arista de la obra de Sacristán: Paula Olmos y Luis Vega Reñón, “La recepción de Gödel en España”, *Endoxa*, nº 17, 2003, pp. 379-415. UNED, Madrid.

¹⁸ Antonio Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*, ed cit, p. 147.

de burocrático”¹⁹. Por lo demás, la categoría *centro de anudamiento* era definida del siguiente modo en la voz sobre Gramsci²⁰ que Sacristán escribió para la traducción castellana del *Diccionario de filosofía* editado por Dagobert D. Runes:

[...] En la concepción marxista de Gramsci la cuestión “¿qué es el hombre?” entendida como cuestión filosófica no pregunta por la naturaleza biológica de la especie sino por otra cosa que él formula del modo siguiente: “¿Qué puede llegar a ser el hombre? Esto es, si el hombre puede dominar su propio destino, si puede “hacerse”, si puede crearse la vida”. Piensa Gramsci que todas las filosofías han fracasado hasta ahora en el tratamiento de esa pregunta porque han considerado al hombre reducido a su individualidad biológica. Pero la humanidad del individuo comporta elementos de tres tipos: primero, el individuo mismo, su singularidad biológica; segundo, “los otros”; tercero, “la naturaleza”. El segundo y el tercer elementos son de especial complejidad: el individuo no entra en relación con los otros y con la naturaleza mecánicamente, sino “orgánicamente” (con los otros) y “no simplemente (con la naturaleza) por ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica” (incluyendo en este último concepto también los “instrumentos mentales”, esto es, la ciencia y la filosofía)” (...) Esas relaciones..., son activas, conscientes, es decir, corresponden a un grado mayor, o menor de inteligencia de ellas que tiene el hombre. Por eso puede decirse que uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida misma en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones del cual él es el centro de anudamiento. Con eso ultima Gramsci su reelaboración del concepto de “naturaleza humana” de Karl Marx: “que la “naturaleza humana” es el “complejo de las relaciones sociales” (como ha escrito Marx) es la respuesta más satisfactoria, ya que incluye la idea de devenir... Puede también decirse que la naturaleza del hombre es la ‘historia’.”

El siguiente punto destacado por Sacristán, con mayor detalle en esta ocasión, apunta a una temática metafilosófica y de sociología de la filosofía, a la consideración gramsciana sobre la filosofía y el papel social y cultural del filosofar.

La censura carcelaria a la que fue sometido Gramsci fue

¹⁹ M. Sacristán, “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ed cit, p. 262.

²⁰ “Gramsci, Antonio”. Ahora en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ed cit, pp. 414-416.

superada, como es sabido, con expresiones “abstractas”, con modificaciones de los usuales nombres y conceptos marxistas. Uno de esos subterfugios lingüísticos estaba llamado a tener en el marxismo tanta importancia como había tenido el término “metafísica” en la tradición aristotélica. Gramsci no escribía nunca “marxismo”, usaba la expresión *filosofía della prassi*. Deseaba con ello contrarrestar la “vulgarización” del marxismo, cumpliendo esa tarea de acuerdo con una de las inspiraciones básicas de Marx. No eliminando esa categoría central, sino dando a esta noción la más profunda concepción que alcanzara en la literatura filosófica marxista. Por encima del accidental origen de la expresión, Gramsci había sido verdaderamente el “filósofo de la práctica”.

El fundamento de esa *filosofía della prassi* era descrito por Sacristán en los términos siguientes:

La filosofía implícita de Gramsci como hombre político arrancaba de una determinada reflexión sobre las raíces de la filosofía según la cual, neto aire de familia aristotélico, todos los hombres eran naturalmente filósofos. La tesis llevaba implícita una visión de la filosofía como un aprender a orientarse en el mundo “y la caracterización del conformismo del «hombre-masa» por la negativa a llevar la filosofía espontánea al plano reflexivo”. La transformación social requería el paso a la reflexión crítica para abandonar la sumisión al viejo (des)orden. La instauración del orden nuevo exigía pensar coherentemente y de modo unitario el presente real. Conseguirlo era, en opinión de Gramsci, un hecho filosófico mucho más importante y original que el que un “genio” filosófico descubriera una verdad nueva, reducida su difusión al ámbito de centros e instituciones académicas alejadas en su mayor parte de la ciudadanía popular. La mutación crítica de la filosofía espontánea de los individuos²¹ era, pues, según la

²¹ En “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” (*Papeles de filosofía*, ed cit, p. 376), marizaba Sacristán: “[...] Se puede coincidir con Gramsci en que todos los hombres son filósofos, capaces de repensamiento (por así decirlo), de pensar autocríticamente y de considerar con conciencia analítica las relaciones entre su conocer y su hacer. Pero de eso no se sigue que en todos los hombres esa capacidad esté dispuesta a cargar con el esfuerzo de instrumentación intelectual que requiere su ejercicio más allá

concepción gramsciana, un hecho filosófico fundamental. Esta visión de la filosofía y del filosofar permitía a Gramsci llegar a una de sus tesis más plausibles: la filosofía no es una ciencia especial, separada de los demás saberes y superior a ellos²². El pensamiento humano desembocaba así en la gramsciana “filosofía de la práctica”.

“Mucho más importante y original” no implicaba, en ningún caso, desconsideración a la investigación y renovación de los saberes académicos sino énfasis en la ilustración político-cultural ciudadana, en la apropiación del saber, de la ciencia, del arte, de la filosofía, del conocimiento en general, por parte de los sectores más desfavorecidos de las poblaciones.

¿Qué noción de práctica, de racionalidad praxeológica, está detrás de esta aseveración? En las clases de Metodología de las Ciencias Sociales del curso 1981-1982²³, a propósito de la noción de verdad y la adecuación empírica, Sacristán construía una reflexión sobre el papel de la práctica en la tradición marxista, y en tradiciones y pensadores afines. “Lo verdadero es el hecho mismo” había escrito Vico.

Si alguien sostuviera que una afirmación era verdadera simplemente porque era eficaz, estaba abriendo camino a cualquier arbitrariedad, a cualquier violencia. Russell ya había denunciado ese vértice. Otra cosa distinta era sostener que el conocimiento, en su globalidad, no tenía un fundamento estrictamente teórico, y que, por consiguiente, su fundamento era en última instancia de carácter práctico, biológico, evolutivo. Considerado así, no había ningún peligro de deslizamiento o de admisión de arbitrariedades despóticas.

de los terrenos abarcables por el sentido común”.

²² La tesis fue compartida desde luego por Sacristán. Véase, por ejemplo, su reconocido opúsculo “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” (1968), *Papeles de filosofía*, ed cit, pp. 356-380. Recorriendo la misma senda: M. Sacristán, “Un apunte acerca de la filosofía como especialidad” (1966), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 177-180, edición de Albert Domingo Curto.

²³ Clases impartidas en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona. Pueden consultarse grabaciones de las clases de los cursos 1981-1982 y 1983-1984 en Reserva de la Biblioteca Central de la UB, fondo Sacristán.

El marxismo era una filosofía de la praxis, esa filosofía ponía énfasis en la practicidad del existir humano, pero esa filosofía no podía ni debía reducirse en ningún caso a un pragmatismo²⁴. No siempre era verdadero lo que era útil o eficaz. Por ello, afirmaba Sacristán, Gramsci, el filósofo de la práctica por excelencia, nunca había sido un pragmatista:

(...) Pero el filósofo de la práctica no es un pragmatista: aparte de tener siempre presente “la necesaria logicidad formal”, su primer problema -el de cohesionar ciencia y práctica- se resuelve precisamente mediante una crítica (poco extensa en los Cuadernos) del pragmatismo y el positivismo en general. Esa crítica se dirige ante todo contra el concepto positivista de lenguaje (académicamente era Gramsci glotólogo), en el que ve una limitación: “el hecho “lenguaje” es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados: en el límite se puede decir que cada ser parlante tiene un lenguaje propio y personal, es decir, su propio modo de pensar y de sentir. La cultura, en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos más o menos en contacto expresivo, que se

²⁴ En los apuntes de sus clases de “Fundamentos de Filosofía” de 1956-1957 (RBCUB, fondo Sacristán) definía así la categoría: “El pragmatismo es la doctrina que define la aceptabilidad de un conocimiento o contenido mental por el éxito que acompaña su aplicación, eludiendo toda declaración sobre si ese éxito revela o no la naturaleza de la realidad... El éxito se transforma así en la “medida” de la realidad -en vez de ser la realidad la “medida” del éxito. De aquí que el pragmatismo pueda ser considerado como un relativismo en el sentido de Protágoras, cosa expresamente afirmada por algunos pragmatistas del s. XIX, como el inglés F. C. S. Schiller.” Y en “Corrientes principales del pensamiento filosófico”, *Papeles de filosofía*, ed cit, p. 402, señalaba Sacristán: “Esta filosofía -pragmaticismo era la expresión preferida por C. S. Peirce (1839-1914)- no puede considerarse como una escuela hoy mínimamente orgánica. Pero uno de sus principios esenciales -que el criterio de verdad es de naturaleza pragmática- se encuentra incorporado de un modo u otro a la teoría de la ciencia, señaladamente en el operativismo u operacionalismo de P. W. Bridgman, para el cual sólo tienen sentido científico los conceptos que pueden interpretarse por medio de alguna operación científica, como la medición, ejemplo destacado. Pero cualquier especialista en teoría de la ciencia y no sólo los operacionalistas, ha de tener de algún modo en cuenta esta motivación. Ya en algunos de los primeros pragmatistas, como el americano Peirce y el italiano Vailati (1863-1909), se había dado la tendencia a interpretar la práctica en el sentido de la práctica científica. *Es de registrar también -aunque aún no haya tenido una influencia en la cultura contemporánea- el parentesco entre el principio pragmatista-operativista y el principio marxista de la práctica (social en general) como criterio del sentido histórico, y la fecundidad cognoscitiva de las formaciones culturales*” [el énfasis es mío].

comprenden entre ellos en grados diversos, etc. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales se reflejan en el lenguaje común y producen esos “obstáculos” y aquellas “causas de error” que han estudiado los pragmatistas”. Así queda situado en “la práctica” -la historia- el tema teórico del lenguaje, vehículo de la ciencia.

Esta aproximación a la filosofía y al filosofar se vinculaba con el concepto de “bloque intelectual-moral”, bloque que debía hacer políticamente posible un progreso intelectual de las clases populares, subalternas y no sólo de reducidos y privilegiados grupos sociales con fuerte capital cultural. La transición entre la filosofía implícita del político Gramsci y sus tesis propiamente políticas, añadía su traductor, en consistencia con aquella consideración previa sobre la verdadera filosofía del hombre político, era tan continua que no permitía señalar un “aquí termina la filosofía y aquí empieza la política”.

Coincidencia, pues, con una breve y sustantiva reflexión de Moritz Schlick²⁵, aquel gran positivista lógico citado con respeto y admiración por Sacristán en sus clases de metodología mientras clamaba contra el silencio de Heidegger ante su asesinato por un estudiante nacional-socialista: “Un pensador que no es más que filósofo no puede ser un *gran* filósofo”. Gramsci y Sacristán lo fueron,

²⁵ Así se aproximaba Sacristán a la figura de Moritz Schlick en su artículo sobre “Filosofía” para la enciclopedia Espasa-Calpe de 1958 (*Papeles de filosofía*, ed cit, p. 129): “[...] Esos resultados [críticas a la noción “proposición de protocolo”, consecuencias del teorema de incompletud de Gödel] obligaban a reconocer mayor complejidad a la cuestión del “sentido”, capital para el neopositivismo, y a todas las enlazadas con ella, como la de “verdad”. En vísperas de la guerra mundial, los miembros del Círculo de Viena estaban desarrollando ya un neopositivismo bastante más amplio que el originario, aunque fiel a sus puntos de partida empirista, logicista y positivista. Desde 1932 había elaborado Schlick, cabeza filosófica de la escuela hasta su asesinato por un nacionalsocialista en 1936, una nueva versión de la recusación de la metafísica, basándola, no en la teoría del criterio de sentido (verificabilidad), sino en una definición del concepto de realidad como “coherencia de las proposiciones empíricas”. *La metafísica viene entonces condenada como sin sentido, no porque sus proposiciones no sean directa y empíricamente verificables, sino porque pregunta por una “realidad” imposible, que está fuera de la realidad. En el sentido de la ampliación y mitigación filosófica que puede quedar ejemplificado por esa actitud de Schlick se desarrolló el pensamiento neopositivista en la segunda posguerra...* [el énfasis es mio]

sin duda también Schlick, y por eso fueron más que filósofos.

La última bondad gramsciana destacada por Sacristán en su presentación nos traslada a ámbitos filosófico-científicos. La misma orientación histórica y sociológica de la mirada, que a veces hacía caer a Gramsci en ilogicizmos historicistas y sociologistas le permitía también formular criterios que habían aparecido posteriormente en la filosofía de la ciencia académica, en el Kuhn de la *La estructura de las revoluciones científicas*. Este era el paso del undécimo cuaderno destacado con énfasis por Sacristán²⁶.

La forma racional, lógicamente coherente, la redondez de razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo que tenga algún peso, posee su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva: puede serlo de manera subordinada, cuando la persona en cuestión se halla ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo, etc. Otro tanto se puede decir de la autoridad de los pensadores y científicos

Kuhn no había mucho más filosóficamente en su best-seller académico, comentaba Sacristán. La Academia que había sido sacudida como por un terremoto por uno de sus miembros ignoraba, en cambio, a un pensador como Gramsci²⁷.

Eso tiene, sin duda, explicaciones inocentes, por así decirlo: la costumbre de la lectura especializada... Pero con ideas de Gramsci es posible descubrir también explicaciones un poco más penetrantes.

No sólo fue eso, no sólo estaba las incertidumbres sobre los procesos que guiaban los cambios sustantivos de marco teórico, estaba también el tema de la inconmensurabilidad. La literatura sobre la noción y la problemática es inabarcable pero el propio físico y filósofo usamericano, en un escrito posterior a *La estructura*²⁸,

²⁶ Antonio Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*, ed cit, p. 57

²⁷ M. Sacristán, "El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel", en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ed cit, p. 268.

²⁸ Thomas S. Kuhn, "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 99-100, traducción de José Romo.

intentaba aclarar su posición definitivamente:

(...) La frase “sin medida común” se convierte en “sin lenguaje común”. Afirmar que dos teorías son inconmensurables significa afirmar que no hay ningún lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida. Ni en su forma metafórica ni en su forma literal inconmensurabilidad implica incomparabilidad, y precisamente por la misma razón. La mayoría de los términos comunes a las dos teorías funcionan de la misma forma en ambas; sus significados, cualesquiera que puedan ser, se preservan; su traducción es simplemente homófona. Surgen problemas de traducción únicamente con un pequeño subgrupo de términos (que usualmente se interdefinen) y con los enunciados que los contienen. La afirmación de que dos teorías son inconmensurables es más modesta de lo que la mayor parte de sus críticos y críticas ha supuesto”.

En el undécimo cuaderno, hay también reflexiones de Gramsci que otean el mismo horizonte de traducción o comunicabilidad globalmente exitosa, pero que no oculta algún resto de significación perdido en la operación.

Hay, además, otras sugerencias de interés que Gramsci supo ver mucho antes que devinieran problemas sociales masivos. Así, sus reflexiones sobre política de la ciencia y de la cultura²⁹. El amigo de Sraffa³⁰, al referirse al modo y cualidad de las relaciones entre los diversos estratos sociales intelectualmente cualificados, reflexiona sobre la forma de fijar los límites de la libertad de discusión y propaganda. La libertad no debe entenderse en sentido administrativo o policial sino en el “sentido de autolímite que los dirigentes ponen a su propia actividad”, en el sentido de fijación de

²⁹ Antonio Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*, ed cit, pp. 60-61.

³⁰ En una nota de 1970 de su *Antología* de Gramsci (p.216, nota. 91), escribía Sacristán. “Piero Sraffa, economista, compañero y amigo de juventud de Gramsci, uno de sus contactos principales, junto con Tatiana Schucht, durante el período de la cárcel. Sraffa fue el que informó a Togliatti de la existencia de los Cuadernos de la cárcel, de Gramsci, y el que, siguiendo las instrucciones de Togliatti, se ocupó de poner esos textos a salvo en Moscú. Profesor de Cambridge. Ha dedicado la mayor parte de su vida académica a la edición de las obras de David Ricardo... Sraffa se ha jubilado recientemente y ha publicado estudios económicos propios. Goza de gran autoridad científica.”

una orientación general en política cultural. ¿Quiénes fijarán, se pregunta, los derechos de la ciencia y los límites de la investigación científica? De hecho, ¿podrán esos derechos y esos límites fijarse realmente? Gramsci no duda de que las tareas de búsqueda de nuevas verdades y de mejores y más coherentes formulaciones teóricas se deje a la libre iniciativa de los científicos individuales, “por más que éstos vuelvan continuamente a poner en discusión aun los principios que parecen más esenciales”. Por lo demás, nuevo capa crítica, “no será difícil poner en claro cuándo semejantes iniciativas de discusión” respondan a motivos interesados y no de carácter científico.

No pretendo ocultar el excesivo optimismo de Gramsci sobre las dificultades de trazar con éxito esta última línea de demarcación, pero es necesario destacar y recordar que las cuestiones aquí apuntadas no sólo eran ya entonces temas acuciantes sino que son en nuestro ahora temas de urgente y rabiosa actualidad.

Cometiendo injusticias no siempre disculpables, acabo aquí este capítulo de bondades. Déjenme para finalizar expresar un sendero que también apunta a la vida y la obra de este mártir revolucionario, de este combatiente marxista condenado sin piedad por el fascismo italiano.

Recordando las condiciones carcelarias del dirigente del PCI, Sacristán apuntaba en su prólogo que la prevision del largo encarcelamiento y sus muchos y graves sufrimientos tuvieron que influir en el modo en que entendió y planeó su trabajo en la cárcel³¹. Gramsci no compartió nunca la esperanza en una pronta caída del fascismo, enfermedad frecuente, apuntaba, entre los militantes obreros presos. El comentario intercalaba un significativo interrogante: bien pensando, ¿no sería más bien señal de salud, que no de enfermedad, la tenaz y agitadora esperanza en la no próxima caída de la barbarie fascista?

El matiz nos traslada a ámbitos del esperancismo, temática a la

³¹ Manuel Sacristán, “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ed cit, p. 249.

que el mismo Sacristán se refería en el coloquio de una conferencia de 1979 sobre política socialista de la ciencia³² en el que recordó unos versos de Guillevic, muy del gusto también de su amigo de juventud Alfonso Costafreda y del poeta y compañero José María Valverde:

Nous n'avons jamais dit
Que vivre c'est facile
Et que c'est simple de s'aimer...
Ce sera tellement autre chose
Alors. Nous espérons³³

La misma obra de Gramsci, su misma vida, su trágica suerte, siendo como fueron una innegable derrota política, como también señaló Sacristán en una conversación de finales de los setenta con Jordi Guiu y Antoni Munné³⁴, son a un tiempo un canto a la esperanza, a la resistencia, al no doblegarse, a intentar vivir –y combatir por ello– de otra forma que el tiempo y nosotros mismos podemos ya imaginarnos. Sobre ello, sobre esa nueva cultura y civilización pensaron y nos enseñaron estos dos admirables socialistas revolucionarios, sabedores del carácter esencial al que apuntaban: la hegemonía, la arista cultural de un poder insaciable, que exige a gritos, día sí, otro también, un contrapoder efectivo que ponga freno a su insaciable voluntad de dominio.

Si pareciese simple lo que apunto, y no niego que pueda parecerlo, vale la pena argumentar por absurdo, en la forma que el mismísimo Euclides practicaba en ocasiones: si no fuera así, si ese sendero señalado fuera inconsistente o una ensoñación vacía, sólo el absurdo, la neurosis y el desenfreno sin sentido, y sus -estos sí-

³² Manuel Sacristán, "Reflexión sobre una política socialista de la ciencia". En *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. El Viejo Topo, Barcelona, 2005, pp. 55-81.

³³ En traducción del propio Sacristán: "No hemos dicho nunca que vivir sea fácil/ Ni que sea sencillo amarse/ Pero todo será muy distinto/ Por lo tanto, esperamos".

³⁴ *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004, pp. 91-114 (edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal): "(...) Gramsci supo que todo era una derrota, que el proceso histórico-político en el que él había intervenido como protagonista se saldaba con una derrota total. Yo estoy seguro que él había dejado de creer en toda viabilidad".

incommensurables y abisales efectos sociales, sin ningún resto ganancial, serían la funcional música audible para amplísimas masas de ciudadanos de este “mundo grande y terrible”.

No es una exageración, no es una apología de la ceguera utópica. Andy Grove, el antiguo presidente de Intel, un destacado experto en estos asuntos, lo ha señalado con estas palabras: “*En este mundo [no hace falta que les indique a qué mundo se está refiriendo] sólo el paranoico sobrevive*”.

Más contundente aún ha sido el señor Bill Gates, del que seguro admitirán un gran sabiduría sobre estas temáticas, quien lo ha señalado con nitidez carrolliana:

En este negocio cuando se cae en cuenta de que se está en problemas, es por que ya es demasiado tarde para salvarse. A menos de que se corra como desesperado todo el tiempo, uno está perdido... *La gente subestima lo efectivo que resulta el capitalismo para mantener hasta a las compañías más exitosas siempre al borde del abismo*³⁵ [el énfasis es mío].

Tal cual, sin alterar un coma, *siempre al borde del abismo*. Para alejarnos de él, esta grandísima obra, hecha en condiciones inimaginables, que ha influido, y debería ser influyendo, en generaciones socialistas, es un antídoto recomendable. Es, como señaló en otra ocasión su traductor y estudioso, “un *Studium generale* y hasta un vivir general para todos los días de la semana”³⁶.

³⁵ He tomado ambas citas de Alfredo Toro Hardy, “Microsoft: ¿Toro o matador?”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=95093>

³⁶ Manuel Sacristán, “*Studium generale* para todos los días de la semana”, *Intervenciones políticas*, ed cit, p. 49

CAPÍTULO III. LA VUELTA DEL REVÉS

En el coloquio de una conferencia que Sacristán impartió en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona en 1980 con el título “¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?” (Sacristán 1987: 48-56), se le preguntó si no era la misma tradición marxista la que estaba poniendo dificultades insalvables a la incorporación de científicos sociales al entonces incipiente movimiento ecologista español. La teoría marxista del desarrollo de las fuerzas productivas y su esperado e inevitable choque con las relaciones de producción imperantes, la tesis sobre la necesidad del trabajo y el desarrollismo económico como requisito necesario, a veces ingenuamente considerada también condición suficiente, para la transición al socialismo, ¿no eran fuertes obstáculos teóricos y culturales para que economistas de inspiración marxista pudiesen incorporarse al entonces incipiente movimiento ecologista?

Aceptando parte del planteamiento, Sacristán respondió que posiblemente fuera ése el caso de *algunos* economistas de *una* cierta tendencia marxista, aquélla que tenía su origen en la vejez de Engels y que solía asociarse con la II Internacional, tradición que sin duda había tenido un enorme peso en el socialismo contemporáneo, pero, en su opinión, pensando en todas sus caras, incluso en este caso la anterior sugerencia no podía ser aceptada sin algún matiz. Para Sacristán, ni siquiera el esquema de transformación del *Manifiesto Comunista* caía totalmente dentro del capítulo de los trastos inútiles del marxismo. Más caducas le parecían otras tesis como la caída tendencial de la tasa de beneficio (Sacristán, 1980: 4). En su opinión

[...] la noción de fuerzas productivas me parece en la tradición marxista un producto intelectual importante. Seguramente necesitado de revisión pero es un concepto importante. Me parece que con eso se ha alcanzado una abstracción de cierta importancia, para pensar en la vida del hombre -de esta especie y de cualquier otra especie tal vez- en la tierra.

Apuntaba Sacristán a continuación que, por debajo de sus

afirmaciones y sin querer ocultarlo, estaba naturalmente su personal visión del marxismo, que sin duda no tenía por qué ser compartida por otras personas que se considerasen insertas también en la misma tradición de política revolucionaria, transformadora. Era básico no olvidar que Marx era un pensador fallecido en 1883. Consiguientemente, si su legado tenía importancia científica, debía estar tan revisado como la obra de todos los científicos importantes muertos en 1883. Maxwell, por ejemplo; si, por el contrario, lo que Marx había hecho no podía rehacerse o refutarse, entonces es que no tenía valor alguno o, acaso, que tenía un valor estrictamente artístico. Nada más... o nada menos.

En su opinión, en el caso de Marx había algo más que unas decisivas aportaciones científicas en el ámbito de unas ciencias sociales no alejadas de las disciplinas naturales. En su legado estaba también el origen de una tradición emancipatoria, no meramente cognoscitiva, y, por tanto, para él, el marxismo vivo era una tradición política, praxeológica, no una simple teoría por interesantes que pudieran ser algunos de sus nudos. El marxismo no era una ciencia, no era una teoría científica, como entonces solía decirse.

Como tradición le parecía, en cambio, una tradición muy potente, dotada de un tronco de pensamiento transformador de los más claros de la historia del pensamiento y capaz, como toda tradición filosófica y política viva, de muchas líneas de desarrollo. Para Sacristán, lo que Marx había hecho le parecía más bien un acto *fundador* de creación de una nueva cultura que no la creación, descubrimiento o apertura de un sistema científico o un nuevo continente teórico. Y añadía:

Dicho para el léxico de jóvenes intelectuales españoles, sobre todo barceloneses, de estos años: se coge la visión del marxismo mío, se la vuelve del revés, y sale la de Althusser.

Giremos, pues, afirmaba Sacristán, su lectura de los clásicos y su concepción de la tradición, démosle la vuelta y obtendremos la lectura de Marx por Althusser.

Probablemente. Sea como fuere, el principal objetivo de este trabajo es matizar esta afirmación. Sin negar las nítidas diferencias entre uno y otro en aspectos nada secundarios, sin obviar las críticas vertidas por Sacristán al autor del *Pour Marx*, en una aproximación ajustada, fiel a los comentarios sobre Althusser que pueden hallarse en su obra, pueden verse, al mismo tiempo y sin contradicción, coincidencias de finalidades que no suprimen líneas de separación, inflexiones decisivas que pueden reconocerse en la obra y legado de estos dos importantes pensadores marxistas.

Sacristán tuvo siempre en positiva consideración los intentos althusserianos de clarificación de las diversas fases e influencias en la constitución del pensamiento de Marx. Más, mucho más, lo que podía leerse en el *Pour Marx (PM)* que en *Lire le Capital (LIC)*, obra ésta que críticamente consideró dotada de una cegadora “obscuridad sonambúlica”.

Francisco Fernández Buey, filósofo y discípulo de Sacristán, ha señalado una singular paradoja en el marxismo de los años sesenta. *PM* fue para muchos lectores de 1966, marxistas-comunistas especialmente, casi lo contrario de lo que realmente acabaría representando la obra de Althusser y sus seguidores en los manuales de la filosofía marxista contemporánea. No era aún, en ningún modo, el marxismo cientificista en que se transformó el estructuralismo althusseriano. *PM* era aún entonces (Fernández Buey, 1990: 10-11)

[...] un proyecto vital, apasionante en muchos aspectos, porque permitía volver a anudar relaciones, en el marco de una misma tradición y con espíritu crítico, entre gentes de generaciones distintas.

Se trataba de trazar puentes entre el viejo militante comunista que había dejado de comulgar con las gastadas ruedas de la empobrecedora ortodoxia zdanovista-stalinista y el joven universitario que deseaba saber quién era Marx realmente mientras intentaba saltar lejos de su privilegiada clase social. De este modo, apuntaba Fernández Buey:

[...] no se puede entender bien el generalizado interés por aquella primera obra de Althusser si se pierde su contacto con un proyecto vital que estaba en el ambiente.

Fernández Buey ha recordado también la gran impresión que le causó la lectura del “Aujourd’hui” que Althusser escribió como prólogo al *Pour Marx* y su coincidencia en este punto con Sacristán. El escrito althusseriano fue documento de trabajo en alguno de los numerosos seminarios clandestinos que pudieron organizarse en aquellos años, finales de los sesenta y principios de los setenta, en la movilizadada Barcelona antifranquista.

¿Por qué esa impresión? Porque en ese escrito de Althusser, con pasión razonada, con apasionamiento moral, político, que no eliminaba vocación científica, podía verse una apuesta por volver sobre las huellas de la propia historia, “diciendo la verdad acerca del pasado sin cambiar la naturaleza del presente”. Sin perder identidad política, sin desnaturalizarse, sin ser ni intentar ser algo distinto de lo que se era y se deseaba ser. El fin del dogmatismo, el rechazo de los varios estalinismos y postestalinismos, el reconocimiento de los múltiples errores, y del propio horror, no tenía por qué implicar el transformismo ideológico, la cuidadosa y selectiva limpieza de huellas personales y colectivas, la renuncia de lo que uno era o había sido. El prefacio del *PM* les pareció entonces, señala Fernández Buey, un programa digno y veraz. Un proyecto de crítica riguroso del estalinismo y de renovación del marxismo, en cuya valoración, sin embargo, se erró. Con lo que hoy sabemos del otoño o invierno brezneviano, la expresión “final del dogmatismo” suena, cuando menos, a palabras gastadas o, si se prefiere, a ingenuidad (interesada, muy interesada, en algunos casos).

Después del *PM* vino el *Lire le Capital (LIC)* y para muchos, para Sacristán entre ellos, las expectativas no se cumplieron. *LIC* no tenía, por una parte, la pasión filosófica y moral del arranque del *PM* y la inicial vocación científica de Althusser dio en científicismo al repetir insistentemente “teoría, teoría, más teoría” pero atendiendo

escasamente el desarrollo real de las ciencias sociales de la época que, en ocasiones, eran tachadas displicente y cómodamente (y con abisales desconocimientos anexos) de *teorías burguesas*. Si con Sartre el marxismo llegó a ser el Saber de una época, con Althusser pretendía ser ni más ni menos que la Teoría Científica de la Historia, el nuevo gran Continente Científico, la nueva ciencia abierta demiúrgicamente por la obra de Marx.

Sacristán reconoció, pues, que la exposición que hizo Althusser en el prólogo del *PM* era no sólo inobjetable teórica y políticamente sino simplemente inolvidable (Sacristán 1985a: 281-282). La literatura política aparecía, a los comunistas de aquellos años, como “exposición de los clásicos para formación de militantes o como fundamentación, comentario y propaganda de la política como partido”. No había en el horizonte de la época la comprensión de la política marxista como creación, como búsqueda de nuevos planteamientos y de fructíferas (y acaso arriesgadas) hipótesis. Casi en ningún caso fue entendida como desarrollo autónomo, original, no meramente repetitivo, talmúdico, del legado de los clásicos. De ahí, la importancia, la novedad del *Pour Marx*: por fin un autor de la tradición marxista defendía la necesidad de un pensamiento autónomo que no olvidara sus raíces pero que no repitiera, o no intentara repetir cuanto menos, obviedades o lugares comunes ya falsados.

Comentaba finalmente Sacristán que en ese mismo prólogo Althusser explicaba que durante años él mismo no se preocupó en absoluto de incidir en la actividad política del partido, que él estaba, digámoslo así, como filósofo del PCF. Sólo cuando vio que la situación era muy negativa, con innegable coraje moral, volvió a intervenir políticamente. De hecho, apuntaba Sacristán, ésta había sido en gran parte la tendencia general de la historia de las relaciones entre los intelectuales y la III Internacional (Sacristán, 2005: 35):

Los partidos de la III Internacional han disfrutado por regla general de un gran prestigio en sus intelectuales a los que en absoluto permitían intervenir. En la III Internacional ha habido una tradicional desconfianza al intelectual.

El propio Althusser expuso su situación en el PCF después del largo periplo estalinista, de la aceptación de la “tesis” de las dos ciencias y de las graves confrontaciones y retrocesos de Berlín, Budapest y Praga (Althusser, 1992: 262).

Por esta razón no existía entonces objetivamente ninguna otra forma de intervención política posible dentro del Partido excepto la puramente teórica, y aún, apoyándose en la teoría existente o reconocida para darla la vuelta contra el uso que el partido hacía de ella. Y puesto que la teoría reconocida no tenía nada que ver con Marx, sino que se alienaba con las peligrosas tonterías del materialismo dialéctico a la manera soviética, es decir, a la manera de Stalin, era necesario, y era la única vía posible, volver a Marx, a aquel pensamiento político incontestablemente admitido, porque era sagrado, y demostrar que el materialismo dialéctico como lo entendía Stalin, con todas sus consecuencias (...) era una aberración total. Es lo que intenté hacer en mis artículos en *La Pensée*, recogido seguidamente en *La revolución teórica de Marx*, y con mis alumnos de la Normale en *Para leer El Capital*

Muchas eran las tareas abiertas con esa vuelta al pasado. Estudiar, por ejemplo, los diferentes estadios del pensamiento de Marx era, en opinión de Sacristán, un excelente programa que el mismo Gramsci había formulado en la cárcel sin poder pensar siquiera en su realización. También lo era identificar (Sacristán, 1983: 117-118), como losa cargada de anticientificidad o como pesada oscuridad, la herencia hegeliana, “a pesar de su fecundidad en otros aspectos”.

Todo ello era un programa digno de reconocimiento. Pero, para Sacristán, el excelente planteamiento quedó viciado, básicamente, por dos debilidades en absoluto exclusivas de Althusser, sino en su opinión muy extendidas en el marxismo europeo de la época. Della Volpe sería otro ejemplo. Por una parte, el desconocimiento de todo lo que la filosofía de la ciencia había aportado en el siglo XX, teorías que solían descalificarse por proceder del ámbito de la “filosofía burguesa”, con el efecto teórico consiguiente: el redescubrimiento de Mediterráneos que ya habían sido muy frecuentados; y, en segundo lugar, por un exceso de preocupación apologética que les constreñía para la aceptación de inconsistencias, incompletudes o programas no

realizados en la obra de Marx, con el peligro de dogmatismo o relleno ilusorio que ello podía comportar.

También la reacción antihumanista de Althusser fue útil, en opinión de Sacristán, para contrarrestar una tradición retórica excesiva en alguna de sus tendencias. En su opinión (Sacristán 1985a: 247) aunque el programa también aquí era excelente, su realización volvió a sufrir por lo que él denominó “inveterada flojera de los filósofos franceses (no sólo marxistas, desde luego) en cuestiones de filosofía de la ciencia”. Era elemental para toda epistemología documentada que una teoría no conllevaba por sí misma posición de objetivos. Bastaba recordar el caso de Von Stein, que había usado los entonces rudimentarios conocimientos preteóricos de las clases modernas y de sus luchas para elaborar acertados consejos de política reaccionaria. El mismo Einstein había sostenido -de forma neta y tal vez injustamente provocativa, añadía Sacristán-, que “no se puede *demostrar* teóricamente que no se *debe* exterminar a la especie humana”. La actividad teórica, la investigación científica, pueden descubrir cuáles son las condiciones que posibilitan la realización de tal o cual objetivo al igual que pueden ayudar a su formulación justificada, pero, insistía Sacristán, la estimación de las grandes finalidades no “demostrables” no era ni podía ser una operación teórica en sentido estricto, sino más bien una operación política y filosófica de argumentación plausible, no de razonamiento demostrativo.

Como en el caso anterior, Sacristán señalaba la corrección de un programa que no redujera el proyecto marxista a simple humanismo retórico, especialmente en el contexto cultural francés, observando deficiencias en su concreción, en su realización filosófica, por razones similares a las ya apuntadas anteriormente.

Sacristán analizó detalladamente el opúsculo de Althusser *Lenin y la filosofía* en una conferencia sobre “El filosofar de Lenin” impartida a principios de los años setenta³⁷.

³⁷ Sacristán escribió también un artículo por encargo de *El Correo de la*

Apuntaba en ella Sacristán que el mantenimiento dentro una descripción formal del concepto leniniano de filosofía le permitía a Althusser una de los más sugestivos aforismos de su ensayo (Sacristán, 1970: 158-159):

La novedad que el marxismo introduce en la filosofía es una nueva práctica de la filosofía. El marxismo no es una (nueva) filosofía de la práctica, sino una práctica (nueva) de la filosofía.

Sin embargo, la plausibilidad, la belleza incluso de la formulación, no debía esconder en opinión de Sacristán que:

1º. Ni Labriola ni Gramsci, los autores aludidos implícitamente por Althusser, habían pensado que el marxismo fuera una filosofía.

2. La descripción althusseriana de la filosofía era, además, formal. De lo que se trataba era de saber en qué consistía esa nueva práctica. Para esa pregunta (Sacristán, 1983: 159)

[...] los marxistas de la “prassi” tenían precisamente una respuesta de interés: el filosofar del marxismo no es el filosofar de la práctica marxista (en genitivo subjetivo, no objetivo: de la práctica, no sobre la práctica), práctica que se caracteriza por su exención de ideología, por ser un modo de “liberarse” de la “filosofía sustantiva”, como decía Labriola.

3º. En “Lenin y la filosofía”, por otra parte, seguían habiendo formulaciones que o bien eran vacías o bien eran demasiado fáciles de probar. Afirmar, como sostenía Althusser, que “la filosofía seguiría siendo filosofía” es enunciar una superverdad que no enseña, dado que (1983: 170-71)

[...] pocas son las actividades intelectuales que una u otra generación, desde el siglo VI a.n.e., no han llamado “filosofía” en Occidente. Como todas las proposiciones demasiado fáciles de probar, tampoco ésta dice mucho.

4º. La eficaz formulación de Althusser, según la cual la filosofía era intervención de la lucha de clases en la ciencia y de ésta en la lucha de clases, exigía, en opinión de Sacristán, su extensión a otros

Unesco que llevaba el mismo título que el trabajo de Althusser. La revista lo sustituyó finalmente por un escrito de un autor soviético. Puede verse ahora en Sacristán 1983: 176-190.

ámbitos. ¿Por qué no era igualmente la filosofía lucha de clases en el arte, en la moral, y, en general, en todos los ámbitos que contaran en el espacio filosófico?.

Finalmente, esa misma formulación no explicaba cómo ejerce la filosofía o el filosofar aquella representación de la lucha de clases en la ciencia. La respuesta de Lenin, por grosera que pueda ser, admitía Sacristán, no dejaba de ser algo más que el simple silencio: la filosofía del marxismo, había sostenido Lenin, era *el materialismo*.

Ha sido también Fernández Buey quien ha recordado que cuando el marxismo althusseriano, en contra de todas las previsiones, se convirtió en paradigma de numerosos manuales sociológicos, filosóficos o históricos, el autor del *PM* aún intervino con valiosas aportaciones al escribir su autocrítica de 1975 o colaborando intensamente en el debate en curso en el PCF durante 1978 y 1979. Si Sacristán, a propósito de Sartre por ejemplo, no tuvo ningún reparo en apuntar la importancia del reconocimiento, aunque infrecuente no por ello menos importante, de imposturas filosófico-vitales como la noción de angustia en la filosofía sartriana de *El Ser y la Nada* (Sacristán 1980), tampoco hubiera tenido fuertes motivos para controlar el justo elogio de una actitud como la de Althusser: no fue un simple juego afirmar, como hizo el filósofo francés en aquellos años, que en sus ensayos anteriores se había olvidado de una cuestión básica para todo pensador marxista: nada más y nada menos que la categoría de lucha de clases.

Tampoco Sacristán seguramente hubiera tenido reservas para elogiar el tono general de *El porvenir es largo*. Sin olvidar, la delicadeza y corrección con la que Sacristán se refirió en sus clases de metodología de las ciencias sociales de los cursos de 1981-82 o de 1983-84, o en algunas de sus últimas intervenciones orales, a la situación de Althusser desde principios de los ochenta.

Nunca actuó como cuervo voraz ante un cadáver. Nunca fue su estilo ni su práctica.

Las mayores distancias que Sacristán manifestó con la obra

althusseriana, o, más en general, con las aportaciones de la escuela de Althusser, tienen que ver, básicamente, con su debilidad en el terreno epistemológico, con la falta de concreción de algunas de sus propuestas, con la frecuente reducción del marxismo a un conjunto entrelazado, aunque no muy delimitado, de teoremas científicos, con la falta de atención hacia los contextos históricos o con la irrelevancia política de la consideración althusseriana de la historia humana como proceso sin sujeto ni fines. Paulatinamente, como también ha recordado Fernández Buey (Fernández Buey, 1990: 10), su programa se convirtió en una nueva ortodoxia para tiempos difíciles que algunos, con sesgada y optimista perspectiva, supusieron tiempos heroicos.

La lectura sintomática de Marx se reveló pronto filológicamente insostenible, inapropiada como interpretación de su evolución filosófica. El mismo Althusser reconocía la situación. Pensar por sí mismo era para él exponer el pensamiento de Marx de forma clara y coherente, lo que conllevaba elegir un estilo particular en su exposición de la teoría marxista (Althusser, 1992: 295-296). De ahí,

[...] la sensación en muchos especialistas y militantes, de que yo había fabricado un Marx propio, muy extraño al Marx real, un marxismo imaginario (Raymond Aron).

Efectivamente. Para Althusser se trataba de suprimir en Marx no sólo todo aquello que le pareciese incompatible con su concepción del materialismo sino todo lo que en Marx subsistía de ideología,

[...] en especial las categorías de la “dialéctica”, incluso la propia dialéctica que me parecía que no servía en sus famosas “leyes” más que de apología (justificación) posterior del hecho consumado del desarrollo aleatorio de la historia para las decisiones de la dirección del partido.

De ahí la elaboración de una figura marxista que de hecho, como el propio Althusser reconocía, rectificaba el pensamiento de Marx sobre numerosos aspectos.

En opinión de Sacristán, las interpretaciones que de Marx hicieron tanto Althusser como Colletti coincidían en la idea de un

corte completo entre el Marx maduro y su formación filosófica hegeliana anterior (1983: 319-320). Ambos daban ejemplo de las potenciales amenazas a las que se veía sometida la navegación marxista en las ya entonces turbulentas aguas de la época, teniendo en cuenta además que los dos eran autores “que no sólo cumplen los habituales requisitos de calidad académica sino que los rebasan ampliamente, hasta dar más la imagen del maestro que la del profesor” (1983: 320). Sus interpretaciones de Marx confundían el plano de la historia de las ideas, el estudio filológico de un clásico, con lo que representa cultivar libremente la tradición de un autor decisivo: “Una cosa es estudiar y explicar el pensamiento de Marx; otra hacer marxismo hoy” (1983: 320). Muchas de las cosas, tal vez todas, que enseñó Althusser, al igual que el Colletti de aquel período, podían estudiarse más provechosamente como pensamiento propio enclavado en la tradición marxista que como lectura filológicamente ajustada del pensamiento de Marx.

Eso no fue obstáculo, desde luego, para que Sacristán elogiara la aproximación de Althusser a Marx en otros aspectos. El autor de *Pour Marx*, al igual que Gramsci³⁸, quien ya se había interrogado por la adecuación, para cuidar la memoria de un clásico, de la edición de los borradores de Marx, marcó la tendencia “a estudiar sobre todo las obras de Marx editadas por él mismo” (Sacristán, 1983: 330). Aunque, matizaba Sacristán, la cantidad nada desdeñable de los manuscritos marxianos póstumos obligara de todos a modos a tenerlos muy en cuenta.

Un ejemplo ilustra el punto anterior. Sacristán tradujo en 1974 *La estructura lógica de ‘El Capital’ de Marx* de Jindrich Zeleny. En su breve escrito de presentación (2004: 53-56), señalaba que el ensayo de Zeleny era

[...] probablemente la elaboración más seria del punto de vista

³⁸ Sacristán tradujo Gramsci al castellano a finales de los sesenta. Su anotada *Antología*, editada por Siglo XXI primeramente en México, difundió la obra del revolucionario sardo en Latinoamérica. Sobre Gramsci, véase: Manuel Sacristán, *El orden y el tiempo*. Trotta, Madrid, 1998 (presentación y edición a cargo de Albert Domingo Curto).

de reacción al entusiasmo por los escritos del joven Marx que fue parejo de la crisis del dogmatismo estalinista.

La época de preparación del trabajo coincidía con las otras dos grandes cristalizaciones de un marxismo neo-cientificista en la tradición de la II Internacional: los estudios del grupo de Radovan Richta y los del estructuralismo althusseriano.

Sostenía Sacristán que la empresa intelectual de Zeleny se diferenciaba con apreciable ventaja de esas otras dos líneas. En su opinión, estaba libre tanto del vago progresismo de Richta y de su grupo de investigación, como

[...] también de la ignorante retórica que caracteriza gran aparte de la producción del grupo de Althusser. Zeleny no es un “marxólogo” sino un escritor de pensamiento inequívocamente socialista. Y ha leído de verdad a Marx, en vez de limitarse a aconsejar su lectura.

El hilo conductor de la investigación de Zeleny era el análisis de la estructura lógica de *El Capital*. Su tesis era que la principal obra de Marx seguía, en su desarrollo lógico, el movimiento de la sociedad capitalista. Por ello, el sujeto del proceso que investigaba *El Capital* no son los hombres, dado que en el movimiento histórico real de la sociedad del capital no son los seres humanos el sujeto soberano. Hasta aquí, apuntaba Sacristán, el resultado coincidía con la posición ideológica del grupo de Althusser, pero “no los análisis, incomparablemente más exactos en la obra de Zeleny”.

El sujeto del movimiento estudiado por *El Capital* era, pues, el mismo capital. Sacristán admitía que se podía discrepar del resultado pero que la solidez, la claridad científica de la investigación de Zeleny,

[...] le evita presentar, en el plano epistemológico, hinchadas vaciedades como contenido de la revolución del concepto de ciencia por el marxismo.

De este modo, en *La estructura lógica de El Capital*, Marx no aparece descubriendo continentes tan conocidos como el Mediterráneo sino intentando con éxito “articular racionalmente el

conocer con el hacer”, lo que se sabía del mundo social con la voluntad de transformación.

Un análisis similar lo encontramos respecto a las relaciones entre ciencia e ideología. Althusser defendió la separación radical entre un joven Marx ideólogo, filósofo, y un maduro Marx científico. La ideología era, consiguientemente, lo opuesto a la actividad científica, la cara falaz de las actividades gnoseológicamente rigurosas.

Sacristán matizó esta afirmación, esta tesis althusseriana. Ideología era un término que tenía en Marx dos sentidos básicos: por una parte, el de falsa conciencia; por otra, la del conjunto de concepciones generales que daban cuenta de la actitud de un individuo, de sus valores y de sus comportamientos o prácticas. La primera acepción era la más usual en Marx y equivalía a la consideración de una conciencia, presa entre redes no suficientemente controladas, que consideraba lo que era histórica o socialmente determinado como algo que en sí mismo verdadero, correcto o incluso obvio, y falsa, pues, en este sentido, al tomar lo histórico o social como natural e inalterable.

Sacristán matizaba de este modo la oposición radical sugerida por Althusser. La noción tenía más de una acepción en la obra marxiana y no podía mantenerse, sin más distinciones, una antítesis extrema entre producciones ideológicas y conocimientos científicos. Por ello, no podía sostenerse una separación tajante, una ruptura, entre un joven Marx ideólogo y un maduro Marx científico. También en este segundo Marx podían encontrarse motivos ideológicos, cuanto menos en la segunda acepción del término. También en este “segundo Marx” había una consideración de la ideología como concepción general, como cosmovisión, como una teoría global que incorpora saberes, realiza valoraciones y señala finalidades.

Sacristán subrayó también las, en su opinión, imprecisiones epistemológicas de Althusser y, especialmente, su forma, escasamente matizada, de tratar la filosofía analítica en sus diferentes variantes. Un ejemplo.

Refiriéndose a su encuentro excepcional con Hobbes, Spinoza y Rousseau (1992: 321), Althusser señalaba que lo más valioso que había aprendido de Spinoza había sido la naturaleza del “conocimiento de tercer género”, el de un caso que fuera a la vez universal y concreto y añadía:

Que mi “caso” haya sido un “caso” de este orden, como todo “caso médico”, “histórico” o “analítico”, impone reconocerlo y tratarlo en su singularidad; pero que este caso singular sea universal, resulta de las constantes repetidas (y no de las leyes verificables-falsables al estilo de Popper) que afloran en cada caso y permiten inducir de ahí el tratamiento teórico y práctico de otros casos singulares.

Más allá del tono oscurecido del paso, no hay duda de la inexistencia de “leyes verificables-falsables al estilo de Popper”. Si algo hay en el balance de la crítica popperiana al programa del criterio de sentido neopositivista y a su propuesta del principio de verificabilidad, es que Popper nunca aceptó la posibilidad de verificación de las teorías científicas empíricas. Por otra parte, resulta ciertamente paradójico el aire de familia del programa popperiano de demarcación entre la ciencia empírica y el resto de saberes o pseudosaberes y la noción de ruptura epistemológica bachelardiana-althusseriana. Aún más: si el programa de Popper, matizado por él mismo en el Postscriptum, consistía en delimitar la ciencia empírica y otros saberes, sin descalificación epistémica global de éstos ya que entre ellos figuraban la lógica, la matemática o la misma filosofía, algunas de las formulaciones de Althusser no parecen alejadas de ese propósito. Así, la tesis 22 del *Curso de filosofía para científicos* (Althusser, 1975: 51) apuntaba que

Todas las líneas de demarcación que traza la filosofía se reducen a modalidades de una línea fundamental entre lo científico y lo ideológico.

Quien dice ideológico puede querer decir pseudocientífico con otro registro lingüístico. Nos encontramos entonces con formulaciones usuales de *La lógica de la investigación científica*.

Si el programa althusseriano de renovación del marxismo fue

excelente, no lo fue en cambio su realización. De hecho, en opinión de Sacristán, el marxismo europeo, después del doble aldabonazo del 68, después del Mayo parisino y de la primavera praguense y la posterior invasión por las tropas del Pacto, tenía mucho más que ver con el marxismo de la subjetividad de Lukács³⁹ que con el marxismo supuestamente objetivista de Althusser, más con la voluntad de transformación que con la historia como proceso sin sujeto ni fines.

Mirando atentamente, la lectura althusseriana de Marx parecía presentar una notable contradicción interna: la incoherencia entre la perspectiva científica, “el cientificismo” asumido, y la influencia hegeliana del infabilismo y objetivismo histórico, inspiración considerada, por otra parte, como anticientífica, como lastre epistémico juvenil del que finalmente se liberó el Marx maduro.

Este marxismo teorista o científicista, apuntaba Sacristán, no sólo se veía obligado a menospreciar el Marx joven sino al “viejo Marx” menos leído (Sacristán, 1983: 110; 2004: 332-359), quien había defendido categóricamente, en cartas hoy célebres remitidas a la revolucionaria rusa Vera Sassulich, que las tesis de *El Capital* se referían exclusivamente al ámbito de las sociedades europeas occidentales. Había en definitiva una caída en lo que el mismo Sacristán (López Arnal y De la Fuente (eds) 1996: 117-118) llamó la falacia de la falsa exactitud, quintaesencia del escolasticismo. Era falaz la actitud de Althusser porque pretendía un rigor falso, imposible. Y éste era -fue la tesis de Sacristán- el error compartido por todo intento de presentar el marxismo como ciencia sistemática.

Para Sacristán, por el contrario, Marx había practicado en asuntos económicos un tipo de trabajo intelectual no idéntico al característico de la ciencia positiva, aunque sí compuesto, entre otros elementos, por éste (Sacristán, 1967: 6272).

No hay duda de que la interpretación de la relación Marx-Hegel

³⁹ Sacristán tradujo al castellano gran parte de la obra del filósofo húngaro: *Estética, Historia y consciencia de clase, El Joven Hegel, Materiales sobre el realismo*. Sobre la aproximación de Sacristán a la obra de Lukács, véanse: Sacristán 1983, 1984 y 2005.

que más éxito tuvo en las universidades europeas y americanas en los años setenta, e incluso en ámbitos no estrictamente académicos, fue la defendida por Althusser. Para Sacristán, se trataba de una concepción equivocada, incluso incomprensible: “Yo no digo que Althusser quisiera falsificarla, simplemente no consigo explicarme cómo lo entendió tan mal” (Sacristán, 1983-1984: 123).

Si Althusser había dibujado en su esquema que Marx había empezado siendo hegeliano y que con el paso del tiempo dejó de serlo, la conocida transición del Marx joven-filósofo-ideólogo al maduro Marx científico, la opinión de Sacristán era algo más compleja: Marx empezó en su primera juventud muy antihegeliano; pasó luego brevemente a ser hegeliano en sus últimos años de estudio; mientras preparó su tesis doctoral se transformó en un *joven-hegeliano* y, posteriormente, durante unos cuantos años, hasta 1856-57, se mantuvo en una posición que podría caracterizarse como de “materialista empirista bastante puro”, para, finalmente, a partir de 1856-57, volver de nuevo a Hegel. Así pues, en opinión de Sacristán, y en contra de lo que Althusser sostuvo, el Marx más hegeliano era el Marx que iba desde 1857, cuando escribió los *Grundrisse*, hasta 1866, cuando terminó la redacción del libro primero de *El Capital* (Sacristán, 1982: 22). Esos diez años fueron la época más hegeliana de Marx, la época de madurez. Literalmente, concluía Sacristán, lo contrario de que lo sostuvo Althusser.

Las vicisitudes y puntos de inflexión de la evolución intelectual de Marx (Sacristán, 1967: 6272) “tan rica y resuelta como la de cualquier otro pensador importante”, suscitaba dos cuestiones que fueron objeto de estudio en la mayor parte de la literatura marxista del momento: el de los cortes, rupturas o censuras que haya podido haber en esa evolución, y la naturaleza del trabajo teórico de Marx, “tan directamente ligado (a diferencia del trabajo intelectual típico moderno, por ejemplo, el de un físico) con objetivos prácticos (políticos revolucionarios)”.

En su opinión, la evolución de Marx permitía identificar no uno

sino varios puntos de inflexión, “alguno incluso posterior a *El Capital*”, ninguno de los cuales se revelaba como ruptura total. De hecho, así ilustraba Sacristán su conjetura, el mismo Marx no parecía haber tenido conciencia de ninguna ruptura definitiva. En 1851, seleccionó para encabezar una publicación de sus escritos un artículo de 1842 titulado “Observaciones acerca de la reciente instrucción prusiana sobre la censura”. En realidad, apuntó Sacristán, los cambios experimentados por el pensamiento de Marx desde su tesis doctoral hasta *La ideología alemana* no excluían “la persistencia de ideas y rasgos intelectuales presentes en Marx desde su primera educación” (Sacristán, 1983b: 12-13). Por ejemplo, el espíritu ilustrado de su padre y su suegro en forma de oposición a la escuela histórica, o la misma persistente idea de unidad de la ciencia.

Era muy notable, y aparentemente paradójico en su opinión, que el espíritu marxiano de científico positivo siguiera una clara línea ascendente desde 1852, al mismo tiempo que había en él una marcha igualmente ascendente de recuperación de Hegel, contra la usual idea de que la ruptura con Hegel es condición de posibilidad para un Marx científico. Sería, por tanto, el descubrimiento de Hegel el que le reconcilió con la abstracción, con la globalidad y, por tanto, le permitía trabajar como científico. “Todo lo contrario de lo que han creído los althusserianos durante quince años”, concluía Sacristán.

En el espinoso asunto de la dialéctica, Althusser se mantuvo siempre muy alejado de las entonces usuales posiciones que la definían y defendían como alternativa positiva a la lógica formal, o al reductivo método de la ciencia burguesa⁴⁰. La dialéctica marxista era vista por Althusser como opuesta a la dialéctica hegeliana y su diferencia radical debía manifestarse en su esencia, en sus determinaciones y en sus estructuras propias (Althusser, 1967: 75).

No hay, pues, en Althusser vindicación alguna de las leyes de la dialéctica ni tampoco una consideración de ésta como ciencia de la

⁴⁰ No sólo entonces. Pueden verse a este respecto las relativamente recientes consideraciones de Woods y Grant sobre las “fijistas y trasnochadas leyes” de la lógica formal (Woods y Grant, 1995: 81-100).

totalidad o como saber alternativo al saber de la tradición burguesa. Sin embargo, Althusser siguió envuelto, en alguna medida, de lo que podría denominarse paradigma marxista clásico. Seguirá hablando, con lenguaje excesivamente tradicional, de contradicciones dialécticas y de sobredeterminaciones. Así, “y como es necesario que alguien lance la primera piedra querría intentar, por mi propia cuenta y riesgo, reflexionar un instante sobre el concepto marxista de contradicción...” (Althusser, 1967: 76) o “que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna...” (*Ibid.*: 81). De ahí el comentario crítico de Sacristán (1983: 356):

Otras muchas veces, confusos desarrollos que parecen ambiciosamente “profundos” (ya se sabe que ése es el atributo de la “ciencia alemana”) se pueden reducir a elementales cuestiones de lógica. Un ejemplo destacado de ellos es la larga historia de la especificidad o determinación o sobredeterminación de la contradicción dialéctica, historia que ha consumido con poca utilidad el trabajo de gente tan valiosa como el mismo Engels, Lukács, Gramsci y Althusser. Ocurre que no existe en la dialéctica hegeliana ningún canon exacto y reproducible -ningún “truco aprendible”- para hallar cuál es la noción contradictoria de una noción dada, a diferencia de lo que piensa la lógica común, en la que está claro que lo contradictorio de “Todo A es B” dice “Algún A no es B”. Lo contradictorio dialéctico hegeliano sería específico (Engels), determinado (Gramsci), sobredeterminado (Althusser).

Sacristán se movía en este asunto en un plano muy distinto⁴¹. Su opinión (Sacristán, 1983: 115) sobre la dialéctica, inspirada según su criterio, en el propio trabajo científico de Marx, se puede expresar en una tesis negativa y otra positiva. Por una parte, la dialéctica no era lógica y cuando se presentaba como tal, “cuando alguien intenta demostrar algo a base, por ejemplo, de la “ley de la negación de la negación”, da entre vergüenza y risa”. De ahí no se infería desprecio alguno por esta oscura idea de dialéctica ni por sus vagas y trivialísimas “leyes”. En opinión de Sacristán, esas ideas pertenecen a

⁴¹ Véase Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*. El Viejo Topo, Barcelona, 2009 (edición de Salvador López Arnal).

un género que sería malo perder, ya que se trataba del vago pensamiento cuasi-poético con el que los filósofos habían descrito la experiencia cotidiana pre-científica, pero que era erróneo tomar como ciencia o método.

La tesis positiva era que, para él, “dialéctica” significaba algo, contra lo que tantas veces habían afirmado autores como Popper o Bunge⁴². La “dialéctica” sería entonces “un cierto trabajo intelectual, que, por un parte, está presente en la ciencia, pero, por otra, le rebasa con mucho. Ese tipo de trabajo intelectual existe como programa (más bien oscuro) en la filosofía del conocimiento europea desde el historicismo alemán”. El estilo dialéctico consistiría, esencialmente, en proponerse como objetivo cognoscitivo algo formalmente excluido por la filosofía de la ciencia desde Aristóteles. Hegel como Marx tendrán, por el contrario,

Un programa de investigación que busca el conocimiento de algo particular o concreto: en el caso de Hegel, el discutible concreto que es el Todo; en el caso de Marx, la sociedad capitalista existente (...) pero, a pesar de ello (a pesar de los elementos de abstracción presentes en *El Capital*), lo construido en *El Capital*... tiene una concreción desconocida en el ideal tradicional de ciencia, tan eficaz en las ciencias de la naturaleza.

Los usos más destacables del concepto de dialéctica en la obra de Sacristán serán, pues, los siguientes (López Arnal y otros, 1999: 69-82):

1. La dialéctica es entendida como un determinado estilo de pensamiento, como una forma general de pensar que miraría los sistemas o entidades desde la perspectiva de sus contraposiciones u oposiciones internas.
2. La dialéctica sería también una finalidad gnoseológica que buscaría totalidades en ciencia, construyendo imágenes globales o cosmovisiones a partir de los dispersos y variados resultados de los haceres científicos, con consciencia del carácter filosófico, no contrastado en todos sus vértices y

⁴² Véanse las declaraciones del propio Mario Bunge en el material filmado para Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, ed cit.

aristas, de la imagen trazada.

3. Finalmente, la dialéctica será vista como aspiración al conocimiento de lo particular. Se dirá entonces (Ibidem: 82) que “un determinado conocimiento, cierto producto intelectual será dialéctico si presenta, principalmente, los siguientes rasgos: globalidad y totalidad, carácter interno, endógeno, de la explicación, y punto de vista histórico”.

Balance, provisional sin duda: existe si se quiere una vuelta del revés, pero con notables coincidencias de tonalidad entre ambos marxismos. Tanto en Sacristán como en Althusser hay interés por renovar la tradición marxista, sin caer en falsas retóricas humanistas ni en desnaturalizaciones de principio. En ambos existe la convicción de que los partidos comunistas y la teoría marxista debían cambiar profundamente. En ambos autores hay interés en estudiar y analizar la evolución del pensamiento de Marx.

No cabe duda, en mi opinión, de que la realización de esas inquietudes está mucho más trabada en el caso de Sacristán que en el Althusser. Hay en aquél un rigor conceptual, una proximidad a los desarrollos de la lógica formal contemporánea y una información científica y epistemológica no siempre presentes en el segundo. El caso de Sacristán, esa singular combinación de militancia comunista, de desarrollo creativo del marxismo y de competencia demostrada en temas lógicos y epistemológicos, es, en mi opinión, con la parcial excepción de Ludovico Geymonat, único en el panorama europeo de aquellos años.

¿Hay lejanía insalvable entre uno y otro pensador? ¿La intersección entre ambos marxismos, entre ambas prácticas políticas, es vacía? No parece el caso. Existen paralelismos entre Sacristán y Althusser por lo que respecta a la forma de su militancia en los partidos comunistas respectivos. Althusser pensó que era posible un trabajo de oposición en el interior de la organización sobre bases teóricas y políticas rigurosas, que era posible una transformación del

partido aunque fuera a plazo largo. Sacristán, después de su dimisión como miembro del comité ejecutivo del PSUC en 1969, de cuya dirección clandestina formó parte durante quince años, se mantuvo en él hasta mediados de los setenta. Su proximidad a las posiciones defendidas por los grupos de la izquierda comunista activos en la transición, no impidió que creyera, a raíz del intento de golpe de estado fascista en España, el 23 de febrero de 1981, que estas fuerzas políticas debían unirse sin más dilaciones ni sectarismos y que, si las cosas se ponían como parecía ya entonces que iban a ponerse, había que hacer entrismo, trabajar en el interior de las grandes organizaciones obreras realmente existentes. Esto es, en España y en aquellos años, en el PCE y en Comisiones Obreras

No sólo eso. Ambos fueron maestros de varias generaciones de intelectuales marxistas, ambos fueron auténticos filósofos, que creyeron siempre en aquel aforismo tan del gusto de Antonio Gramsci (y del Che Guevara): la verdad es siempre revolucionaria⁴³. En definitiva, y como quería Althusser, sin contarse historias, una fórmula que acaso sigue siendo válida para definir el materialismo.

Bibliografía.

- Althusser, L. (1967), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- Althusser, L. y Balibar, E. (1969): *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México.
- Althusser, L. (1975): *Curso de filosofía para científicos*, Editorial Laia, Barcelona. Traducción de Albert Roies.
- Althusser, L. (1992), *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona.
- Fernández Buey, F. (1990) "Las huellas de nuestra historia", *El País*, 11/11/1990.
- Fernández Buey, F. (1983-84), "Apuntes curso de doctorado *Ciencia y ética en Manuel Sacristán*". Universidad Central de Barcelona 1984

⁴³ Una revista clandestina del PSUC de los años sesenta llevó el nombre de *Veritat* por insistencia de Sacristán. El subtítulo de la publicación era el lema usado por Gramsci.

(edición ciclostilada).

López Arnal, S. y de la Fuente, P (1996), *Acerca de Manuel Sacristán*, Ediciones Destino, Barcelona.

López Arnal, S, de la Fuente Cullell, P, Domingo Curto, A. y Pau, M., (1999): *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores"*, Ediciones Universitarias de Barcelona, Barcelona.

Sacristán, M. (1967): "Marx, Karl". *Enciclopedia Larousse*

-(1980), "Coloquio de la conferencia *¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?*". Facultad de Económicas.

- (1982): "Marx como sociólogo de la ciencia". Clases doctorado UNAM, México, 1982-83. Reserva de la UB, fondo Sacristán.

- (1983a). *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Icaria, Barcelona.

- (1983b). "Karl Marx como sociólogo de la ciencia", *mientras tanto* nº 16-17, pp. 3-50.

-(1983-1984). "Clases de metodología de las ciencias sociales". Facultad de Económicas, Universidad de Barcelona. Transcripción de Joan Benach.

- (1984) *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Icaria, Barcelona.

- (1985) *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Icaria, Barcelona.

- (1987) *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona.

- (2004) *Escritos sobre El Capital y textos afines*. Barcelona, Libros de El Viejo Topo.

- (2005). *Seis conferencias*. El Viejo Topo, Barcelona, 2005.

Woods, A. y Grant, T. (1995), *Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*, Fund. Federico Engels, Madrid. Traducción de Jordi Martorell. Ed ing.1991

Zeleny, J. (1974): *La estructura lógica de El Capital de Marx*, Grijalbo (colección Teoría y realidad), Barcelona. Traducción, presentación y notas de Manuel Sacristán.

Capítulo IV. CLARIDAD ENTRE TINIEBLAS*

La dialéctica era de hecho una asignatura obligatoria en la organización y los recién llegados tenían que hacer un cursillo en la materia. Gente joven con ganas de machacar a los patronos se veía abocada a participar estupefacta en seminarios especiales en los que un camarada veterano les instruía, tiza en mano, acerca de los arcanos de la dialéctica. En vez de profundizar en la explotación del hombre por el hombre, se les pedía que tomaran apuntes sobre la negación de la negación o la transformación dialéctica de la cantidad en cualidad; habían llegado allí para construir el futuro y ahora estaban sentados en una clase de álgebra. Cómo exactamente la unidad hegeliana de los opuestos podía contribuir a que una guardería no se cerrara, seguía siendo un misterio tan insondable como la doctrina política del limbo [...] Una vez en una conferencia socialista oí a un joven trabajador, que obviamente se había ganado sus galones en las clases de dialéctica, comunicar con satisfacción a sus compañeros asistentes que “las ollas hierven, los perros ladran y las clases luchan”, justo el tipo de razonamiento perfecto para ser despedazado en una clase de filosofía de Oxford.

Terry Eagleton (2004), *El portero*

Coherente con lo que había dicho respecto de la filosofía, Sacristán había rechazado la pretensión de considerar a la dialéctica como ciencia. Las ciencias existían con su propia lógica y metódica y pretender suplantadas con una ciencia mayor o más integral era una concesión que el marxismo hacía al oscurantismo filosófico. El trabajo dialéctico existía, en primer lugar, como producción de una concreción intelectual sobre el mundo. Pero dicha producción no se encontraba embrizada en método alguno y constituía, por así decirlo, un trabajo artístico de producción de una figura concreta sobre la realidad. Para producir esa figura debían concursar diversos tipos de saberes empíricos adaptándose siempre a los contornos que la realidad había dibujado.

José Luis Moreno Pestaña (2008), *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*

En Guantánamera, en un encuentro fortuito, un ex-estudiante de Sociología que se gana la vida conduciendo camiones por la

* Esta presentación de: Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*, ed. cit, pp. 17-46, es deudora de la comunicación “Aproximación a las nociones de dialéctica en Manuel Sacristán” que Joan Benach y yo mismo presentamos a las II Jornadas del Grup de Filosofia del Casal del Mestre de Santa Coloma de Gramenet, celebradas el 6 y 7 de noviembre de 1998.

resistente⁴⁴ isla caribeña explica titubeante a su ex-profesora de Econometría los conflictos emocionales en los que está inmerso. Ella entiende, comprende muy bien su situación y le recuerda con delicadeza la inevitable dialécticidad de los sentimientos humanos. El rendido conductor se lleva las manos a la cabeza, los ojos a sus ojos y con envidiable cadencia de enamorado, suspira y balbucea: “¡Ah, sí, la dialéctica! Claro, claro, se me había olvidado profesora”.

La espectadora, también el espectador, sonrío y acepta el guiño del malogrado Tomás Gutiérrez Alea. La dialéctica dio para mucho. Para diez cosidos, para cien barridos, para mil manuales, para inalcanzables y sofisticados desvaríos teóricos, para sesudas e intrincadas reflexiones filosóficas e incluso, esta vez sí, para una hermosa declaración de amor. Si, como observaba Aristóteles, el Ser se dice de muchas maneras, hasta el punto de que una cadena radiofónica en constante y sesgado decremento informativo lleva su nombre⁴⁵, no son menores en número ni menos sustantivas en supuesta profundidad las usuales acepciones de nuestra categoría. Ahora que la noción está en franca decadencia es conveniente recordar que durante años, con indiscutible desbordamiento temático y con alguna torpeza estilística, todo era o debía ser asunto dialéctico, y resuelto además dialécticamente: las luchas de clases, la larga marcha progresista de la historia, las contraposiciones sociales,

⁴⁴ Para un relato apasionado (y no cegado) de la historia de la isla: Manuel Talens, *Cuba en el corazón*. Alcalá grupo editorial, Jaén, 2008. Lo que para toda una generación significó la revolución cubana está magníficamente visto en Rossana Rossanda, *La muchacha del siglo pasado*. Foca, Madrid, 2008 (traducción de Raúl Sánchez Cedillo).

⁴⁵ José M^a Valverde solía contar su ocurrencia en las clases de Estética de la Universidad de Barcelona. A principios de los ochenta, llegó a plasmar su idea en un divertido cómic de cuatro viñetas para *Claraboya*, una revista de estudiantes de la Facultad de Filosofía. Sin hacerlo explícito, Valverde dedicó a Sacristán un poema - “Dialéctica histórica”, *Años inciertos*, 1970- que Pilar de Valverde ha leído para el documental “Sacristán marxista”, *Integral Sacristán*, de Xavier Juncosa (El Viejo Topo, Barcelona, 2006). Sobre la relación entre ambos, véase “Entrevista con José M^a Valverde”, S. López Arnal y Pere de la Fuente (eds.), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996, pp. 685-695, y Salvador López Arnal, *Manuel Sacristán y José María Valverde, amistad a lo largo*. <http://www.tlaxcala-int.org/article.asp?reference=1150>

las polaridades morales, las inconsistencias teóricas, los comportamientos inadmisibles, las disciplinas científicas, los enunciados verdaderos, los conceptos matemáticos, las reflexiones culturales, las discusiones familiares, los conflictos amorosos,... incluso el mundo, todo él como unidad, era en sí mismo estricta e inevitablemente dialéctico⁴⁶.

No sólo fue la exageración, o la permanente, cansina y poco dúctil insistencia temática. También algunas incomprendiones básicas penetraron y arraigaron en el entonces transitado territorio de la dialéctica marxiana. Fuera por llevar a las espaldas la voluminosa mochila de una tradición repleta de teorías leninistas del reflejo y densas cargas hegelianas, por defender precipitadamente visiones poco matizadas de temáticas ónticas y epistemológicas, o por mantener a un tiempo numerosos polos de interés generados por necesarias y urgentes luchas políticas, sea como fuere, no hay duda de que numerosos autores, incluso pensadores tan documentados como George Novack⁴⁷, defendieron a lo largo de los años cincuenta y sesenta tesis arriesgadas, y escasamente informadas, sobre las relaciones entre ciencia, dialéctica y lógica formal. Las leyes o teoremas de esta última, se decía, proscriben la contradicción, situándose en franca oposición con la realidad y veracidad de la evolución natural: si la “formalista” ley de la identidad sostiene que nada cambia, la dialéctica asegura que todo está en constante devenir. Materialismo versus idealismo, se repetía una y otra vez con extraña letanía y curiosa satisfacción. ¿Qué afirmación eran falsa y cuál verdadera? ¿A qué enunciado debíamos adherirnos y cuál descartar? Éstas eran, señalaba Novack, las grandes preguntas que

⁴⁶ Deslices que no deberían ser obstáculo para admitir que, efectivamente, la civilización capitalista ha instaurado de forma nada marginal el conflicto -dialéctico o no- en destacado lugar no sólo de las relaciones sociales sino creciente y peligrosamente en la misma vinculación de la especie con la naturaleza. El recordado Ángel González lo apuntó en sus “Glosas a Heráclito”: “Los más dialécticos, los multimillonarios: / nunca se bañan con el mismo / traje de baño”.

⁴⁷ George Novack, *Introducción a la lógica dialéctica*. Editorial Pluma, Bogotá 1976, p. 55.

los entusiastas de la dialéctica formulaban en voz alta y clara a los formalistas “empedernidos”. Éstas eran las decisivas cuestiones “que la lógica formal no se anima a oír ni a considerar porque exponen el vacío de sus pretensiones y señalan el fin de su reinado de dos mil años sobre el pensamiento humano”.

No fue el único caso desde luego. Henri Lefebvre, un filósofo marxista al que Sacristán hace referencia en algunos de los trabajos recogidos en este volumen⁴⁸, señalaba en una de sus aproximaciones al materialismo dialéctico⁴⁹:

La lógica formal ha comprometido al pensamiento racional en una serie de conflictos. El primero es un conflicto entre el rigor y la fecundidad. En el silogismo (aun cuando no sea en absoluto estéril) el pensamiento no es absolutamente coherente más que cuando se mantiene en la repetición de los mismos términos. Es bien conocido que la inducción rigurosa no es aquella que permite pasar de los hechos a las leyes. Todo hecho, toda comprobación experimental, introduce en el pensamiento un elemento nuevo, por lo tanto innecesario desde el punto de vista del formalismo lógico. *Las ciencias se desarrollan fueran de la lógica formal e incluso contra ella*. Pero aunque la ciencia es fecunda no parte de verdades necesarias, no sigue un desarrollo riguroso [la cursiva es mía].

Pero no todo fluye o, cuanto menos, no perceptiblemente. En estudios relativamente recientes, se siguen sosteniendo tesis del mismo tenor, y casi con idéntica melodía, que las defendidas por Novack o Lefebvre en tiempos de la recordada y añorada primavera de Praga. Alan Woods y Ted Grant⁵⁰ sostenían en los años noventa del

⁴⁸ Por ejemplo, en el coloquio de la conferencia “De la dialéctica” (Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Barcelona, 1973).

⁴⁹ Henri Lefebvre, *El materialismo dialéctico*. Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1974, p. 8.

⁵⁰ Alan Woods y Ted Grant, *Razón y Revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*. Fund. Federico Engels, Madrid 1995 (pp. 82-83), especialmente las secciones 3ª y 4ª, primera parte. Para una documentada crítica del ensayo de Woods y Grant, véase Manuel Martínez Llana, “Crítica a *Razón y Revolución* de Alan Woods y Ted Grant. La ciencia mal-tratada”. <http://www.rebellion.org/docs/60179.pdf>. Con claro significado político, e incluso gnoseológico, se han formulado “argumentos” contrarios a la teoría del equilibrio puntuado que tienen como eje central la consideración de que esta hipótesis “discontinua” tiene afinidades y raigambre marxianas. Véase: Stephen Jay Gould, *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona, Tusquets, 2004, especialmente páginas 1001-1053.

pasado siglo, sin cambio aparente, que la realidad estaba en contraposición abierta con las denominadas “leyes” de la lógica formal, que, en su opinión, eran “*la expresión más absoluta de pensamiento dogmático que nunca se haya concebido, una especie de rigor mortis mental*”. La naturaleza vive, respira, y resiste tozudamente el acoso del pensamiento formal. A no es igual a A. Las partículas subatómicas son y no son a un tiempo. Los procesos lineales finalizan siempre en caos. El todo es mayor que la suma de sus partes. La cantidad se transforma inexorablemente en cualidad. La propia evolución no es un proceso gradual sino que está interrumpida por saltos y catástrofes imprevisibles. Es así y no de otro modo concluían, los ejemplos se agolpan. ¡Qué le vamos a hacer! Los hechos son los hechos, que hablan por sí mismos, gritan incluso, a favor de un enfoque dialéctico anti-formalista. Si los dialécticos son amigos críticos de lo real, logicistas y formalistas se mueven, como peces áulicos en aguas no contaminadas, entre trascendentes, alejadas y caducas formas platónico-jupiterinas. Ningún conocimiento de lo real es puerilmente lógico, sino maduramente dialéctico.

Empero, no todo ha sido error ni desvarío en la viña marxista. A pesar de sus influencias y simpatías hegelianas, Della Volpe fue sensible a los desarrollos de la lógica formal, y lo mismo puede afirmarse entre otros de Ludovico Geymonat, P. S. Popov, A. Zinoviev, Lucio L. Radice, Jindrich Zeleny o Robert Havemann, aquel reconocido físico-químico alemán de quien Sacristán tradujo *Dialéctica sin dogma* y para quien la dialéctica no podía entenderse más que en su concreción. Si se desligaba de ella y se transformaba en puro formalismo abstracto, se reducía inmediatamente a un pálido esquema, cristalizando rígidamente en un sistema que se presentaba, además, con la pretensión de ser lo más general, importante y profundo que la humanidad había logrado generar. “*Pero separada de la realidad no es más que un arbitrario disputar bajo la forma de contradicciones fantásticas, abstrusas y absurdas*”, añadía Havemann. La rigidez, proseguía el científico y filósofo alemán, no

residía en los teoremas o fundamentos lógico-formales sino en los nudos y aristas de fantasiosos proyectos dialécticos. Se era así capaz de ver críticamente la paja en el ojo ajeno y de reconocer simultáneamente el notable, el inmenso pajar que cubría frecuentemente la propia mirada.

Habría que admitir, por otra parte, que casi ninguna tradición filosófica, ni siquiera las más sofisticadas analíticamente, ha permanecido libre de imprecisión o ensoñación. Algunas presentaciones de la lógica borrosa han incorporado rasgos de familia con las anteriores formulaciones. Bart Kosko, uno de los pioneros de esta rama de la lógica no-clásica, ha sostenido que nuestros revolucionarios avances médicos no han facilitado aún la delimitación entre vida y no vida al nacer o al morir, que tampoco podemos trazar una exacta línea divisoria entre espacio y atmósfera aun cuando fuéramos capaces de describir esta última molécula a molécula, o que los mapas detallados de la Tierra o de Marte no nos dicen con exactitud dónde acaban las colinas y dónde empiezan las montañas. A pesar de ello, sostiene Bosko, gran parte de la ciencia acepta un mundo de blancos y negros que nunca cambia, que siempre permanece idéntico a sí mismo. No hay enunciado admitido que no sea verdadero o falso. Los programas ejecutables, con sus ristras inacabables de ceros y unos, son un emblema de este mundo en blanco y negro, y de su injusto triunfo sobre lo que el autor considera la verdadera mentalidad científica. De ahí que Bosko se mantenga abiertamente contrario a lo que ha sido moneda corriente en la filosofía y en la ciencia “tradicionales”: la lógica binaria aristotélica que en su opinión se reduce a una sola ley básica: A o no-A, o eso o aquello. “El cielo es azul o no lo es. No puede ser a la vez azul y no azul. No puede ser A y no A. La “ley” de Aristóteles estableció qué era lo filosóficamente correcto durante más de dos mil años”⁵¹.

Transitando por senderos no siempre antagónicos, uno de los grandes economistas-matemáticos del pasado siglo, Nicholas

⁵¹ Bart Kosko, *Pensamiento borroso*, Barcelona, Crítica, 1995, pág. 19.

Georgescu-Roegen⁵², ha defendido, a propósito de lo que él mismo ha denominado “conceptos dialécticos” y con argumentos atendibles e informados, que en un determinado momento histórico una nación podía ser a la vez una democracia y una no-democracia, de igual manera que en una determinada edad un humano sería al mismo tiempo joven y viejo. De lo que el bioeconomista rumano colegía que a esta categoría de nociones *no* era posible aplicar sin matices la ley fundamental de la lógica clásica, el principio de no contradicción: B no podía ser a la vez, en el mismo momento y desde la misma perspectiva, A y no-A. Por el contrario, “tenemos que aceptar que, *al menos en algunos casos*, sucede que B es al tiempo A y no-A”⁵³. Dado que este último principio era, en su opinión, una de las piedras angulares de la filosofía hegeliana, proponía que llamáramos dialécticas a todas las nociones que pudieran transgredir el principio de no contradicción, entre ellas, como se señaló, el mismo concepto de democracia⁵⁴.

El razonamiento dialéctico⁵⁵, señalaba el gran científico y pensador rumano, usa conceptos dialécticos. El rasgo característico de estas categorías es que pueden superponerse a sus contrarios, sus significados se introducen en el ámbito semántico de los conceptos opuestos. Mientras que un concepto analítico -“aritmomórfico” en la terminología de Georgescu- está separado de su contrario por un

⁵² Para una excelente aproximación a la vida y obra del economista rumano: Óscar Carpintero, *La bioeconomía de Nicholas Georgescu-Roegen*, Barcelona, Montesinos 2006. Igualmente, Óscar Carpintero y S. López Arnal: “¿Conceptos dialécticos?”, en López Arnal, S. y otros (coords), *El valor de la ciencia*, Barcelona, El Viejo Topo, 2001.

⁵³ Nicholas Georgescu-Roegen, *La ley de la Entropía y el proceso económico*. Editorial Visor-Fundación Argentaria, Madrid 1996, p. 94. También: Nicholas Georgescu-Roegen, *Ensayos bioeconómicos*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, edición, notas y presentación de Óscar Carpintero, especialmente el ensayo de 1979: “Los métodos de la ciencia económica”.

⁵⁴ Para una excelente corroboración del carácter “dialéctico” de este concepto: Luciano Canfora, *La democracia. Historia de una ideología*. Barcelona, Crítica, 2004 (traducción María Pons Irazábal).

⁵⁵ Por contraposición a razonamientos o afirmaciones sentenciosas como ésta del señor Dominique Strauss-Kahn: “La bandera roja está en el lodo *para siempre*”. Ex ministro socialista, se desconoce si esa declaración pesó en su nombramiento como director gerente del FMI. Dialécticamente, la conjetura no es descartable de entrada.

espacio vacío, delimitador, un concepto dialéctico lo está por una penumbra esencial, dentro de la cual A y no-A pueden ser simultáneamente verdaderos. Por lo demás, esta penumbra no divide todo el ámbito de la referencia de las categorías en cuestión en tres conjuntos disjuntos: el ámbito de A, el de no-A y el de ambos. No está definida de forma que podamos saber, de manera automática, ante un caso concreto, si está dentro o fuera de ella. La esencia de la dialéctica reside en que la penumbra que separa un concepto dialéctico de su contrario está ella misma rodeada de otras zonas penumbrosas dialécticas separadas a su vez por otras penumbras similares, y así sin fin. Aún más, señalaba Georgescu, la aritmomanía predominante ignora que la acusación de "sin sentido", la defensa positivista construida de manera más cuidada, ni siquiera puede comenzar su argumentación sin recurrir ella misma a conceptos dialécticos. De hecho, ella misma es dialéctica, como la mayoría de nuestros conceptos o categorías básicas: no sólo justicia, democracia, bondad, maldad, empresario, ocupación, sino también abstracción, competencia o creencia. De ahí el despliegue de la dialecticidad, de ahí que toda argumentación sea en última instancia dialéctica, concluye Georgescu-Roegen

Por su parte, el gran escritor guatemalteco Mario Roberto Morales⁵⁶ recordaba en un trabajo reciente la definición sugerida por Debord en *La sociedad del espectáculo*. El espectáculo no es simplemente una colección de imágenes sino una relación social entre individuos mediada por imágenes. Se trata de una definición dinámica, no de un mero concepto estático que se agotaría en la simple descripción de la exterioridad. De esta forma, el fenómeno analizado estaría definido en su movimiento y según las funciones que cumple como hecho social que es. Así opera, así debía seguir operando la lógica dialéctica, concluía Morales, definiendo los fenómenos en sus relaciones. Por su propio carácter, una definición dialéctica necesita elucidar el tipo de relación social que caracteriza

⁵⁶ Mario Roberto Morales "Puesta en escena"
http://www.lainsignia.org/2008/febrero/cul_011.htm 20-2-2008

al fenómeno definido. De lo contrario se estancaría en señalar lo estático de su rasgo, y una aproximación así, adialéctica, no explicaría nada ni tendría utilidad alguna para el avance de nuestro conocimiento.

No fue ésta, empero, la atalaya desde la que Sacristán construyó su reflexión desde sus iniciales y tempranas incursiones en este ámbito de la tradición marxista.

Como Jon Elster, el autor de *Introducción a la lógica y al análisis formal* nunca vio oposición excluyente entre la lógica formal, clásica o no, y la dialéctica. También como Elster, Sacristán no creía que la dialéctica ofreciera un método operativo que pudiera aplicarse con buenos o aceptables resultados dentro de límites definidos, o que de (y con) ella pudieran extraerse “leyes sustantivas del desarrollo histórico con predicciones precisas para casos concretos”⁵⁷. De ello no extraía una condena sin paliativos y sin restos de la finalidad dialéctica. Tampoco en esto andaba muy alejado del autor de *Uvas amargas*. No hay “ley” de la negación de la negación, en ningún sentido claro o difuso de esta noción, pero esa categoría, sostenía Elster, “tiene un cierto valor al dirigir nuestra atención a problemas que de otro modo podríamos haber soslayado”⁵⁸. No hubiera manifestado Sacristán objeción alguna a la sugerencia. Explícita y reiteradamente así lo indicó en su prólogo de 1964 al *Anti-Dühring* engelsiano. Pero no sólo entonces desde luego.

En su presentación de 1983 a la traducción catalana de *El Capital*⁵⁹, Sacristán recordaba el experimento mental propuesto por Lukács en *Historia y consciencia de clase*: suponiendo que todas las

⁵⁷ Jon Elster, *Una introducción a Karl Marx*. Madrid, Siglo XXI, 1991, p. 39.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 38. Un magnífico ejemplo de estar mirar dialéctico en Gar Alperovitz, “Otros EE.UU. son posibles”, *Mother Jones*, febrero 2006 (www.sinpermiso.info; 5/3/2006; traducción Jordi Mundó).

⁵⁹ M. Sacristán, “Pròleg” a Karl Marx, *El Capital I*. Barcelona, Edicions 62-Diputació de Barcelona, 1983. El texto castellano de este escrito de Sacristán ha sido incorporado a Karl Marx, *El Capital*. Resumido por Gabriel Deville. Los Libros de la Frontera, Barcelona, 2007, pp. 307-312.

afirmaciones particulares del legado de Marx⁶⁰ hubieran sido falsadas o vaciadas por la misma evolución social, qué sería entonces lo que aún permanecería vivo de la tradición marxista se preguntaba el filósofo húngaro. Lukács no aceptó el vacío o el silencio como respuesta. Si todas las tesis sustantivas del marxismo hubieran sido orilladas por el propio desarrollo de las sociedades humanas, por el descubrimiento de alguna inconsistencia teórica o por alguna falsación empírica, seguiría aún vigente el estilo de pensamiento de Marx, englobante, dinámico e histórico, estilo que el autor de *El joven Hegel* denominaba “método dialéctico”. Admitiendo que esta reflexión lukácsiana le resultaba muy sugerente, Sacristán incorporaba importantes matices: el programa, que no método dialéctico de Marx, englobaba diversas ciencias sociales, no se oponía por principio a la matematización en estos ámbitos, permanecía atento a los desarrollos de disciplinas naturales, próximas o no, se totalizaba en la historia, no se cubría con ropajes acorazados e incluía un núcleo de teoría en sentido estricto, falsable y revisable por tanto, que se encontraba básica aunque no únicamente en *El Capital*.

El programa marxiano era ya en aquellos lejanos años de finales del siglo XIX totalmente inabarcable por un hombre solo, lo que podía explicar, añadía Sacristán, los sufrimientos psíquicos y físicos de Marx, al mismo tiempo que daba su estilo de época a una empresa intelectual que hoy, como ha apuntado John Berger, consideraríamos más bien empeño propio de un colectivo científico-artístico interdisciplinar⁶¹ y no tarea de un investigador solitario. Quedaba en

⁶⁰ Francis Wheen -*La historia de El Capital de Karl Marx*, Debate, Madrid 2007, pág. 83- ha recordado un uso de la dialéctica por parte del propio Marx muy próximo a la sofistería: “[...] No obstante, como Marx muy bien sabía, estos coqueteos dialécticos tenían un valor de uso adicional. Tras escribir en 1857 un artículo sobre el gran motín de la India, en el que sugería que los británicos empezarían a retirarse en cuanto empezara la estación de las lluvias, le confesó a Engels lo siguiente: ‘cabe la posibilidad de que haga el ridículo. Pero, en este caso, uno siempre puede salir del apuro con un poco de dialéctica. Desde luego, he redactado mi argumentación de tal modo que parezca que llevo razón’ (La cursiva es mía).

⁶¹ Un ejemplo reciente de interdisciplinariedad científica. Con la excepción de pocas familias primitivas (hidras, medusas), los animales estamos

todo caso como idea imperecedera, concluía Sacristán, la consideración de que todo programa de transformación social debía incluir saber contrastado, conocimiento positivo⁶².

No parece, pues, discutible que el uso del concepto no siempre fue riguroso y que el término ha pasado, en poco más de dos décadas, de ser una palabra ampliamente usada en círculos académicos y políticos, e incluso en revistas y publicaciones de carácter general, a estar casi en desuso, fruto del aluvión de críticas recibidas. Alguna consecuencia de estas críticas -la oscuridad y asignificatividad del término; su pretenciosidad, osadía y seguridad aparente; la falta de informaciones esenciales sobre temáticas

dotados de una simetría bilateral sólo aproximada. La resolución del origen de estas asimetrías se debe a Izipisúa Belmonte y a sus colaboradores del Instituto Salk de California, donde trabajan cooperativamente biólogos, físicos y matemáticos, y cuya contribución ha sido decisiva para saber por qué el bucle de las proteínas *Notch* y *Delta* se autorrefuerza en la mitad izquierda del embrión del pollo. Como es imposible tener una visión de conjunto del proceso sin la ayuda de modelos abstractos, los matemáticos del equipo construyeron esos modelos e hicieron una precisión esencial: cualquier factor externo que modificara la fuerza con que se unen aquellas proteínas causaría una alteración muy perdurable de toda la red. La predicción apuntaba entonces hacia el calcio. El colectivo investigador pudo buscar y encontrar la asimetría predicha en los niveles de este elemento. Izipisúa ha defendido en los términos siguientes el trabajo interdisciplinar que había sido esencial en el descubrimiento: "*La cantidad de información biológica de que podemos disponer actualmente sobre un problema concreto comienza a superar nuestra capacidad de comprensión. Es imprescindible integrar la experimentación tradicional biológica con los modelos matemáticos.*" (Javier Sampedro: "El grupo de Izipisúa descubre el origen de la asimetría del cuerpo", *El País*, 8 de enero de 2004).

⁶² Con la razonable prioridad de una praxis no paralizadora, por decirlo en términos clásicos, que busque siempre irracionalmente para actuar la construcción previa de cuadros epistémicos completos. En la contraportada del número 21 de mientras tanto, diciembre de 1984, se recogía esta reflexión del Lukács de las *Conversaciones* de 1966, texto probablemente elegido por el propio Sacristán: "[...] Esta estructura del comportamiento humano debemos tenerla siempre bien presente, y debemos ver que existen situaciones en las cuales se ha de actuar con independencia de lo que sepamos o no sobre el asunto en cuestión. Si me extravió por causa de la niebla en el bosque, debo intentar volver a casa. Ello lo conseguiré más o menos bien, de manera mejor o peor. Pero sería de todo punto insensato sentarme en espera de conseguir un buen mapa de la región en la que me he extraviado. Probablemente me moriré de hambre antes de conseguirlo. Otra cuestión es sí, tanteando por aquí y por allá, podré encontrar el camino que me lleve a casa. De cualquier modo, esos tanteos serán siempre mejores que el mero esperar a tener en mis manos un mapa completo de la región" [la cursiva es mía].

próximas o supuestamente afines-, fue recordada con fina y amigable ironía por Javier Muguerza:

Cuandoquiera que en un pasaje aparezca esa palabra, tachémosla sin contemplaciones; sí, después de tacharla, entendemos el pasaje, eso demostrará que la palabra era absolutamente innecesaria; y si, por el contrario, el pasaje no se entiende, consolémonos pensando que la presencia de la susodicha palabra no lo habría hecho más inteligible⁶³.

¿Qué puede colegirse entonces del denso conjunto de opiniones vertidas sobre la noción por autores tan diversos como Popper, Bunge, el propio Elster, Boulding o Colletti? ¿Puede y debe ser arrojada la finalidad dialéctica a la papelera de las aspiraciones cognoscitivas imposibles por utópicas, oscuras e inconsistentes? Sacristán no defendió nunca una conclusión así. Aceptó desde antiguo, matizadamente, la adecuación de muchas de estas consideraciones críticas, pero al mismo tiempo consideró que era posible una interpretación, inspirada en escritos y cartas de los clásicos de la tradición, que salvara el concepto y le diera un significado preciso e interesante⁶⁴.

Para Sacristán la dialéctica no era otra forma de hacer lógica ni era, por tanto, una alternativa a la lógica formal clásica o a alguna de las lógicas alternativas desarrolladas a lo largo del siglo XX. No lo era porque la lógica formal tenía que ver con la estructura y corrección de nuestros argumentos, con la precisión de la noción de consecuencia

⁶³ Javier Muguerza: "Manuel Sacristán en el recuerdo", *mientras tanto* nº 30-31, mayo 1987, p. 103.

⁶⁴ Carlos Piera ("Sobre la veracidad de Manuel Sacristán", *La balsa de la medusa*, 1996, nº 38-39) ha sugerido una perspectiva afín: "La palabra "dialéctica" (estoy insistiendo, nada más) puede o podía servirnos para indicar el proceso de razonabilidad que no se interrumpe ni se da por derrotado cuando el pensamiento propiamente "lógico", el de carácter potencialmente técnico en cuanto por sí mismo sirve de ayuda, entra en crisis. Es uno de los términos más estrictamente "filosóficos" de nuestro vocabulario, y lo es por su vinculación al lenguaje llamado natural. Si lo propio del lenguaje científico-lógico es ir difiriendo cada vez más del cotidiano, llegando en ocasiones a la condición de puro cálculo, lo propio del lenguaje común es, notoriamente, no poder amoldarse a esa tecnificación, adquiriendo sin cesar ambigüedades, acepciones, valoraciones y cargas históricas. "Dialéctica" es un nombre de lo que puede intentar hacerse con ese lenguaje" (pág. 164)

lógica o del “seguirse de”⁶⁵, y no era éste el objetivo central o lateral de la motivación dialéctica. Más aún, como no podía ser de otro modo, toda construcción dialéctica era lógica, en el mismo sentido en que toda teoría física, económica o incluso toda conjetura filosófica debía serlo. Es una obviedad que todo discurso, si aspira a la corrección y a la inteligibilidad, aunque niegue la preponderancia de la razón o de la lógica por “dogmática y trasnochada”, explícita o implícitamente, sigue o debería seguir las leyes lógicas fundamentales.

Tampoco era ningún método especial si, como el mismo Sacristán sugería, se entendía por *método* una serie normada de operaciones, de manipulaciones “atómicas” autorizadas, que toda persona competente en una determinada disciplina, teórica o práctica, podía realizar de la misma manera, obteniendo resultados idénticos o similares, si partía de los mismos datos y presupuestos o usaba instrumentación y materiales idénticos. Podía hablarse así -los ejemplos son del propio Sacristán- del método de los mínimos cuadrados, del método de la inferencia natural en Gentzen y Quine, o, en un plano empírico, del método de las cámaras de plomo para la obtención de ácido sulfúrico, pero no, en cambio, con ningún significado preciso y razonable, de “método dialéctico”. En el sentido definido y aceptado del término, la dialéctica no era ni podía ser un método. Aquí, apuntaba Sacristán, se había tropezado con las palabras y la caída había producido importantes heridas. Cuando a finales del siglo XX o principios del XXI se usan nociones así, se está aludiendo a conceptos que se han formalizado con precisión en la epistemología contemporánea. En cambio, cuando un filósofo del siglo XIX como Marx usaba la expresión pensaba más bien en una forma de pensamiento, en un estilo intelectual, en una manera general de pensar. Si en lugar de esta acepción, pensamos en

⁶⁵ Para una detallada panorámica de las “lógicas alternativas” y una aproximación a la noción de “seguirse de”, de inferencia deductiva, véase Ramon Jansana, “Lógicas no clásicas”. En S. López Arnal, Albert Domingo Curto y otros (eds), *Donde no habita el olvido*, Barcelona, Montesinos, 2005, pp. 67-91.

procedimientos normados y unívocamente determinados, tropezamos entonces “con las vaciedades científicas de la cantidad y la cualidad, la negación de la negación, el campanudo descubrimiento del Mediterráneo, de que todo se mueve, etc”⁶⁶

Había que aceptar que en este punto había existido una notable confusión en la tradición, sin olvidar que en aquel entonces las nociones no estaban tan perfiladas, y que no era sólo Engels el malo, el tonto y el feo de esta película. El extravío tenía su explicación. Cuando Marx encargó a Engels que hiciera una reseña de *Contribución a la crítica de la Economía política*, este último, analizando los distintos materiales metodológicos existentes, probablemente pensó que no había nada que fuera adecuado para articular el proyecto intelectual marxiano. En la interpretación engelsiana, Marx se había visto obligado a usar, invirtiendo su sentido original, la dialéctica hegeliana, “el menos malo” de los materiales entonces existentes. Incluso el propio Marx, años después, exaltó su propio método al compararlo con “el rudimentario método inglés” de Darwin:

El libro de Darwin es muy importante y me conviene como fundamento científico-natural de la lucha de clases histórica. *El precio que hay que pagar, naturalmente, es la grosera manera inglesa de desarrollo*” (Carta a Lassalle, 16/1/1861)⁶⁷

¿Tenían entonces algún sentido, en opinión de Sacristán, las denominadas “leyes” dialécticas del paso de la cantidad a la cualidad⁶⁸ o de la negación de la negación? Sí, si se entendían de

⁶⁶ “Manuel Sacristán habla con *Dialéctica*”. De la *primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*. Los Libros de la Catarata, Madrid 2004 (edic. de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal), p. 166.

⁶⁷ No tan singular, por otra parte, esta confusión entre método y dialéctica, la propia lógica formal ha sido interpretada de este modo. Sobre este punto, véase la documentada reseña de Luis Alonso sobre: R. Gatto, *Tra scienza e immaginazione. Le Matematiche presso il Collegio Gesuitico Napoletano (1552-1670)*, Leo S. Olschki, Florencia, 1994, en *Investigación y ciencia*, enero 1997, pp. 91-94.

⁶⁸ S. Jay Gould -*La estructura de la teoría de la evolución*, op. cit, p. 47- presentaba la siguiente visión hegeliana del cambio en el darwinismo: “Al afirmar que la mecánica a pequeña escala del cambio moderno podía, por extensión, explicar la evolución entera, Darwin abrió un nuevo campo al

manera radicalmente distinta al concepto de ley científica acuñado con precisión en la moderna filosofía de la ciencia. La “ley” de la doble negación no era equiparable en ningún sentido relevante, por ejemplo, con las leyes de la gravitación universal o de la conservación de la energía. Esas ideas pertenecían a un género intelectual que sería negativo perder, eran “metáforas metafísicas” del tipo “todo cambio consiste en el paso de la potencia a acto” o, por poner otro ejemplo muy querido por Sacristán, la afirmación aristotélica del *De anima* de que “el alma es, en cierto sentido, todas las cosas”. De ningún modo era éste un saber rechazable; se trataba de un pensamiento semipoético con el que los filósofos habían podido describir la experiencia cotidiana pre-científica, metáforas que ordenaban experiencia vital. Las “leyes” adscritas al “método dialéctico” serían, pues, una de las grandes metáforas metafísicas que habían contribuido a estructurar la experiencia de la humanidad, pero no eran ni podían presentarse como ideas científicas contrastadas. No eran, pues, ideas exactas pero tampoco eran nociones inútiles⁶⁹.

De igual modo, tampoco la dialéctica fue nunca para Sacristán una ciencia alternativa. No era la ciencia del Ser, ni del Universo, ni del todo, ni la ciencia felizmente hallada de la Historia, ni tampoco el saber científico garantizado de las totalidades concretas. Pero de ello

estudio empírico. Pero como Hegel y tantos otros estudiosos del cambio han señalado, el progreso en los asuntos humanos (y otros) tiende a ascender espiralmente en ciclos de proposición (*tesis*) contrarrestada luego por oposición (*antítesis*) y, finalmente, reformulación que combina los mejores aspectos de ambos competidores (*síntesis*).”

⁶⁹ No debía colegirse de ello que todas esas metáforas tengan el mismo alcance, la misma calidad poética o la misma capacidad de sugerencia. Algunas han sido muy afortunadas poéticamente como fuente de inspiración; otras, como la propia “ley” de la negación de la negación, no lo han sido tanto. En general, en ningún caso pueden satisfacer por sí mismas nuestras aspiraciones: la afirmación aristotélica sobre el alma y las cosas no nos ayuda a explicar por qué y cómo el espíritu conoce la realidad, pero esas formas de decir, aparte de su belleza cuando la tienen, al articular conocimiento común, pueden sugerir investigaciones, estas sí, con alcance cognoscitivo. La metáfora de que “la naturaleza tiene horror al vacío”, apuntaba Sacristán, pudo permitir preguntas que dieron pie entre otros resultados a la medición por Galileo de la presión atmosférica en un intento de precisar el alcance de ese “horror” natural.

no infería en su interpretación que las relaciones entre dialéctica y conocimiento científico fueran de oposición o negación; precisamente, lo que en su opinión distinguía la empresa dialéctica en lo que llamamos “Occidente” de aspiración similar en tradiciones orientales era la incorporación en aquélla, para la consecución de objetivos “totalizadores”, de saberes científico-positivos.

Aún más, Sacristán señaló la presencia de la “actitud dialéctica” en el propio quehacer científico, no sólo como objetivo posterior y diferenciado. ¿A qué blanco apuntaba con esta consideración? Probablemente, a la existencia, no siempre dominante ni aceptada, de “señales dialécticas” en las reflexiones de miembros de las comunidades científicas. Gell-Mann⁷⁰ ha coordinado a un colectivo de científicos que investigaban sobre ámbitos aparentemente muy alejados entre sí: la mecánica cuántica, el sistema inmunológico del ser humano, la evolución de los lenguajes y, desde un punto vista general, la economía como sistema complejo adaptativo. En *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, el galardonado físico joyciano anunciaba que el propósito del volumen era presentar su propia visión sobre una síntesis que estaba emergiendo en los límites de la investigación acerca de la naturaleza del mundo que nos rodea, el estudio de lo simple y lo complejo, investigación que estaba empezando a reunir, *con una nueva perspectiva*, material procedente de muy diversos campos de las ciencias físicas, biológicas y del comportamiento, y de las artes y humanidades:

El enfoque que conlleva facilita el descubrimiento de conexiones, en ocasiones entre hechos o ideas que a simple vista parecen muy alejados entre sí. Más aún, está empezando a dar respuesta a algunas de las preguntas que muchos de nosotros, científicos o no, continuamos haciéndonos sobre el

⁷⁰ Premio Nobel de física por su teoría de los quarks, Gell-Mann ha dirigido esta investigación en el Instituto de Santa Fe, institución que él mismo ayudó a fundar en 1984. Se puede argüir, intentando delimitar ámbitos, que sus consideraciones no son propiamente científicas sino metacientíficas o, incluso, gratuita y arriesgadamente filosóficas. Pero entonces habría que reconocer que, más allá de la designación, esas reflexiones surgen de forma no ajena a la propia actividad investigadora, y no de la actividad de cualquiera: Gell-Mann es ya, sin oposición conocida, un nombre propio y con mayúsculas en la historia de la ciencia.

verdadero significado de lo simple y lo complejo.

Síntesis creativa de saberes no sólo científicos sino artísticos y humanísticos también, en neto paralelismo con la aspiración dialéctica tal como ésta era concebida por Sacristán⁷¹.

Presentada como ontología fundamental, tampoco la dialéctica estaba libre de críticas. Las conocidas formulaciones sobre el carácter dinámico de todo ser, la negación de la negación como motor de los cambios y la ley de la cantidad y la cualidad ofrecían numerosas grietas. Bunge⁷² resumía sus principales observaciones en los puntos siguientes: los principios de la dialéctica, tal como se formulaban en la literatura existente, eran ambiguos e imprecisos; cuando se los formulaba con precisión, tres o cuatro de los cinco principios en los que Bunge sintetizaba la propuesta dialéctica perdían su aparente universalidad: arrancaban con “algún” antes que con “todo”. Cuando se los formulaba de manera más débil, quedaban tan afectados que se acercaban a simples perogrulladas del tipo “algunos entes del Universo cambian”, y aceptando que se los formulara con claridad y alcance limitado, los principios dialécticos no podían ser base suficiente para una teoría general del cambio. El autor de *La investigación científica* finalizaba su crítica señalando los dos principios dialécticos que, en su opinión, seguían siendo válidos: 1)

⁷¹ Otro ejemplo que apoya la reflexión del descubridor de los quarks. Las sesiones de trabajo sobre “El todo y sus partes” en homenaje a Bolzano, celebradas en Maretsch Castle entre el 17 y el 19 de junio de 1998, se presentaron señalando que la empresa científica estaba conectada al carácter complementario del análisis y la síntesis: la física clásica puede ser vista como un intento de análisis del mundo en sus partes constituyentes; éstas se recomponen para proporcionar, por medio del momento sintético, cualquier sistema; la jerarquía de estructuras resultante se apoya en estas partes constituyentes. Empero, en opinión de los organizadores, la edad del análisis “puro” parece haber llegado a su término en la ciencia contemporánea. Existen razones matemáticas de peso para esta consideración: los sistemas no lineales tienen propiedades que, en general, no pueden ser expresadas en términos de descomposición en partes últimas no estructuradas más una serie de conjuntos adecuados de relaciones entre ellas. Más aún, *la dialéctica de la cantidad y la cualidad* -la expresión es también de los organizadores- es más sutil de lo que se había pensado y es además necesaria para la explicación de todo tipo de fenómenos.

⁷² M. Bunge, *Materialismo y ciencia*. Ariel, Barcelona 1981 (especialmente, capítulo IV: “Crítica a la dialéctica”).

toda cosa concreta es cambiable y 2) a lo largo de todo proceso emergen nuevas propiedades, aunque estos principios eran compartidos por todas las teorías *procesuales*. De hecho, la ontología defendida por Bunge no era, propiamente, dialéctica sino *dinamicista*, o, si se prefería, conservaba lo que aún vivía y desechaba lo ya superado de la vieja dialéctica. Además, el enfoque dialéctico se caracterizaba por la búsqueda de polaridades y por la exageración de la importancia de los conflictos tanto en la naturaleza como en la sociedad o el mismo pensamiento, a expensas de la cooperación y de cualquier otro mecanismo de cambio. Pero, en opinión del científico y filósofo argentino, esta concepción era típica de una etapa primitiva del pensamiento: la ciencia no busca polaridades sino que pretende encontrar pautas objetivas, leyes científicas que en muy pocas ocasiones son polares y, cuando el conflicto es real, es tal su complejidad que generalmente desborda ese estrecho marco.

Más allá de la total pertinencia de las críticas de Bunge, algunas de ellas compartidas por el propio Sacristán, su enfoque no refuta la visión aquí discutida, posición alejada de toda concepción ontológica general postulada con deseo de permanencia⁷³. Como no podía ser de otro modo tratándose de una noción con tanta tradición filosófica incorporada, son diversos los significados del término que pueden hallarse en su obra, pero no hay inconsistencia entre ellos y acaso pueda verse un hilo conductor que los enlaza y que, en mi opinión, tiene que ver directamente con lo que fue una divisa vital e

⁷³ Puede aceptarse que en la muy plural tradición de la dialéctica marxista suelen compartirse de forma implícita dos tesis ontológicas generales: una visión de la realidad que, dado el carácter activo de este punto de vista, implica el extremo opuesto de una concepción pasiva e inmutable de la existencia, y la negación de toda concepción del progreso que lo conciba como simple desarrollo lineal y mecánico, como proceso meramente natural y determinista, aunque sin duda también en nombre del marxismo se han cultivado filosofías de la historia que han presentado a ésta como inexorable resultante del conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las encorsetadoras relaciones de producción existentes, olvidando o subvalorando la intervención voluntaria de los seres humanos, con sus diversos intereses y sus muy variadas situaciones históricas. Sobre este punto, véase la carta, incorporada a este volumen, que Sacristán dirigió a la profesora Mónica Guitián el 10 de marzo de 1985.

intelectual de Sacristán⁷⁴. La siguiente:

Hace ya más de treinta años que un científico y filósofo inglés, procedente de dos de esas tradiciones críticas [marxismo y filosofía analítica] J. D. Bernal describió con pocas palabras lo que imponen de derecho a una cultura universitaria sin trampas premeditadas los resultados de esos doscientos años de crítica. Modernizando su formulación puede hoy decirse: hay que aprender a vivir intelectual y moralmente sin una imagen o "concepción" redonda y completa del "mundo", o del "ser", o del "Ser". O del "Ser" tachado.

Para Sacristán, la aspiración dialéctica, praxeológica si se quiere, podía ayudar a realizar este empeño, esta finalidad esencial con los mejores instrumentos disponibles.

En el conjunto de su obra, hay usos del concepto que no tienen especial relevancia teórica, simple sinonimia de otras nociones afines. Pueden ser traducidos, sin pérdida de significatividad, por "filosofar marxista", por "concepción fluyente de lo real o de nuestras teorías" o, en ocasiones, por interrelación conflictiva, no amigable, entre partes o elementos de un determinado sistema. En algunos usos, con innegable arista irónica, "dialécticos" refiere directamente a filósofos hegelianos o hegelizados.

En *Jesuitas y dialéctica*, un trabajo de 1960, los usos del término encajarían dentro de estos usos. Cuando Sacristán comenta los ensayos de Bochénski, Calvez o Wetter sobre el materialismo dialéctico utiliza el término como sinónimo de filosofía marxista. Igualmente, en otras ocasiones, por lo demás no muy numerosas, pueden verse usos no esenciales que quedarían subsumidos dentro de esta primera acepción.

Empero, ya en esos primeros textos hay pasos que van en una dirección más propia, que apuntan hacia una interpretación más singular. Cuando Sacristán señala en este artículo publicado en *Nuestras ideas* que, efectivamente, hay oscilación en el marxismo pero no entre positivismo y antipositivismo, sino entre conocimiento positivo de la experiencia científica y de la práctica social y la

⁷⁴ M. Sacristán, "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores". *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Icaria, Barcelona 1984, p. 362.

generalización de esa experiencia en una cosmovisión provisional, para insertarla nuevamente en la experiencia científica y la práctica social -y, por tanto, con posibilidad de ser corregida o falsada-, en vez de trasformarla en una verdad supraempírica, inmutable y metafísica, y que este oscilar, este hacer intelectual, recibe el nombre de “pensar dialéctico”, esta anunciando una aspiración epistémica, una búsqueda filosófica, compartible o no, pero en todo caso con dotación de sentido y muy alejada de cualquier consideración de la dialéctica como lógica alternativa o infalible metodología no fijista.

Más allá de estos primeros atisbos, los usos más propios del concepto en la obra de Sacristán pueden ser agrupados en tres apartados: 1) la dialéctica entendida como estilo de pensamiento⁷⁵; 2) la dialéctica concebida como objetivo gnoseológico consistente en buscar visiones de conjunto, totalidades provisionales⁷⁶ a partir de los variados resultados del hacer científico más consolidado, sin olvidar aportaciones de las ciencias sociales ni de saberes pre-teóricos ni tampoco aproximaciones artísticas o filosóficas generales, y 3) la dialéctica vista como aspiración al conocimiento de singularidades, objetivo normalmente desechado, o no sentido como central, por el conocimiento científico tradicional⁷⁷. Un hilo conductor que uniera los

⁷⁵ Ramon Valls, en su equilibrado ensayo *La dialéctica* (Montesinos, Barcelona 1981, p. 8), señalaba en esa misma dirección: “Al hablar de *método dialéctico* no pensamos tanto en alguna cosa que se mueve por negación, cuanto en *un estilo o modo de pensar las cosas que, o bien procede él mismo mediante negaciones, o bien se acerca a las cosas para comprenderlas valiéndose de la suposición que son dialécticas en sí mismas.*”

⁷⁶ Si, siguiendo a Eagleton (*Después de la teoría*, Madrid, Debate, 2005, p. 229), pensamos el posmodernismo como una corriente de pensamiento que rechaza las totalidades, los valores universales, las grandes narraciones, los fundamentos sólidos de la existencia y la posibilidad de conocimiento objetivo, corriente que, además, es netamente escéptica ante la verdad, la unidad y el progreso, oponiéndose a lo que entiende que es el elitismo en la cultura, tendiendo hacia el relativismo cultural y a la celebración de la heterogeneidad y del pluralismo -o la pluralidad de los pluralismos-, el proyecto dialéctico de Sacristán, mirado como se quiera mirar, acentuando unos u otros vértices, no sería de ninguna de las maneras una aspiración posmoderna.

⁷⁷ Aunque, como él mismo anotó, existan disciplinas como la geología cuya finalidad es el conocimiento de una singularidad tan especial como nuestro propio planeta. Por lo demás, la cosmología suele definirse como una ciencia física que tiene como objeto de

diversos nudos de esta taxonomía podría dibujar el siguiente arco: la dialéctica sería una forma general de pensar, temperada pero con agudizado vértice crítico, que intentaría construir síntesis de conocimientos o aproximaciones parciales, de carácter científico-artístico-filosófico, sin olvidar conocimientos empírico-prácticos de tradiciones culturales no institucionalizadas⁷⁸, que permitieran una aprehensión creativa, documentada (y, por supuesto, ni redondeada ni inmutable) de singularidades, de “totalidades concretas”, con la finalidad explícita, en el ámbito de la política, de intervenir en las prácticas sociales transformadoras de orientación socialista. No siempre la dialéctica sería una aspiración estricta y puramente gnoseológica⁷⁹: la XI tesis sobre Feuerbach, su misma noción de la filosofía y del filosofar, y la comprensión del marxismo como tradición política revolucionaria planean cercanas a lo largo y ancho de la concepción de Sacristán.

El probable origen de esta aproximación a la dialéctica -tan opuesta en su época a los vientos del Oriente lejano o del Occidente próximo, fueran estos de alguna ortodoxia no siempre cansina o de heterodoxias no siempre sugerentes- ha sido señalado por Antoni Domènech en los siguientes términos: la dialéctica marxista procede de la línea Kant-Hegel; en esta tradición es entendida como una facultad especial que rebasa la parcialidad y abstracción del entendimiento, de la razón analítica o instrumental. La facultad humana capaz de superar la rigidez del entendimiento es la Razón propiamente dicha que podrá aprehender fluidamente la realidad, no como un todo integrado y abstracto sino en su concreción. Sacristán habló reiteradamente de “totalidades concretas” -ya desde su prólogo

estudio el Universo, otra singularidad, entendido como un todo.

⁷⁸ Vandana Shiva- *Los monocultivos de la mente*. Fineo editorial, México, 2008- ha argüido contra la desaparición del conocimiento local “en la interacción con el conocimiento occidental dominante” que es también, en su opinión, un conocimiento local que tiene su base social en una cultura, una clase y un género determinado.

⁷⁹ Aunque sin duda tampoco la aspiración dialéctica pondría objeción alguna a una consideración esencial de Poincaré y de tantos otros científicos-epistemólogos: el científico (o el dialéctico) no estudia la naturaleza (o determinado sistema social en una fase de su historia) porque ello sea útil, sino porque le gusta hacerlo, y ello es así porque esa investigación es, en sí misma, algo hermoso.

al *Anti-Dühring*- pero se negó a aceptar esa forma de entender la dialéctica dependiente de una facultad especial. Sugiere Domènech que una de las claves para entender la inspiración de Sacristán pasa por no olvidar que su formación filosófica básica tiene un pie en la fenomenología y otro en la tradición analítica. ¿Qué pasado común tienen, filosóficamente hablando, ambas tradiciones? Franz Brentano, quien se presentó a sí mismo como restaurador de la prudencia y sensatez aristotélica frente a los excesos de los varios sistemas idealistas modernos. Recuérdense por otra parte, prosigue el autor de *El eclipse de la fraternidad*, que Sacristán solía presentar su noción de dialéctica en contraposición no con la concepción kantiana de la imposibilidad de conocer la cosa en sí, donde se situaría la línea hegeliana, sino enfrentada a la idea aristotélica de que el conocimiento es *siempre* saber de lo universal. Domènech recordaba una imputación no marginal de Sacristán a la gnoseología del Estagirita que enlaza con uno de los puntos señalados: el sesgo patricio de la reflexión de Aristóteles se hace patente en la exclusión de la práctica (poiética) como fuente de conocimiento, pero es esa práctica precisamente la que “nos obliga a un conjunto de operaciones cognitivas de ajuste flexible, de representación global y de concreción que proporcionan un tipo de conocimiento que está vedado a la, por lo demás imprescindible, *theoria*”⁸⁰ .

Aunque la dialéctica, como se apuntó, no sea un procedimiento o camino normado y bien definido que permita llegar a la verdad o al hallazgo de soluciones, sí puede ser en cambio una forma, un estilo no normativizado de pensar, útil para subir algún peldaño o para encarar adecuadamente situaciones y análisis. ¿Cuál sería la característica básica de este estilo de pensamiento al que adjetivamos de dialéctico? ¿Qué papel juega en el proceso de

⁸⁰ “Entrevista con Antoni Domènech”. *Acerca de Manuel Sacristán, ob cit*, p. 449. Domènech también recordaba que a Sacristán le gustaba invocar aquel dicho de Teresa de Ávila: “También entre los pucheros anda el Señor”. No le faltaba razón: en sus anotaciones a ensayos de L. Peña o López Medina -Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán- pueden verse varias observaciones de ese tenor.

elaboración e interpretación de nuestras teorías? Holton⁸¹ ha mostrado la complejidad de los factores que intervienen en el alumbramiento de nuevas concepciones y teorías, en el trabajo científico practicado en el “contexto de descubrimiento”, en los procesos mentales que permiten a los científicos llegar a adquirir o a conjeturar una nueva explicación. Sería interesante, señala Holton, “pillarlos por sorpresa y ver su imaginación en marcha”, dado que normalmente los aspectos más subjetivos de la investigación han estado excluidos de la práctica científica transmitida y de las consideraciones de muchos historiadores, por no hablar del menosprecio, generalizado durante años, entre epistemólogos positivistas ortodoxos. Nos deberíamos situar en ese contexto, tratando de comprender el momento del alumbramiento del concepto, de la hipótesis, de la conjetura científica. El mismo Einstein, nos recuerda su editor, urgía a los historiadores a que concentrasen sus esfuerzos en comprender cómo los científicos pensaban y luchaban con sus problemas.

Es acaso en este punto señalado por el autor de *La imaginación científica* donde podemos situar la acepción de la dialéctica como estilo de pensamiento, como forma de pensar sistemas u objetos de conocimiento mirándoles por delante y detrás, en positivo y dando la vuelta al calcetín por así decir, mirando las dos o más caras, algunas de ellas ocultas u ocultadas, de toda situación. La idea valdría tanto para el trabajo del investigador como para la reflexión del filósofo o del escritor⁸². Un científico social puede saber que la circulación del

⁸¹ Gerald Holton, *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*. Alianza Universidad, Madrid 1982, pp. 19-42.

⁸² Luciana Castellina, por ejemplo, ha apuntado que valía la pena recordar un aforismo dialéctico de Kundera que resumía la historia de su país: "La primavera checoslovaca murió dos veces: en agosto del '69 y en otoño del '89". M. Atwood, por su parte, juega fructíferamente con esas formas dialécticas de decir: "[...] Tal vez no todas las cosas en las que creo sean ciertas, aunque alguna debe de serlo. Pero yo creo en todas, creo en las tres versiones de lo que le ocurrió a Luke, en las tres al mismo tiempo. Esta manera contradictoria de creer me parece, en este momento, el único modo que tengo de creer en algo. Sea cual la verdad, estaré preparada. Esto también es una creencia mía. Esto también puede ser falso..." (*El cuento de la criada*. Bruguera, Barcelona, 2008, trad. Elsa Mateo Blanco, pp. 171-172).

capital internacional en los inicios de los noventa era veinte veces mayor que la circulación de capital transnacional a principios de los setenta y deducir, a partir de este hecho y de datos y consideraciones complementarias, que todo ello ha redundado positivamente en el comercio mundial, en el consumo responsable de los ciudadanos y en su propio bienestar. Pero puede intentar también girar, dar la vuelta a esa información, mirarla desde otra atalaya, penetrar en ella y ver que la composición interna de ese capital, a lo largo de esos veinte años, ha ido transformándose radicalmente⁸³. Si a principios de los setenta el 90% de las transacciones estaban relacionadas con el comercio o con la inversión a largo plazo (ambas, aceptémoslo provisionalmente, generadoras de riqueza sostenible), en los años noventa por el contrario la situación se había invertido casi por completo: el 90% de estas transacciones eran estrictamente especulativas y sólo el 10% restante respondía al comercio y a la inversión a largo plazo. De este modo, las previsiones y predicciones anteriores podrían quedar alteradas por esta nueva “mirada dialéctica”, por este mirar en negativo, volviendo de revés, el “brillante panorama”. Sería este estilo de pensamiento el que le permitiría al investigador social ahondar en datos e informaciones, y ver o intentar ver los diversos aspectos presentes, algunos de ellos conflictivos y ocultados, en el análisis comparativo que está realizando. El modo de pensar dialéctico, este estilo de pensamiento, permitiría entonces una mirada más ajustada, menos sesgada, menos entregada, menos conforme, mirada que aspiraría a observar y

⁸³ Chomsky se ha referido reiteradamente a este tipo de paradojas o desenfocos en la investigación social. Igualmente, un excelente ejemplo de trabajo inspirado en la búsqueda (indignada) de deshonestidades, ocultamientos y engaños: Peter Singer, *El presidente del bien y del mal. Las contradicciones éticas de George W. Bush*. Tusquets, Barcelona 2004. Otro ejemplo sangrante de paradoja denunciada -José Steinsleger, “Luther King: un dream hecho papilla”. *La Jornada*, abril 2008. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=65482>: “En 1831 y 1859, en sendas rebeliones, los esclavos Nat Turner y John Brown decidieron dejar de serlo. Ambos subieron al patíbulo. Pero antes, Brown escupió sobre la “justicia legal” de los blancos. Y Turner, con una sonrisa, dijo que ‘...la principal contradicción de Estados Unidos es que se proclama tierra de libertad y basa gran parte de su fortuna en la esclavitud del pueblo”.

comprender el mayor número de caras del complejo poliedro que representa toda situación social de interés.

Una reflexión pareja puede verse en las páginas que Elster dedicó a la dialéctica en su ensayo sobre Marx⁸⁴. Elster nos recordaba aquí dos frases de William Blake, un contemporáneo de Hegel: “No hay progreso sin contrarios” y “Nunca se sabe lo que es suficiente a menos que se conozca lo que es más que suficiente”⁸⁵. La forma de decir hegeliana era algo distinta -tesis, antítesis y síntesis, o posición, negación de la posición y negación de la negación- pero, probablemente, se están defendiendo las mismas ideas sobre el cambio y la estructura del proceso. Es cierto, señala el autor de *Uvas amargas*, que muchos procesos “dialécticos” puestos como ilustración de estas triadas hegelianas son controvertidos, pero no lo son tanto en otras ocasiones. Si consideramos el desarrollo de las ingenuas creencias religiosas infantiles, a través de etapas de duda y vacilación, hasta las creencias reflexivas del adulto, es plausible pensar que el paso directo, sin eslabones, de una etapa de ingenuidad a una etapa de madurez reflexiva sea imposible, e incluso que no haya retorno posible de esta etapa a la primera, en coincidencia con las características de la síntesis -o de la negación de la negación- de los sistemas hegelianos. Sea como fuere, como el mismo Elster señala y Sacristán seguramente compartiría, no hay aquí ningún modelo universal, ninguna teoría general.

En la segunda de las acepciones, cabe distinguir tres usos relacionados: el primero, destacado por el propio Sacristán, tendría que ver con lo que en la teoría general de sistemas⁸⁶ se ha

⁸⁴ Jon Elster, *Una introducción a Karl Marx*, op. cit, pp. 37-42.

⁸⁵ Eagleton ha recordado un “dialéctico” aforismo de Blake: “Una misma ley para el león y el buey es opresión” (Terry Eagleton, *Después de la teoría*, op. cit, p. 25).

⁸⁶ Véanse L. von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*. FCE, México 1975, y L. von Bertalanffy, W. Ross Ashby y otros, *Tendencias en la teoría general de sistemas*. Alianza, Madrid 1987. Aspectos de la aspiración dialéctica parecen coincidir con formulaciones de la teoría: la TGS observa el mundo como un conjunto de fenómenos individuales interrelacionados donde la complejidad adquiere creciente interés. La TGS no concibe los elementos de los sistemas aisladamente. Conceptos, principios y métodos

presentado como el estudio de conjuntos de elementos que además de interactuar con el medio están a su vez constituidos por partes ligadas entre sí, por interacciones fuertes en absoluto despreciables. Un sistema sería *algo más* que la mera suma de sus partes. El segundo está relacionado con la integración e interrelación de diversas disciplinas científicas: estaríamos aquí ante objetivos de investigación que no quedarían totalmente subsumidos dentro de una única especialidad académica, sin menoscabo alguno, innecesario es decirlo, de las divisiones clásicas⁸⁷. Finalmente, la dialéctica remitiría a las cosmovisiones o concepciones del mundo nunca pensadas como formas definitivas de aproximación teórica.

no dependen de la naturaleza específica de los fenómenos estudiados sino que son también aplicables a otros campos. No sólo a saberes científicos sino a las artes, las humanidades y la ingeniería, de ahí la denominación de teoría *general*. Estas consideraciones han tenido un especial eco en el ámbito de las ciencias sociales, aunque no sólo. En la genética existen críticas a la línea mayoritaria de investigación que tendrían un indudable marchamo "dialéctico": conocer la secuencia de genes aislados no dice nada decisivo sobre la complejidad de la vida. Su alternativa a la visión reduccionista y genocentrista es conocida con el nombre de "todismo": suponiendo que se conociesen las propiedades de cada parte de una totalidad, no con ello se comprendería el todo porque faltaría "algo", ese "algo" -ha señalado Scott Gilbert- incluye propiedades especiales que, emergiendo de las partes en interacción, afectan al conjunto del sistema.

⁸⁷ En una entrevista con D. Swinburn -"El poder de la lectura digital no tiene parangón en la historia", www.rebellion.org-, preguntado por la situación de la historiografía francesa y por lo que había pasado después de la Escuela de los Annales y su dispersión, el historiador Roger Chartier respondía: "Lo más importante para mí es que en los últimos 30 o 40 años todas las 'escuelas' historiográficas, basadas en una tradición nacional, se fragmentaron: así el marxismo abierto de 'Past and Present', o la tradición de historia de las ideas italiana fundada por Franco Venturi, o la historia social alemana de inspiración weberiana, o los 'Annales' franceses. En lugar de estas fuertes identidades metodológicas y nacionales, se definieron nuevos objetos, nuevas aproximaciones, nuevas colaboraciones entre disciplinas y herencias que estuvieron mucho tiempo separadas [...] el campo de trabajo que es el mío existe solamente porque se entrecruzaron en un proyecto de historia de la cultura escrita, las herencias de las disciplinas eruditas (paleografía italiana transformada en una historia de la cultura gráfica por Petrucci, bibliografía anglosajona transformada en una sociología de los textos por D.F. McKenzie); la historia del libro, de la edición, de los lectores en la manera francesa, y las corrientes de la crítica textual o literaria surgen de: la estética de la recepción en Alemania, (H. R. Jauss), crítica filológica en España (Francisco Rico), new historicism en los Estados Unidos (Stephen Greenblatt). Pienso que para cada forma de historia (historia de las ciudades, nueva historia social, demográfica histórica, etc.) la situación es idéntica."

El enfoque interdisciplinar, totalizador, coincidiría con lo señalado ya en 1972 por D. H. y D. L. Meadows, J. Randers y W. W. Behrens⁸⁸. El ser humano, sostenían los autores, se enfrenta cada vez con mayor frecuencia con una serie de problemas interrelacionados, como el deterioro del medio ambiente o la incontrollable expansión urbana, que ellos agrupaban bajo la denominación de “la problemática”. Las interrelaciones entre los diversos componentes son tales que parece imposible, e improcedente gnoseológicamente, separar de la maraña de “la problemática” algunas cuestiones para tratarlas aisladamente. De este modo, nuestros métodos habituales de análisis, “nuestros enfoques, nuestras políticas y estructuras gubernamentales fracasan cuando se enfrentan a situaciones tan complejas”. Esta visión integradora, esta visión global, tiene precedentes insospechados: por ejemplo, entre miembros del Círculo positivista de Viena⁸⁹.

Sacristán trató el tema de las cosmovisiones en varios de sus ensayos⁹⁰; especialmente, en su prólogo al *Anti-Dühring*. Una concepción del mundo, señalaba, no es un saber idéntico al de una ciencia positiva; sería, más bien, una “serie de *principios* que dan razón de la *conducta* de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito”. Estos principios o creencias pueden ser

⁸⁸ D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens, *Los límites del crecimiento*. FCE, México 1972, pp. 26-27. Francisco Fernández Buey ha destacado esta coincidencia de enfoques. Para ejemplos recientes de esta perspectiva interdisciplinar: Franz J. Broswimmer, *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Laetoli, Pamplona, 2005; y Jorge Riechmann, *Biomímesis*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2006.

⁸⁹ Otto Neurath, miembro del Círculo y destacado ejemplo de “positivista” socialista, se preguntaba si no sería preferible tratar todos los enunciados y la totalidad de las ciencias como coordinados entre sí, y abandonar de una vez por todas la jerarquía tradicional -ciencias físicas, biológicas, sociales y tipos similares- de “piramidismo científico”. Ni siquiera, apuntaba, deberíamos considerar la mecánica como ciencia no biológica, sino que, “optando por una mayor cautela, deberíamos decir que los enunciados de la mecánica tratan del mismo modo de la caída de los gatos que de la caída de las piedras” (Debo esta referencia a Óscar Carpintero). El traductor de Quine estaba también en este nudo en muy buena compañía.

⁹⁰ Para una aproximación al uso de esta noción por Sacristán, Jorge Vital de Brito Moreira: “Ciencia, concepción del mundo y programa en el marxismo”. Tesis de maestría en Sociología, abril de 1985. Facultad de ciencias políticas y sociales, UNAM (Departamento de Sociología).

inconscientes en el individuo que obra, estando, sin embargo, explicitados parcial o totalmente en la cultura de la sociedad en la que éste individuo vive. Las cosmovisiones o concepciones constan de dos partes interrelacionadas: la contemplativa o teórica y la práctica o sistema de juicios de valor. De la consideración teórica de que “el hombre es una naturaleza herida” se pasa “de forma bastante natural”, señalaba, sin que exista una implicación estricta ni falten contraejemplos, a la regla práctica que postula someterse a la autoridad. La existencia de una forma explícita de determinada cosmovisión no permite, sin más añadidos, averiguar “cuál es la concepción del mundo realmente activa en esa sociedad”. Detrás de la cosmovisión subyacente a los derechos humanos, recordaba Sacristán, ha habido históricamente en muy diversas realidades sociales otras creencias efectivas, menos legitimadas y mucho menos universales.

Limitándose a aspectos teóricos, Sacristán sostenía que las afirmaciones de la vieja filosofía sistemática, de los viejos dogmas religiosos y de las concepciones del mundo tradicionales carecían de rasgos del saber científico como la intersubjetividad y la capacidad predictiva, y dado que estos atributos dan a los seres humanos “una seguridad y rendimiento considerables”, el conocimiento que los posee desplaza, en cuanto a conocimiento de las cosas del mundo, al pensamiento especulativo de la filosofía tradicional, pensamiento más vago, menos operativo, menos controlable. Las dificultades señaladas eran además insalvables: toda concepción del mundo contiene afirmaciones no resolubles por los métodos decisorios del conocimiento positivo como la existencia e inexistencia de Dios, la finitud o infinitud del Universo, o el sentido o falta de sentido de esas mismas afirmaciones, enunciados estos que nunca podrán ser objeto de demostración ni de prueba empírica.

Empero, aunque el conocimiento positivo no pueda fundamentar enteramente, sí puede abonar una determinada filosofía general más que otra. Así, la aceptación de la teoría de la evolución

no parece abonar una interpretación literal de la creencia cristiana de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Sin probar su falsedad, la hace poco plausible⁹¹. Las concepciones del mundo, que tomen la ciencia como cuerpo básico de conocimiento real, se encuentran a la vez por delante y por detrás de la investigación positiva: por detrás, intentando generar una cosmovisión de acuerdo con los resultados de la investigación positiva; por delante, inspirando o motivando la investigación positiva misma. Si la concepción que inspirase la investigación psicológica fuera antropológicamente dualista, señalaba Sacristán, ¿cómo podría explicarse entonces el interés de la psicología por cuestiones de orden fisiológico? Este interés suponía otra concepción de las relaciones mente-cuerpo. De lo anterior, infería una sugerente crítica al intento de “pureza científica” que puede presidir, y de hecho preside, algunas comunidades de investigadores: si los científicos se mecen en la impura ilusión de actuar de forma independiente de toda cosmovisión, corren el riesgo de someterse, inconscientemente si se quiere, a la concepción del mundo vigente en la sociedad en que ellos desarrollan su tarea, porque no hay comunidad humana sin cosmovisiones y no hay científico que pueda vivir totalmente ajeno a su entorno socio-cultural⁹².

⁹¹Sin embargo, más de 120 millones de estadounidenses creen literalmente que Dios creó a Adán del barro hace unos 10.000 años e hizo a Eva de su costilla. Véase entrevista con Daniel Dennett, “Religión y evolución”. *Der Spiegel*, 26/12/2005, www.sinpermiso.info. Igualmente D. Dennett, “El fraude del diseño inteligente”, *New York Times*, 29-8-2005; trad. de María Julia Bertomeu, www.sinpermiso.info.

⁹² Althusser discutió el tema en *Curso de filosofía para científicos*. Editorial Laia, Barcelona 1975. Más recientemente lo hizo también el malogrado S. Jay Gould, *La estructura de la teoría de la evolución*, *op. cit.*, pp. 57-71 y 1001-1053. Por el mismo sendero de preocupaciones, Levins y Lewontin han señalado: “La ecología tiene que abordar los problemas de la interdependencia y la autonomía relativa, de la semejanza y la diferencia, de lo general y lo particular, del azar y la necesidad, del equilibrio y el cambio, de la continuidad y la discontinuidad, y de los procesos contradictorios. Tiene que tener una conciencia cada vez mayor de su propia filosofía, y de que esa filosofía sólo será eficaz en la medida en que llegue a ser no sólo materialista, sino también dialéctica” (Cita tomada de John Bellamy Foster, *La ecología de Marx*, El Viejo Topo, Barcelona, 2004, p. 39).

Tres años más tarde, en su penetrante comentario sobre *El asalto a la razón*⁹³, Sacristán apuntó una rectificación terminológica y conceptual: tiene que existir, señalaba, una ajustada mediación entre la consciencia de la realidad, tal como ésta se presenta a la luz del conocimiento de cada época, el juicio valorativo que nos merezca esa realidad “y una consciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo)teóricas”. Si la expresión había arraigado, señalaba, podíamos seguir llamando a la consciencia de esa mediación “concepción del mundo”, pero acaso fuera conveniente “terminar incluso en el léxico con el lastre especulativo romántico”. Siguiendo la forma de decir de algunos historiadores de la ciencia de aquellos años, Sacristán proponía términos menos ambiciosos como visión previa o hipótesis generales.

No hay, empero, renuncia de la finalidad: el ideal dialéctico, en esta acepción que se está comentando, no es contradictorio con la aspiración a una “cosmovisión” -hipótesis general, visión previa o paradigma- que recomponga, en la medida de las fuerzas teóricas existentes, las piezas del mosaico aportadas por el conocimiento positivo -u otros saberes empíricos, pre-teóricos⁹⁴ y artísticos-, sin olvidar que esa recomposición no es definitiva, ni está ni puede estar

⁹³ Manuel Sacristán, “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács”. *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, ob cit, p. 51.

⁹⁴ En “Elogio del trabajo manual”, un texto leído en la ceremonia de entrega del Premio Internacional Nonino (febrero de 1986), Claude Levi-Strauss señalaba: “[...] Subsiste aún hoy una complicidad entre esa visión de las cosas y la sensibilidad del campesino y el artesano tradicionales. Estos, efectivamente, por seguir manteniendo un contacto directo con la naturaleza y con la materia, saben que no tienen derecho a violentarlas, sino que deben tratar pacientemente de comprenderlas, de atenderlas con cautela, diría casi de seducirlas, a través de la demostración permanentemente renovada de una familiaridad ancestral hecha de cogniciones, de recetas y de habilidades manuales transmitidas de generación en generación. *Por eso el trabajo manual, menos alejado de lo que parece del pensador y del científico, constituye asimismo un aspecto del inmenso esfuerzo desplegado por la humanidad para entender el mundo: probablemente el aspecto más antiguo y perdurable, el cual, más próximo a las cosas, es también el más apto para hacernos captar concretamente la riqueza de éstas, y para nutrir el asombro que experimentamos ante el espectáculo de su diversidad.*” [la cursiva es mía].

absolutamente justificada, ni goza de los atributos de la certeza y exactitud sin tacha. Su sino sería más bien el de un hacer y rehacer ilimitado: tejer interminablemente durante el viaje sin término de una Penélope y un Ulises activos⁹⁵. Admitiendo, siguiendo a Poincaré⁹⁶, que la ciencia se construye con hechos al igual que las casas se construyen con piedras y que una colección de hechos no genera ciencia automáticamente como tampoco un montón de piedras constituye una casa por sí mismo, tampoco el simple amontonamiento de saberes científicos, artísticos y prácticas sociales generaría cosmovisiones atractivas. El trabajo dialéctico no consiste solo en seleccionar ajustadas piezas para la tarea sino en ponerse manos en la masa, elaborando creativamente la síntesis perseguida. No hay automatismo en el proceso⁹⁷.

Y sin olvidar, por otra parte, los riesgos adyacentes. En este hacer creativo podemos efectuar no sólo desplazamientos

⁹⁵ Véase, por ejemplo, Erwin Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, op.cit, p. 23.

⁹⁶ Tomo la cita de Simon Singh, *Big Bang. El descubrimiento científico más importante de todos los tiempos y todo lo que hay que saber acerca del mismo*. Montesinos (Biblioteca Buridán), Barcelona, 2008, pág. 28 (traducción de Josep Sarret Grau).

⁹⁷ Un filósofo analítico tan comedido como Jesús Mosterín, tan poco propenso a especulaciones sin suelo, ha señalado una de las paradojas del especialismo científico contemporáneo (“La insuficiencia de la filosofía actual”. *Claves de la razón práctica*, nº 48, 1994): la ciencia, que ha logrado una vigencia prácticamente universal en sus métodos y resultados, se subdivide cada vez más en comunidades muy especializadas, y el especialista “sabe cada vez más sobre cada vez menos hasta que, quizás exagerando un poco, lo sabe prácticamente todo sobre prácticamente nada”. Este hacer del especialista es indudablemente ventajoso pero presenta graves riesgos psicológicos: nos da una visión detallista de las piezas dispersas del mosaico del mundo pero no da visión global, visiones totalizadoras. De hecho, E. Schrödinger, en *¿Qué es la vida?*, un texto de 1944 no muy bien considerado por Sacristán, ya había señalado: “(...) Por un lado sentimos con claridad que solo ahora estamos empezando a adquirir materia y confianza para lograr soldar en un todo indiviso la suma de los conocimientos actuales. Pero, por el otro, se ha hecho poco menos que imposible para un solo cerebro dominar completamente más que una pequeña parte especializada del mismo. Yo no veo otra escapatoria frente a este dilema (si queremos que nuestro verdadero objetivo no se pierda para siempre) que la de proponer que algunos de nosotros se aventuren a emprender una tarea sintetizadora de hechos y teorías, aunque a veces tengan de ellos un conocimiento incompleto e indirecto, y aun a riesgo de engañarnos a nosotros mismos”.

arriesgados sino saltos en el vacío. Sacristán mismo, comentando *Ecodynamics. A New Theory of Societal Evolution*⁹⁸, observaba que intentando esbozar “un esquema del universo entero, y particularmente de la tenue parte del mundo que constituye el medio temporal y espacial de la especie humana”, Boulding usaba metáforas de alto riesgo cognoscitivo al sostener que el automóvil es tan especie como el caballo, o que los artefactos humanos entran en relaciones ecológicas entre ellos y con artefactos biológicos, sin olvidar el marco ecológico general que le permitía hablar de “poblaciones de palabras”, “de la energía como poblaciones de ergios”. No había duda de los riesgos especulativos, presentes incluso en tradiciones tan cuidadosas como la analítica, sobre todo si concebimos estas cosmovisiones *more geometrico* o si les otorgamos larga duración temporal. Vistas, por el contrario, como aspiración no realizable en todos sus nodos, como ideales regulativos, pueden ejercer un positivo papel en el desarrollo del amplio e intrincado arco del conocimiento y, especialmente, constituir una decisiva ayuda para dar respuesta a la cuestión a la que cualquier filósofo, cualquier ciudadano, sigue estando obligado: intentar saber a qué atenerse de la forma más documentada posible.

Finalmente, en opinión de Sacristán, el rechazo de la afirmación clásica de la epistemología tradicional de que no había ciencia sino de lo universal, de que el individuo no era ni podía ser objeto de tratamiento científico, tenía ya un lejano motivo en la noción de *explicatio* de Spinoza. De hecho, el término *Entwicklung*⁹⁹ tenía la motivación de traducir la palabra latina del filósofo pulidor¹⁰⁰. Además, era piedra de toque en la filosofía de Leibniz: la tesis

⁹⁸ Manuel Sacristán: “ La ecodinámica de K. E. Boulding”. *Papeles de filosofía, op. cit.*, pp. 432- 452.

⁹⁹ Sobre esta noción hegeliana, véase “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, *Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, pp. 323-325. Pueden consultarse también breves notas de Sacristán sobre la noción en los ficheros “Marxología” y “Sobras” de Reserva de la Biblioteca Central de la UB.

¹⁰⁰ Sobre Spinoza y su tiempo es imprescindible en mi opinión: Juan Pedro García del Campo, *Spinoza o la libertad*. Montesinos, Barcelona, 2008.

leibziana de la existencia de una *noción completa* de substancia singular era, en su opinión, “la expresión más cargada de este tipo de teoría del conocimiento que vive de la pasión por la inteligibilidad de lo singular concreto”¹⁰¹.

Este programa gnoseológico del conocimiento de los singulares, de las totalidades concretas, irrumpió destacadamente en el campo de las ciencias sociales¹⁰². Sacristán narraba así su historia: la lucha contra la Revolución francesa, contra su tendencia codificadora y su visión universalista e igualitaria del derecho fue lo que motivó la primera disputa del método en ciencias sociales en el área del derecho: frente al racionalismo ilustrado, antirracionalismo; frente al universalismo, particularismo; frente al igualitarismo, jerarquización. Todo ello podía ser englobado, desde el punto de vista de la historia cultural europea, en lo que solemos llamar “romanticismo”. En los dos grandes países de la reacción antinapoleónica -Prusia y Gran Bretaña-, el romanticismo fue casi siempre, con pequeñas excepciones -Heine, en Alemania, o Shelley, en Gran Bretaña- posición de la derecha extrema, romanticismo consciente de reacción. Pero precisamente era en esos dos países, y en el ámbito romántico, donde había nacido, a él se podía atribuir con justicia el mérito de haber suscitado “la disputa del método”.

La tercera acepción sacristaniana de dialéctica remitía, pues, al rechazo de la afirmación clásica de que el individuo no era ni puede ser objeto de tratamiento científico¹⁰³. En sus clases de metodología de las ciencias de 1984-1985¹⁰⁴ daba Sacristán el siguiente ejemplo:

¹⁰¹ Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit , p. 328.

¹⁰² Un deslumbrante ejemplo de este conocimiento de “totalidades concretas” lo representa magníficamente en mi opinión: Mike Davis, *Los holocaustos de la era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo*. PUV, Valencia, 2006 (traducción de Aitana Guia i Conca e Ivano Stocco).

¹⁰³ En coincidencia con Gramsci. En carta a Tatiana Schucht de 25 de marzo de 1929, señalaba el autor de los *Cuadernos de la cárcel* que la dialéctica es “la forma del pensamiento *históricamente concreto*” (tomado de Giuseppe Prestipino “Dialéctica en Gramsci”. *Herramienta*, nº 29, junio 2005).

¹⁰⁴ Existe una transcripción de estas clases de metodología, debida a Xavier Martín Badosa y Jesús Muñoz Malo, que se ha incorporado parcialmente en el apartado 9.3. del volumen.

si realmente lo que uno se proponía era conocer íntima, estéticamente, un determinado objeto, como un viejo péndulo que conservábamos en casa de un familiar, no se podía satisfacer nuestra curiosidad meramente en base a las leyes físicas del péndulo, entre otras cosas porque esas leyes no sirven para todo péndulo, y además no representan a ninguno de ellos en particular. Ningún péndulo tiene toda su masa concentrada en un único punto como postula el modelo. Pues bien, para toda la escuela histórica por un lado, y para Marx en paralelo con ella, el objeto de conocimiento era similar a este péndulo doméstico. Su interés es el conocimiento individualizado de ciertos momentos históricos, con la diferencia en el caso del Marx maduro que éste había asumido que para su investigación necesitaba la economía clásica, las matemáticas y el conocimiento positivo de disciplinas naturales que, de forma limitadora, operaban en el subsuelo de la investigación. A diferencia de la escuela histórica, Marx tenía asimilada la necesidad metodológica del trabajo teórico puro pero su finalidad epistémica era afín: la comprensión de presentes históricos o de momentos concretos y definidos de nuestro pasado histórico; en el caso de su obra principal, en el caso de *El Capital*, la comprensión de la singularidad del capitalismo.

Por todo ello, en su opinión, dialéctico sería un adjetivo aplicable a un producto intelectual caracterizable por rasgos como su globalidad y totalidad y el carácter endógeno de la explicación, que implica, en mayor o menor medida, un punto de vista histórico dado que no existen objetos sociales (ni naturales) atemporales. Podremos decir entonces que una teoría será más o menos dialéctica en la medida en que sea más o menos englobante, autoexplicable e histórica. Para la construcción de estos productos históricos, englobantes, endógenos, para la aprehensión dialéctica y revisable de estas singularidades, un estilo intelectual atento a los conflictos o contraposiciones ocultas, que no olvide las propiedades emergentes de los sistemas, que una con rigor los diversos saberes positivos (y afines) y que no renuncie a cosmovisiones documentadas, es un

excelente plan de trabajo, un magnífico programa de investigación, “un *Studium generale* y hasta un vivir general para todos los días de la semana”¹⁰⁵. John Berger¹⁰⁶ ha expresado una idea complementaria:

[...] Yo creo que evolucionamos a través de la práctica y no de la teoría. Evolucionamos haciendo cosas, no pensándolas. Y también creo que hay que hacer cosas con otros y no solos. De la acción conjunta es de donde sale la energía para avanzar. Se cree que la energía proviene del interior [...] en realidad la energía nos viene dada desde fuera.

¹⁰⁵ Manuel Sacristán, “*Studium generale* para todos los días de la semana”. *Intervenciones políticas*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 49.

¹⁰⁶ John Berger, *La Vanguardia*, 13 de noviembre de 2000 (La contra de *La Vanguardia*). <http://www.moviments.net/espaimarx/?lang=cat&query=5e1b18c4c6a6d31695acbae3fd70ecc6&view=section>

CAPÍTULO V. DESDE UN PUNTO DE VISTA NO ESTRICTAMENTE LÓGICO¹⁰⁷

Si la pobreza tal vez degrada a algunos, la riqueza vuelve estúpidos a todos.

Degrada la pobreza... Aún tengo vergüenza ante aquel gesto de agradecimiento tan noble, tan humano, de un hombre que con su niño pedía limosna en Córdoba una mañana que pasé por allí. Vergüenza digo: porque no lo merecía yo; me daba más, infinitamente más, no de lo que yo le di, sino de lo que hubiera podido darle.

Luis Cernuda, *Páginas de un diario* (1934-35)

Tres mujeres del sector de la manipulación de la fruta fresca y hortalizas denunciaron públicamente las condiciones en las que se desarrollaba cotidianamente su trabajo. Una de ellas, con el rostro cubierto para evitar represalias, explicó que, en los almacenes de manipulado, los calmantes corrían como las golosinas en los recreos de algunos colegios. Las trabajadoras llevan en sus bolsillos analgésicos para poder resistir jornadas de hasta cien horas semanales. Por “prescripción empresarial”, para que los calmantes tengan un efecto más rápido, los mezclan con Coca-Cola. No hay problema alguno de suministros. Si a alguna de ellas se le acaban, en el botiquín del almacén de la empresa los tienen a su disposición. El dopaje es la única forma de resistir lo irresistible.

Las jornadas de diecisiete horas diarias no se dan sólo en la imaginación de algún empresario despiadado¹⁰⁸. Una de las

¹⁰⁷ Presentación de Manuel Sacristán, *Escritos sidicales y de política educativa*, EUB, Barcelona 1997.

¹⁰⁸ La información apareció, en primer lugar, en alguna publicación de la prensa regional murciana. Algunas emisoras radiofónicas dieron noticia de lo sucedido. Días más tarde, 17 de noviembre de 1996, *EL PAIS* (José Rocamora) publicaba esta información en sus páginas interiores de Economía, Trabajo y Sociedad. No había indicación alguna sobre la conferencia de prensa de las trabajadoras de Cieza en la primera página del diario. John Berger se ha referido a este tiempo muerto, sin fin, de los días de trabajo, en su poema “La fábrica” (*Páginas de la herida*, Alfaguara. Colección Visor de Poesía, Madrid, 1996, p. 131): Aquí / es siempre amanecer / hora de despertar / hora de la profecía revolucionaria / hora de las brasas / tiempo muerto de días de trabajo / sin fin. No debería deducirse de todo lo anterior que estas duras situaciones son exclusivas de

denunciantes informó que, durante un verano, trabajó 107 horas en una semana (¡más de tres veces la vindicada semana laboral de 35 horas!). Todas estas horas son consideradas normales, no extraordinarias, pagadas como tales y, además, 100 pesetas menos que a sus compañeros masculinos. Si durante el período de mayor trabajo en la campaña de la fruta alguna de ellas solicita descansar algún domingo (¡algún domingo!), la rescisión del contrato es inmediata. La plusvalía absoluta detenta en exclusiva el puesto de mando. La ley del máximo beneficio muestra, una vez más, un rostro

las cadenas de producción. Por ejemplo, en una muy conocida empresa de “panes en compañía” las condiciones laborales son perfectamente equiparables. Una trabajadora puede tener horarios de más de 50 horas semanales (algunos días más de 10 horas de trabajo) con retribuciones mensuales que no alcanzan las 60.000 ptas. En el “Manual del empleado” que la citada empresa regala a los trabajadores, señalándoles la conveniencia de su lectura atenta y reiterada, se encuentran perlas del siguiente tenor: se reconoce que el trabajo es duro y que los primeros días resulta difícil resistir su ritmo, pero hay que aguantar. No hay autorización para hacer llamadas personales; en caso de urgencia hay que consultar al encargado. Las patillas de los trabajadores no pueden rebasar el lóbulo de la oreja; el bigote está permitido siempre y cuando no sobrepase la comisura de los labios. Se exigen baños y duchas diarios y, si fuera necesario, desodorante. No pueden usarse relojes o anillos en el área de cocina. Los trabajadores no pueden llevar pendientes “durante el trabajo”. Si se trabaja más de cinco horas, se tiene derecho a 20 minutos (¡20 minutos!) de interrupción para tomar un bocadillo y una ensalada (no otra cosa) que el trabajador deberá prepararse en ese tiempo libre. Las reuniones no autorizadas...no están autorizadas. Los trabajadores no pueden masticar chicle mientras trabajan ni usar narcóticos (no se indica el alcance de la prohibición). ¿Es necesario seguir?

El mismísimo William Pfaff (“Las tendencias totalitarias del capitalismo salvaje”, *EL PAIS*, 1-2-1997) mostraba un argumento crítico a la creencia de que la globalización económica va a aumentar, con seguridad y a la larga, el nivel de vida de la población a escala planetaria. La creencia se basa en un falso supuesto. Se presupone que el mercado laboral internacional es finito. Por tanto, con el transcurso del tiempo los trabajadores recuperarán su capacidad de negociación desde una posición de fuerza. La suposición es falsa. A efectos empíricos, el mercado de trabajo es ilimitado y, como es sabido, el poder de negociación de las clases trabajadoras es, seguramente, el más bajo de este siglo. No hay indicios de que la situación cambie para mejor. Todo lo contrario. Pfaff señalaba, igualmente, que algunos pensadores conservadores reconocen ahora que la idea de que el comportamiento egoísta del mercado implique necesariamente un desarrollo de los bienes comunes se ve ahora como un autoengaño interesado o como una ingenuidad. El mercado, señala Pfaff, “*tiene una tendencia natural a la desigualdad de los ingresos y a la destrucción de los valores que no producen beneficios comerciales*” (la cursiva es mía).

poco afable.

Las denuncias que las trabajadoras han efectuado no han tenido resultado alguno hasta el momento. Los empresarios, como era previsible, logran saber cuándo van a venir los inspectores de trabajo. Cuando así ocurre, los encargados avisan a algunas de ellas para que aquel día no acudan al almacén o, en otros casos, les indican que, si se les pregunta, deben contestar que están contratadas desde el día anterior. Los tahúres han lanzado sus cartas marcadas: si no queréis jugar, la puerta está abierta. Si alguien protesta, la respuesta empresarial es unánime: “si no te interesa, te puedes ir; eres libre. Aquí no se obliga a nadie”.

Las empresas incumplen la legislación en muchos otros aspectos. Una de las denunciante informó que llevaba más de 24 años trabajando en el sector, pero que, a efectos legales, tan sólo tiene cotizados 300 días, un año apenas, en la Seguridad Social. Normalmente, para ir al servicio, las trabajadoras tienen que pedir permiso al encargado y la respuesta de éste no siempre es afirmativa. El ritmo frenético de la cadena de montaje, sin posibilidad de descanso, ocasiona que algunas sufran desmayos. Cuando así sucede, son trasladadas a un centro sanitario cercano donde se las atiende de urgencias. En repetidas ocasiones, apenas una hora más tarde, se reincorporan, se les hace reincorporar, a la ininterrumpida y voraz cadena de producción.

La denuncia no ha llegado a Magistratura del Trabajo ni a los juzgados. Su razón, su fundada razón: tienen miedo a las represalias.

No es Manchester, no estamos a finales del siglo XVIII. Aconteció aquí, en España, en Cieza (Murcia), en 1996, en el mismo año en que la Bolsa española experimentó una revalorización del 38,96% de su índice general, superada tan sólo por las Bolsas de Rusia y Brasil con subidas del 162% y del 62%, respectivamente; en el mismo año en el que la economía española, según fuentes oficiales, no ha tenido un crecimiento espectacular, el paro no ha variado sustancialmente, los contratos eventuales siguen siendo la

norma (alcanzan, seguramente, el 35% de la población trabajadora), y la indemnización, por despido improcedente, que ha disminuido, desde 1977, a casi una tercera parte, recibe cargas de profundidad de sectores de la patronal catalano-española: el Sr. Rossell y sus amigos del Foment del Treball (y voces amigas de otros fomentos, como la del Sr. Ramón Tamames) exigen “más madera, mucha más madera”. Hay que reducir la indemnización a la mitad. Es la única forma, dicen, de conseguir más empleo y estabilidad laboral. Los sindicatos, aseguran, tienen que modernizarse, no están a la altura de los tiempos. De éste, su tiempo, el tiempo del fundamentalismo neoliberal, del pensamiento único, del postmodernismo thatcheriano, del uniformismo informativo, de la nueva Santísima Trinidad: Mercado, Competitividad (ilimitada), Dominación.

En carta remitida a Félix Novales¹⁰⁹, preso político por aquel entonces en la prisión de Soria, fechada el 24 de agosto de 1985, tres días antes de su muerte al salir de una sesión de diálisis de un dispensario próximo a su domicilio de Diagonal, Manuel Sacristán aceptaba la tristeza de “la falta de realismo de los unos”, que había llevado a planteamientos políticos alucinantes (“memeces del sesentayochismo”, viajes a los cerros de Úbeda. ¡Sed realistas, pedid lo imposible!) y “del enlodado de los otros”, que los había instalado en una agradable reconciliación con lo existente. Y añadía inmediatamente que, en caso de escoger, lo segundo, sin duda, era mucho peor. Tenía, además, peor arreglo. Uno puede conseguir una comprensión más ajustada de las realidades sociales sin necesidad de grandes rupturas, de grandes cambios mentales, pero al que ha disfrutado revolcándose en el lodo el renacer le es mucho más costoso. Porque, en definitiva, escribía Sacristán en esa misma carta:

Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente

¹⁰⁹ “Documentos entre Manuel Sacristán y Félix Novales (agosto 1985)”, *mientras tanto*, 38 (1989), p. 159. La carta iba dirigida a Félix Novales Gorbea, preso político, Prisión de Soria, 42071 Soria.

La situación de las trabajadoras de las frutas y hortalizas de Cieza es parte de esa realidad con la que uno no debería reconciliarse. A escala muy distinta, pero con raíces parecidas, el largo silencio sobre la obra y la vida de Sacristán a lo largo de esta larga década es también parte de ese mundo con el que uno no debería construir lazos demasiado afectivos.

No creo estar exagerando, aunque la pasión puede cegar. Muchos pueden ser los ejemplos. Una pequeña muestra como prueba del desaguado. El diario *EL PAIS* dedicó un Babelia a los veinte años de su fundación, una página del suplemento para cada uno de los años transcurridos. La página de 1985, gran parte de la de 1982 estaba dedicada a los i“inolvidables” e “históricos” conciertos de los Stones!, nos recuerda que el príncipe Felipe de Borbón inauguró en Bruselas... iel festival de Europalia 85! y que el maestro Rostropóvich (iqué versión la suya de los conciertos para celo de Haydn!) celebró, con una grandiosa interpretación, los diez años de la coronación del jefe de estado Juan Carlos I de Borbón. Ambas, sin duda, noticias de calado, de profundo calado. Al mismo tiempo, en esa misma página de 1985 del suplemento, ni una frase, ni una línea, ni una palabra, para recordar, a los diez años de su muerte, al filósofo fallecido ¿Para qué perder tiempo y espacio con tamaña nimiedad?

Para paliar un tanto la situación y evitar lo que probablemente hubiera sido otro clamoroso silencio en torno a su figura , miembros de la Fundación Giulia Adinolfi-Manuel Sacristán fueron preparando, en los primeros meses de 1995, algunos actos conmemorativos: presentaciones de nuevas publicaciones (*Lógica elemental*¹¹⁰) o de reediciones de alguno de los antiguos escritos de Sacristán (su tesis doctoral, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*¹¹¹), y conferencias y mesas redondas en torno a diversos aspectos de su pensamiento

¹¹⁰ *Lógica elemental*, Vicens Vices, Barcelona, 1996. Edición al cuidado de Vera Sacristán Adinolfi. Prólogo de Jesús Mosterín

¹¹¹ *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Crítica, Barcelona, 1996. Edición al cuidado de Francisco Fernández Buey.

filosófico, político y literario, y de su trayectoria como intelectual, maestro y dirigente político.

El simple azar, algunos dioses, benévolos por supuesto, o quizá alguna ley social hasta ahora desconocida, sin excluir alianzas ocultas entre miembros de la disyunción, hicieron que el primero de los actos programados que se celebró fuera el homenaje que le dispensó el sindicato de las Comisiones Obreras, en noviembre de 1995, en su sede central de Barcelona ¿Simple azar, como decíamos? Con toda probabilidad, pero no por ello, forzosamente, menos carente de significado. Especulemos.

Sigamos para ello el arquetipo de la escuela de pintura ideal propuesto por Degas. En la planta baja, aconsejaba Degas, montarían sus caballetes los alumnos de primer curso, cerca del lugar donde posaría el modelo. En la primera planta, se situarían los alumnos de segundo curso, algo aventajados, que bajarían y subirían, intermitentemente, pintando lo que su memoria retuviera de la observación del modelo de la planta baja. En la segunda, los estudiantes de tercer curso, que descenderían a la planta baja para contemplar el modelo en contadas ocasiones. En la última, la decimoquinta, pongamos, los estudiantes más destacados pintarían, después de haber observado el modelo el tiempo que estimaran necesario, sólo lo que su memoria lograra retener como esencial. Cuanto más avanzado fuera el curso del alumno, más tiempo debería retener éste su última mirada, su último atisbo del modelo.

Sea en este caso nuestro modelo la obra de Sacristán. Leámosla una, dos veces. Releamos lo leído ¿Qué es lo podríamos retener esencialmente, digámoslo así, qué podríamos fijar en nuestra memoria de sus papeles -sus “Panfletos y materiales”, sus trabajos académicos, sus escritos aún inéditos-, de su hacer, de sus intervenciones orales, que nos pareciese más significativo? ¿Acaso la aparente paradoja de ser uno de los principales filósofos de nuestro país, según opinión ampliamente compartida, partidario de la disolución de algunas de las anquilosadas instituciones filosóficas,

aunque no, obviamente, de la reflexión filosófica ni de nuevos Institutos de Filosofía¹¹²? ¿Tal vez la posible aporía de ser un excelente científico social que, siguiendo a Einstein y sin dejar de considerar nunca el saber positivo, sostenía, a un tiempo, que aquel saber, el conocimiento científico, no era sino sentido común críticamente afinado? ¿O acaso la aparente inconsistencia de un marxista que, preguntado sobre la crisis del marxismo, no tenía problema alguno en sostener que todo pensamiento decente, fuera o no marxista, que quisiera mantenerse como tal, debía estar en crisis (¿en revolución?) permanente? ¿O tal vez la extrañeza de que uno de nuestros lógicos más importantes fuera, al tiempo, un excelente crítico literario, de tal modo que mientras preparaba uno de los primeros manuales de introducción a la lógica formal escritos en nuestro país (su *Introducción a la lógica y al análisis formal*, 1964) demostraba su permanente interés por la cultura alemana escribiendo, en aquellos años, sus excelentes ensayos de crítica literaria sobre "La veracidad de Goethe" o sobre "Heine, la consciencia vencida"¹¹³? ¿La paradoja, que roza la indignación, de que

¹¹² Félix Ovejero Lucas ha señalado algunas de estas aparentes paradojas en sus intervenciones en actos de homenaje celebrados a lo largo de 1996. Le debo algunos ejemplos, no mis posibles errores de planteamiento. Jordi Gracia ha incluido uno de los escritos donde Sacristán expone sus posiciones en torno a la filosofía y al filosofar ("Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores", 1968) en el volumen 5 (Los contemporáneos) de la obra conjunta *El ensayo español*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 235-250.

¹¹³ "La veracidad de Goethe", 1963 y "Heine, la consciencia vencida", ambos de 1964, están reimpressos en *Lecturas. Panfletos y materiales IV*. Icaria, Barcelona, 1985, págs. 87-131 y 133-215, respectivamente. Resulta imposible olvidar el paso inicial del ensayo de Sacristán sobre Heine: *El día primero de mayo de 1831 cruza el Rin, camino de París, en voluntario pero prudente destierro, el poeta que a los treinta y cuatro años de edad tiene ya casi la celebridad del anciano Goethe: Heinrich Heine*. Es un hombre de baja estatura -1,58-, pero de alta consciencia de sí mismo: al pasar bajo la puerta de Saint-Martin se agachará para no derrumbarla con la cabeza... (pág. 134. El subrayado es mío). Entre sus trabajos de crítica literaria, recogidos en este volumen de sus *Panfletos y Materiales*, destaca igualmente "Una lectura del *Alfanhui* de Rafael Sánchez Ferlosio" de 1954. Ha sido incorporado como epílogo en la edición del *Alfanhuí*, en Ediciones Destino, 1996, presentada y preparada por Danilo Manera, en Clásicos Contemporáneos Comentados. En su Bibliografía seleccionada, págs. LXXIX-LXXXVI, Danilo Manera se refiere al trabajo de Sacristán en los siguientes

uno de los pocos maestros¹¹⁴ que nuestro país ha tenido fuera expulsado de la Universidad durante una década aproximadamente, además de habersele impedido el acceso a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia por motivos estrictamente políticos y dificultado, hasta límites impensables, la concesión de la cátedra extraordinaria en tiempos ya de democracia competitiva y de Constitución consensuada? ¿O acaso la importancia decisiva de su trabajo como traductor, que a pesar de ser realizado, en bastantes ocasiones, *pane lucrando*, como él mismo solía decir, y en condiciones de autoexplotación, no dejó por ello de difundir entre nosotros, tan necesitados de ellos, autores y escritos de enorme y variopinto interés, entre los que cabe citar aquí a W. V. Quine, M. Bunge¹¹⁵, K. Marx, G. Lukács, Gramsci, René Taton, Robert Havemann,

términos: “.... Es el primer estudio importante sobre IAA (SLA: *Industrias y andanzas de Alfanhuí*) y hasta hoy uno de los más interesantes...”

¹¹⁴ Andreu Mas-Colell, que fue virrector de la Universidad Pompeu Fabra y catedrático en Harvard, se refirió a esta faceta de Sacristán en el “Discurso pronunciado en el acto de recepción del premio Juan Carlos I de Economía”, 24 de enero de 1989, ediciones del Banco de España, en los siguientes términos: “Quisiera dedicar dos palabras a mis profesores. En la Universidad de Barcelona tuve algunos de gran categoría. Podría hablar del Dr. Jordi Nadal... o de Fabián Estapé, recientemente retirado en olor de multitud. Pero lo haré del que ya no está entre nosotros, de Manuel Sacristán, una de las tres o cuatro personas que en diferentes etapas de mi vida han tenido mayor influencia intelectual sobre mí. Manuel Sacristán era hombre de extraordinaria inteligencia y cultura, sus convicciones eran profundas y su moralidad inquebrantable. Fue, entre otras muchas cosas, autor del primer libro de texto español sobre lógica formal. Su mente era acerbamente analítica y de él aprendí, precisamente, la confianza en el poder del análisis racional y la admiración por el método científico. En mis años por esos mundos he visto en acción a muchos maestros del pensamiento contemporáneo. Más de una vez he pensado que Sacristán no les era inferior, que su vida y su obra, con toda su brillantez pero también con toda su incompletud y accidentalidad, son un ejemplo de la enorme distorsión que aquellos años grises indujeron en la vida intelectual de nuestro país. Quede aquí constancia, por parte de uno que se fue a completar su educación a otras tierras, que fueron maestros como Sacristán los que nos dieron la motivación y la preparación indispensable para seguir adelante” (Tuve conocimiento de este texto de Andreu Mas en la entrevista de Norbert Bilbeny a Antoni Domènech, recogida en *Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans*. Edicions Destino, Barcelona, 1989, págs. 53-54).

¹¹⁵ En la edición castellana de *La investigación científica*, traducida por Sacristán para la editorial Ariel, se incluye una página de “Agradecimientos” escrita por el autor, Mario Bunge, que finaliza del modo siguiente: “Ha sido un alto privilegio el que los ilustrados directores de Ariel, S. A., encomendaran la traducción de este libro al Profesor Manuel Sacristán. No

Ludovico Geymonat, Agnes Heller o Adorno? ¿Tal vez el estilo de sus intervenciones socio-políticas con la retórica reducida a la nada? ¿Una capacidad privilegiada para la intervención oral que ha hecho decir a Javier Pradera, por ejemplo, que al oírle uno era capaz de imaginarse incluso las mayúsculas o los puntos y aparte del texto transcrito? ¿Acaso el rigor, la tenacidad, la seriedad, el trabajo con el que preparaba charlas, intervenciones políticas, seminarios, clases universitarias o cursos de alfabetización?

De las diversas formas de mirar la obra de Manuel Sacristán (y mejor no olvidar en este punto lo dicho en repetidas ocasiones de que, en este caso, el hombre ha sido mucho más que su obra escrita), la que aquí se propone no pretende en modo alguno ser “esencial” (en el supuesto de que este término tenga sentido alguno), ni mucho menos única. Creo, empero, que es coherente con aspectos muy destacados de su decir y de su hacer: su tenaz voluntad de lucha contra todo tipo de mal social, su permanente negación a aceptar la presente situación como inexorable destino humano, la creencia de que la especie no está condenada a vivir eternamente instalada en la irracionalidad y en la injusticia (casi) ilimitada, la convicción de que nuestro futuro no tiene por qué ser, inevitablemente, el de un enorme supermercado de bienes, útiles y menos útiles, para una parte no mayoritaria de la Humanidad, y un estercolero químico y de desechos para la otra gran parte, basado todo ello en un trabajo que, en la mayoría de las ocasiones, resulta, estúpido, cosificador, enfermizo, “altamente competitivo”, aniquilador de todo espíritu creativo (“En cualquier urbe oscura donde amortaja el humo/...Y el trabajo no da libertad ni esperanza”, Luis Cernuda, *Mozart*).

Defendiendo, al mismo tiempo, que este nada fácil combate había que librarlo con voluntad, con tenaz voluntad (optimismo de la voluntad frente al inevitable pesimismo de la inteligencia), pero no sin

escapará al lector que el traductor ha debido superar la dificultad que presenta la pobreza de nuestro vocabulario filosófico, dificultad que no hubiera podido encarar siquiera de no poseer una sólida versación y rica experiencia”.

criterios, ni reflexión, ni información. Era necesario partir del conocimiento más razonable posible de la situación existente, aun sabiendo, como gustaba recordar a Einstein (siempre admirado por Sacristán y reconocido, junto con Keynes, como uno de los pensadores-filósofos más importantes de la primera mitad de este siglo XX), que todo nuestro saber empírico positivo, contrastado con la realidad, es primitivo y pueril, pero que, siendo así, es, al mismo tiempo y sin inconsistencia alguna, nuestro mayor tesoro cognoscitivo¹¹⁶.

Así pues, saber positivo, provisional, conjetural, como base de la necesaria acción transformada, que, desde luego, no implica reconciliación con la realidad analizada, como el mismo Sacristán ha repetido en diversidad de ocasiones. Una cosa es intentar conocer el mundo y otra muy distinta es quedarse satisfecho y en paz con la información que podamos obtener.

Pretendo en esta presentación, dar cuenta de este aspecto de la obra de Manuel Sacristán, destacando el reconocido rigor lógico y el espíritu crítico de su reflexión y la singularidad de su vinculación con el movimiento obrero organizado y otros movimientos sociales, con los “desposeídos de la Tierra”, desposeídos, en numerosas ocasiones, de bienes y medios de subsistencia básicos, e incluso de su propia voz, como recordaba recientemente Ken Loach en su entrevista con Iciar Bollaín¹¹⁷: “Sí, tratar de dar voz a los desposeídos, a los que no tienen voz. Y es que no la tienen. No tienen voz...”.

¹¹⁶ El texto de Einstein dice literalmente así: “Algo he aprendido en mi larga vida: que toda nuestra ciencia, contrastada con la realidad, es primitiva y pueril; y, sin embargo, es lo más valioso que tenemos”. Puede verse en Alan Lightman, *Grandes ideas de la física*. McGraw-Hill, Madrid, 1995, p.123.

¹¹⁷ Iciar Bollaín, *Ken Loach. Un observador solidario*. EL País-Aguilar, Madrid, 1996, p.159. Manuel Vázquez Montalbán daba recientemente (*EL PAIS*, 27 de enero de 1997) una ilustración de la denuncia de Loach. En Liverpool se había producido una huelga de los obreros portuarios que “se negaron a ser cómplices del esquirolismo a pesar del pánico social a la fragilidad del mercado de trabajo”. Los empresarios utilizaron el *lock out*. Los medios de comunicación liberales de esta liberal sociedad no se quedaron atrás. ¿Para qué informar de tamaña nimiedad? ¿A quién puede interesar el apoyo solidario de los sindicatos escandinavos, canadienses, franceses y de los obreros portuarios de Bilbao? Ken Loach ha filmado un documental sobre lo acontecido.

1. Un leibniziano que no creía que éste fuera el mejor de los mundos posibles.

Finalizada la etapa de las revistas *Qvadrante. Los Universitarios hablan* y *Laye*, acabados sus estudios de Derecho y de Filosofía, Manuel Sacristán, según testimonio de Esteban Pinilla de las Heras¹¹⁸, pensó dedicarse al campo de la Filosofía del Derecho, que por aquel entonces gozaba de gran prestigio académico. Su estancia en la Universidad de Münster le llevó definitivamente al campo de la lógica y de la filosofía del conocimiento ¿Por qué esa orientación intelectual? Conjetura Pinilla de las Heras que tenía motivaciones casi espontáneas para ello: saltaba al vuelo cuando oía por la radio o leía en un periódico algún paralogismo, alguna argumentación irracional o alguna falacia encubierta, tan abundantes en los medios de comunicación españoles de la época.

El “Instituto de Lógica Matemática e Investigación de Fundamentos” de la Universidad de Münster, donde Sacristán cursó estudios de lógica durante los años 1954-1956, durante cuatro semestres, fue fundado por el lógico, teólogo y filósofo Heinrich Scholz, a quien Sacristán siempre consideró maestro suyo, uno de los pocos maestros que había tenido. En este Instituto se encuentra la Leibniz-Forschungsstelle, donde se conservan los manuscritos inéditos de Leibniz y donde se prepara su edición¹¹⁹. El mismo Scholz nunca dejó de reconocer su deuda y admiración por Leibniz. Sacristán, cuando años después, en 1962, se presentó, con resultado negativo, a las oposiciones para la cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia, escogió como tema de su lección magistral un estudio “Sobre el *Calculus Universalis* de Leibniz en los manuscritos nº 1-3 de abril de 1679”.

¹¹⁸ Esteban Pinillas de las Heras, *En menos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelon y en España*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, p. 132.

¹¹⁹ Sobre este punto: entrevista con Jesús Mosterín, en Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, Ediciones Destino, Barcelona, 1996, pp. 631-668.

No hay duda, pues, de su admiración por el filósofo de los principios. En su estudio de la noción de ciencia en Marx¹²⁰, Sacristán establecía un notable parentesco entre Marx y Leibniz: ambos habían sido científicos en los que se había dado la infrecuente circunstancia de ser autores de su propia metafísica, de su propia visión general y explícita de la realidad. Sin embargo, este reconocimiento filosófico no hizo que Sacristán siguiera a Leibniz en lo de que éste fuera el mejor de los mundos posibles, ni tampoco que tuviera en gran consideración el giro popperiano de que éste, sin ser el mejor concebible, fuera “el mejor de los mundos históricamente existentes”.

Su disconformidad con esta optimista, y algo oportunista, afirmación teológica leibniziana viene de antiguo. Atisbos, y mucho más que atisbos, pueden encontrarse ya en la época de la revista *Laye* (Josep M^a Castellet: la inolvidable). En el número 4 de esta revista, en 1950, publicó Sacristán su “Comentario a un gesto intrascendente”¹²¹. Reflexionaba aquí sobre una anécdota, aparentemente insignificante. En una Universidad alemana de la época, los estudiantes decidieron establecer un intercambio con obreros de determinadas industrias de la ciudad. Los trabajadores acudirían a las aulas en el período de vacaciones de los universitarios, y éstos los sustituirían en las fábricas. La medida conllevaba un trabajo permanente del profesorado que, sin vacilación, se adhirió a ella.

Conjetura Sacristán, en una primera aproximación, que el generoso gesto parece obedecer a la suposición de que es más agradable la vida del estudiante que la del obrero, pero que si todo lo que se intentara con el intercambio fuera una “mera compensación placentera pasajera”, este gesto se desharía en el vacío de la inconsistencia. Pasado el período de vacaciones, corto por lo demás, el trabajador volvería a su puesto en la fábrica y el estudiante a su

¹²⁰ “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *mientras tanto* núm. 2, enero-febrero 1980. Reimpreso en *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I*, Editorial Icaria, Barcelona, 1983, pp. 317-367.

¹²¹ Reimpreso en *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Editorial Icaria, Barcelona, 1985, pp. 11-16.

lugar de estudio. Cada oveja a su corral y siguiendo como estábamos.

No es tampoco una explicación convincente pensar que se buscara un beneficio económico con la medida. Si fuera así, ¿cuál sería la mejoría obtenida por los trabajadores? Más aún: en la Alemania de los primeros años cincuenta no era un privilegio económico ser un profesional de la enseñanza universitaria en comparación con los trabajadores especializados de la industria. La razón apuntada por Sacristán iba por un sendero muy distinto¹²²:

[...]. el universitario, por la posibilidad que el estudio desinteresado le ofrece de abrir su mente, de ampliar su conciencia, puede -ceteris paribus- vivir una existencia más rica y elevada que la del hombre sujeto durante la mayor parte de su vida al poco instructivo mecanismo de la cadena industrial”

Lo que los estudiantes alemanes, sujetos a este intercambio, estaban propagando es, en definitiva, la necesidad de libertad para el crecimiento personal y la igualdad de condiciones sociales para ese desarrollo individual. Es necesario que “al cabo de los siglos, el status social de un hombre no determine el límite de actuación de sus posibilidades ópticas”. La sociedad, sostiene Sacristán, debe poner al alcance de todos los hombres, en cuanto tales, los medios adecuados para profundizar en su existencia. La utopía que aquí se vindica y que no tiene una mera intencionalidad quimérica diría así¹²³:

[...] cuando un metalúrgico vea abrirse ante él con toda naturalidad las vías del espíritu objetivo -no quiero recordar a Hegel, sino evitar aquí la plausible objeción de que no todo lo espiritual es materia de enseñanza- no podrá percibir entre él y un profesor universitario otra diferencia social que la que le separa de un carpintero, a saber, la necesaria especialización profesional

Así, pues, Sacristán parece constatar y denunciar en este artículo una de las amputaciones del sistema de la sacrosanta e ilimitada propiedad privada sobre los medios de producción, de distribución y financiación: el muro social levantado entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, la muy distinta consideración social

¹²² Ibidem, p. 14.

¹²³ Ibidem, pp. 15-16.

de uno y otro tipo de labor humanas, la radical diferencia de posibilidades de desarrollo personal que permiten una y otra actividad laboral.

Dos años más tarde, en *Laye* igualmente (nº 17, enero-febrero 1952)¹²⁴, en una crónica escrita con ocasión de la primera visita de la Escuadra Norteamericana a España, Sacristán, en una hipotética y algo borgiana carta de Horacio dirigida a Virgilio que él mismo, supuestamente, había traducido, expresaba su deseo de un nuevo mundo, no sólo distinto sino otro, de una nueva sociedad alejada de los principios y motivos que movían y estructuraban la poderosa y “democrática” Casa Imperial, tan democrática ella que no titubeó excesivamente, ni perdió el pulso, apoyando a un Estado tan refinado y legitimado como fue el régimen del general Franco, en tiempos en los que, “según las últimas estadísticas”, Madrid seguía siendo una ciudad de más de un millón de cadáveres (Dámaso Alonso, *Insomnio*)

Y hay otros... a quienes dejamos completamente fríos: no les importamos. Conocen nuestro poder y aprecian nuestra honrada voluntad; pero nos miran con miserativamente. Uno de ellos -viejo hurtador del cielo, astrólogo sin blanca ni bolsa en que meterla- me decía no hace mucho, considerando con pasión a Venus. “Vosotros, romanos, tenéis el poder: el poder de este mundo. Pero mirad: la conjunción de los astros señala el amanecer de un mundo nuevo: de otro mundo. No creáis romanos, que el mundo nuevo sea el de los bárbaros: los bárbaros son una parodia del nuevo mundo: su mundo no es nuevo, sólo es distinto. Sustituirán una creencia por otra. Pero, en todo caso, vosotros, romanos, tampoco tenéis nuevo mundo. Y la conjunción se acerca.

No es tampoco casual que en un escrito sobre Simone Weil, de principios de los cincuenta escrito para una enciclopedia que, finalmente, no llegó a editarse¹²⁵, Sacristán recogiera estas reflexiones de la autora de *L'Enracinement (Echar raíces)* sobre los trabajadores industriales:

El proletariado, en efecto, es un ser forzosamente desarraigado:

¹²⁴ “Entre Sol y Sol, II”, reimpresso en *Intervenciones políticas, op. cit.*, pp. 22-25.

¹²⁵ Ha sido editado por Laureano Bonet en *mientras tanto* núm. 63, 1995, págs. 55-58.

las demasiadas horas de trabajo junto con el cansancio, le quitan la posibilidad de arraigar en entidades de tipo cultural, intelectual o no-el estudio o el folklore, por ejemplo- mientras que el carácter mecánico y casi incomprendido del trabajo de las grandes fábricas le impide arraigar en lo que acaso sea para S.W. el primer terreno de enraizamiento del hombre: su propio trabajo. *De aquí que el proletario tenga casi cerrado el camino hacia su constitución en persona auténtica, porque es ilusorio esperar que en un desarraigado forzoso puedan llegar a madurar las posibilidades de libertad íntima que configuran la idea del hombre-persona, no mero individuo zoológico*" (p. 57; el subrayado es mío)

Unos diez años más tarde, Sacristán impartió una conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona con el título "Studium generale para todos los días de la semana"¹²⁶, dedicada a la memoria del estudiante de la Facultad José Ramón Figuerol. Sacristán, que siempre tuvo muy en cuenta la afirmación socrática, que él mismo recogió en la presentación de la Colección Zetein: "busco junto con vosotros", tomó como motivo la inquietud de unos estudiantes universitarios sobre la forma de hacer compatibles sus estudios de Derecho, con "la desagradable aparición del Código Civil" en el segundo curso, y sus sentidas aficiones por la pintura, la poesía o el alpinismo. El eje central de su intervención está constituido por una reflexión en torno al *especialismo* y al desarrollo integral de la persona en nuestras modernas sociedades mercantiles.

A pesar de no tener en demasiada consideración las "vaguedades escritas por aficionados", Sacristán llamaba la atención sobre una errónea, y frecuente, concepción del especialismo consistente en la ciega desconsideración de los temas referentes a la fundamentación filosófica de la disciplina cultivada. En el caso del jurista, en el caso del estrecho especialista en Derecho, la situación

¹²⁶ Se trata de una conferencia dictada en el Aula Magna de la Facultad de Derecho, el 8 de marzo de 1963. Está recogida en *Intervenciones políticas*, op. cit, pp. 30-49. Juan Ramón Capella ha señalado en diversas ocasiones la importancia de esta intervención política de Sacristán. Puede consultarse lo manifestado por Capella sobre este punto en *Acerca de Manuel Sacristán*, op. cit, pp. 422-437. Una traducción catalana de esta conferencia se publicó en *Nous Horitzons*

podía provocar desolación profunda porque¹²⁷

[...] si bien es triste que la consciencia de una persona no contenga más que estadísticas genéticas sobre la mosca drosófila, todavía es más siniestro que esa conciencia esté llena, por ejemplo, por la posición del contiguante en lo contencioso-administrativo.

Evitar el peligro de “la barbarie del especialismo” exigía profundizar en los fundamentos de la especialidad, a partir de la positividad científica de la disciplina, evitando de este modo “la superficialidad grandilocuente” del humanista-filósofo que habla del Ser y su devenir, sin conocer ningún ente en particular ni ninguna de sus transformaciones concretas.

Sin embargo, aun en el supuesto de que en la Universidad se hiciera todo lo posible para “humanizar” la formación del científico positivo, al abandonar las aulas, éste caería, inevitablemente, en la limitación impuesta al especialista: en nuestras sociedades, el principio rector del mercado no acepta del experto sino productos técnicos, prestaciones de especialista. La ley fundamental de la sociedad capitalista, que no es la del rendimiento comunitario sino el principio del beneficio privado, “condena a la catástrofe” a todo el que sin ser propietario del aparato mercantil, quiera tener en cuenta decisivamente su “tiempo libre”. El mercado impone, pues, otra limitación a la misma limitación del intelectual puro: la creación de productos o prestaciones que puedan ser vendibles.

Estas son las limitaciones del intelectual. El cuadro que describe la escena se complica si se le añade la situación de aquellos muchos otros que no son intelectuales ni compran sus servicios. Los trabajadores manuales viven desgarrados por el carácter colectivo de la producción industrial moderna y el principio de apropiación de los medios de producción que es privatista, antiolectivo. Nada más opuesto, añadía Sacristán para describir la situación del trabajador en nuestras sociedades, que aquel verso de Schiller: “Nos hemos labrado esta tierra con el celo de nuestras manos”.

¹²⁷ Ibidem, p. 37

El pronombre reflexivo debía ser eliminado: habían labrado, seguían labrando las tierras, pero no para ellos.

Para los trabajadores industriales, el problema planteado por los estudiantes de Derecho se presentaba de forma mucho más radical: les son ajenos ya no sólo la poesía, el arte o el alpinismo, sino el mismo producto de su actividad. Mostraba Sacristán la negrura de la situación con la siguiente analogía: sería como si los estudiantes universitarios, además de tener que renunciar a las aficiones que realmente les interesaban, se vieran arrebatár día tras día, permanentemente, todo aquello que hubieran asimilado durante su jornada de estudio. Y así siempre. Vuelta a empezar, como en el mito de Sísifo. De tal manera que¹²⁸: “[...] su vida no fuera más que desgaste en el vacío, constante anticipación de la muerte”.

La división actual del trabajo, sustancialmente irracional, fruto de una organización social que ha fijado de forma permanente a distintas clases de hombres en distintas situaciones sociales, y, al mismo tiempo, técnicamente adelantada, no permite plantearse la superación de la división tradicional del trabajo de un modo directo. En la tarea por realizar, las técnicas de mecanización y automatización pueden ayudar a superar la irracionalidad presente, permiten acabar con la necesidad de grandes grupos de seres humanos sujetos a meros trabajos mecánicos, pero no es sostenible que la técnica sea el motor decisivo del proceso social. Siguiendo el modelo hipotético de Georg Klaus, Sacristán sostenía que era imaginable que esta sociedad irracional tuviera una salida en absoluto racional a la situación actual: mantener a parte de los antiguos trabajadores de la industria como proletariado parasitario. Circo y pan. Cuando los hubiera.

La técnica por sí sola no puede, pues, cumplir la auténtica racionalización social, que no es otra que la de la socialización del trabajo. La situación exige superar la base de la irracionalidad presente, “las instancias meramente mecánicas, inconscientes no-

¹²⁸ *Ibíd*em, p. 41

humanas, que mueven hoy la división del trabajo entre nosotros”. Una de estas instancias es relativamente reciente: la mercantilización de la actividad humana. La otra es más antigua y ha operado a través de los siglos: el encasillamiento de los seres humanos en la división del trabajo, no por consideraciones racionales, sino por su pertenencia a determinados grupos sociales.

De ahí su propuesta de estudio y vivir general “para todos los días de la semana”: no tener en cuenta la existente situación analizada, y ponerse a soñar, en el marco de lo meramente deseable, en un desarrollo personal armonioso es mala utopía, en el peor de los sentidos del término utopía. Y lo es igualmente, sostiene Sacristán, intentar realizar tal armonía a título individual. De forma que conseguir un desarrollo integral, sin amputaciones sociales, consistiría en luchar, día tras día, prácticamente, no sólo idealmente, contra la actual irracionalidad de la división del trabajo, siempre “contra el nuevo punto débil que presente esa vieja mutilación de los hombres”.

Había, pues, en el pensamiento de Sacristán una valoración nada positiva de las tendencias actuales (y antiguas) del desarrollo económico-social. La mercantilización de más y más aspectos de la vida social que reduce paulatinamente los diversos sentidos del hombre al “sentido del Tener” (Marx, en su *Karl Marx*)¹²⁹; el individualismo extremo que dificulta hasta la imposibilidad el equilibrio del desarrollo de cada individuo con el desarrollo de los demás, provocando la desintegración de los necesarios vínculos comunitarios; la banalización de la violencia y la violentación creciente de las relaciones interhumanas; el abismo existente, la permanente elevación del muro, real y simbólico, entre la pobreza y riqueza extremas de los países industrializados y entre éstos y los desposeídos del Tercer Mundo; la insalubridad psíquica de la vida en las grandes aglomeraciones modernas; los problemas de todo tipo planteados en la relación entre la especie y el medio natural bajo el

¹²⁹ “Karl Marx” (1973), artículo de la Enciclopedia Universitas. Reimpreso en *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 277-308.

sistema de producción capitalista, etc. exigen cambios sustanciales en los modos de producción y organización de nuestras sociedades .

Desde mediados de los años cincuenta, desde su estancia en Alemania, en Münster, en el Instituto de Lógica Matemática, donde coincidió con el lógico italiano Ettore Casari y Ulrike Meinhoff, Sacristán, de forma netamente singular, intentó realizar su mismo programa existencial, intelectual y político (“Seamos como arqueros que tienden a un blanco”¹³⁰), dentro de organizaciones vinculadas a la tradición marxista (y afines), abiertamente considerada (PSUC-PCE, hasta mediados de los setenta; CC.OO.; CUPS, CANC, comités anti-OTAN).

A propósito, ¿fue el “círculo de Münster” un centro de agitación política en aquellos años cincuenta? ¿Qué tipo de lógica enseñaban a aquellos jóvenes en el Instituto de Lógica Matemática que hacía que muchos de ellos se vinculasen a organizaciones nada amigas del sistema imperante?

2. El marxismo abierto (y sus enemigos): algunas características.

En junio de 1969, a propósito de una reseña sobre el *Lenin* de R. Garaudy¹³¹, Sacristán, coincidiendo con el autor en su polémica contra el “derechismo” de la socialdemocracia, el “infantilismo izquierdista” y la degeneración burocrática, sostenía que esa misma razón no iba a triunfar sustancialmente con los mismos procedimientos usados permanentemente por los adversarios: las innumerables y descontextualizadas citas a pie de página, la apelación a autoridades indiscutibles, los pseudoargumentos valorados por el peso y tamaño de lo citado y la jerarquía beatífica del citado. Concluía su reflexión con una petición urgente: “Es necesario de una vez dejar vivir a los

¹³⁰ En su “Homenaje a Ortega” -Laye, núm.23 (abril-junio 1953), reimpresso en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Icaria, Barcelona, 1984, pp. 13-14- Sacristán recogía el aforismo de Aristóteles en la distinción que establecía entre los modos de señalar finalidades a los hombres

¹³¹ “Sobre el “Lenin” de Garaudy”, *Nous Horizons* núm 17, segundo trimestre 1969, pp. 53-54.

clásicos. No se ha de enseñar a citarlos, sino a leerlos”.

Algunos años más tarde, en 1983, el año del centenario de Marx, Sacristán fue entrevistado por el corresponsal de la revista *Argumentos* en México. La entrevista no llegó a publicarse en su momento. Sacristán, algo molesto por algunas preguntas de su interlocutor, la tituló, con doble signo de admiración, ¡¡Una broma de entrevista!!¹³². Preguntado sobre la crisis del marxismo y su posible carácter definitivo, Sacristán, que no ejerció nunca de adivino, ni tampoco pretendió serlo, respondió de forma contundente¹³³: “En cuanto a la crisis del marxismo: todo pensamiento decente tiene que estar siempre en crisis; de modo que, por mí, que dure”. Reflexión que sumaba a su dictamen sobre el futuro previsible del marxismo, realizado poco después de la invasión de Praga por las tropas del entonces Pacto de Varsovia, en agosto de 1968¹³⁴: “[...] la solución de los problemas a que alude la pregunta, la nueva crisis del movimiento socialista y del marxismo no ha hecho más que empezar, o no ha llegado aún a su culminación. Pasarán cosas peores.”

Igualmente, en su ensayo sobre “Karl Marx, como sociólogo de la ciencia”¹³⁵, base de uno de sus cursos de postgrado en la UNAM en 1983, al comparar las concepciones de Marx y de la sociología contemporánea sobre cuestiones de sociología de la ciencia, escribía¹³⁶:

[...] sus ideas básicas en este campo no son muy lejanas de las que dirigen la investigación contemporánea, y su enfoque “macrosociológico” no se puede contraponer razonablemente al “microsociológico”. Más bien habría que desear que el desarrollo de éste sustanciara concretamente, o corrigiera o refutara aquel.

¹³² “Una broma de entrevista”(1983), *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit.*, pp. 228-240.

¹³³ *Ibidem*, p. 232

¹³⁴ “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, *Cuadernos para el Diálogo*, agosto-setiembre 1969, reimpresión *Intervenciones políticas, op. cit.*, pp. 239-261 y *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit.*, pp. 37-65.

¹³⁵ “Karl Marx, como sociólogo de la ciencia”, *mientras tanto* nº 16-17, agosto-noviembre 1983, pp. 9-56.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 10.

Pequeñas muestras pero significativas de que el marxismo que practicó Sacristán, o mejor (“yo me tomo muy en serio el hecho de que Marx no era marxista...”), su contribución a la tradición marxista, que él entendía como un conjunto amplio de motivaciones intelectuales y prácticas, reconociendo la pluralidad de hilos y de vocaciones presentes en esa misma tradición, estuvo siempre, desde su misma vinculación al marxismo y a la militancia política comunista, muy armado (y almado) epistemológicamente, poco dado a afirmaciones definitivas e indiscutibles.

Sacristán nunca entendió el marxismo como un cuerpo doctrinal inamovible en todas sus aristas o en sus tesis fundamentales, ni como el sistema filosófico definitivo, ni como el Saber u horizonte intelectual de la época, ni como “ciencia social proletaria”, ni como la filosofía verdadera de la historia, ni mucho menos como el estridente dueto de la ciencia de la Historia y de su devenir y la gran filosofía dialéctica de las grandes leyes de la dinámica del Universo. Ni siquiera como una filosofía sistemática:

No entiendo el marxismo como una filosofía del hombre, ni tampoco como una filosofía de la historia, ni como una filosofía de nada, sino más bien (en el terreno conceptual) como una anti-filosofía (en el sentido sistemático clásico de “filosofía”)¹³⁷

No son esta prudencia y este saber gnoseológicos una característica singular del Sacristán de los últimos años. Afirmaciones de este tenor pueden encontrarse ya en sus primeros textos marxistas. Por ejemplo, en sus notas de lectura al *Manifiesto Comunista*, de 1956 o 1957, reeditado por la dirección del PSUC a principios de los años setenta, o en su prólogo de 1959 a la traducción, por él mismo realizada, de los primeros textos de Marx y Engels vertidos al castellano después de nuestra guerra civil¹³⁸. Aquí puede verse una reflexión nada reduccionista, ni simple ni retóricamente resuelta, sobre las relaciones entre la infra y la

¹³⁷ *Intervenciones políticas*, op. cit, p. 247.

¹³⁸ “Prólogo a “Revolución en España””(1959), *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 9-23.

supraestructura de la metáfora arquitectónica marxiana y una aclaración del método de análisis seguido por Marx en los trabajos periodísticos recogidos en el volumen:

[...] proceder en la explicación de un fenómeno político de tal modo que el análisis agote todas las instancias sobreestructurales antes de apelar a las instancias económico-sociales fundamentales¹³⁹

No es fácil, como algunos de sus discípulos han señalado, etiquetar en positivo el marxismo de Manuel Sacristán. No se puede adscribir, en rigor, a la reacción humanista de algunos marxistas, posterior del XX Congreso del PCUS, que tomó como eje los Manuscritos Económico-Filosóficos de Marx de 1844, la moda del “joven Marx”, el Marx filósofo, que él nunca propagó pero cuyos textos nunca menospreció. La oposición de esta corriente al “positivismo” del Marx de *El Capital* nunca fue compartida por él.

Tampoco Sacristán vio nunca con simpatía acrítica los diversos desarrollos de la Escuela de Frankfurt (a excepción del caso de Walter Benjamin) y su enfrentamiento frontal a las concepciones de la filosofía de la ciencia de inspiración analítica. Discrepó de Habermas, por ejemplo, en su tesis impracticable de bloqueo del desarrollo de las fuerzas de producción (y destrucción) y en su separación especulativa de los órdenes del trabajo y la comunicación. Sin embargo, esto no fue ningún escollo para que en su “Apostilla a la edición castellana” de las *Respuestas a Marcuse*¹⁴⁰ reconociera la corrección de algunas de las críticas vertidas al pensamiento marcusiano por W. F. Haug, Clauss Offe o A. Schmidt, provinientes de la misma tradición frankfurtiana, si bien algunas exageraciones “anti-positivistas” de los críticos emparentaban su pensamiento con el del filósofo criticado. De lo que colegía una equilibrada lección sobre las relaciones entre ortodoxia y heterodoxia¹⁴¹:

La calidad de esta crítica, nacida del mismo tronco de lo criticado, es una buena pieza de evidencia que oponer a la

¹³⁹ Ibidem, p. 20

¹⁴⁰ *Papeles de filosofía*, op. cit, pp. 419-421.

¹⁴¹ Ibidem, p. 421

sobreestimación mecánica de las “ortodoxias”. Pero, en sentido puesto, y complementario, su eficacia la hace muy valiosa para superar también la moda sobreestimadora de la gesticulación “heterodoxa” pseudoteórica.

No simpatizó tampoco Sacristán con el marxismo del teorema de Althusser o Colletti, de los que le separó el acento que él puso siempre en la moralidad y la subjetividad revolucionarias, así como la calidad epistemológica de su trabajo, en los antípodas de ese supuesto marxismo cientificista practicado por aquellos autores. De hecho, esta lectura objetivista de Marx, señalaba Sacristán, padecía de graves incoherencias internas. Así, la inconsistencia entre su cientificismo y la inspiración hegeliana, inconscientemente ignorada, del infalibilismo y objetivismo históricos que propugnaban. Esta aproximación a Marx no sólo subvaloraba la obra del “Marx joven” sino la del “viejo Marx”, el cual había afirmado categóricamente, en cartas a Vera Sassulich hoy célebres, su oposición a toda filosofía de la historia universal. Sus tesis, las tesis de *El Capital*, se referían exclusivamente a las sociedades europeas occidentales y no hay en este Marx maduro pronósticos sobre la necesidad histórica de futuros acontecimientos político-sociales¹⁴².

De hecho, esta lectura de Marx contenía graves errores de comprensión. Se equivocaba Althusser al considerar los escritos de madurez de Marx como simple “teoría”. No lo eran en el sentido que tiene esta palabra en las diversas epistemologías contemporáneas. Acertaba mucho antes Benedetto Croce en algunas de sus consideraciones, aunque no había razón suficiente para seguirle en algunas de sus conclusiones. En efecto, Croce tenía razón cuando sostenía que los escritos económicos de Marx, especialmente *El Capital*, no constituían un tratado homogéneo de economía, sino que eran más bien una heterogénea mezcla de métodos para interpretar el pasado, análisis y proposiciones de carácter propiamente teórico y declaraciones de intenciones y pronósticos respecto a un nuevo tipo de sociedad. Croce, empero, erraba cuando precipitadamente

¹⁴² “Carta de la Redacción”, *mientras tanto* núm 16-17, pp. 5-7.

afirmaba la caducidad de la obra de Marx, debido al hecho de que la ciencia económica, como otras ciencias empírico-naturales, había ya conseguido formas de teoría pura, neutrales respecto a valoraciones o programas político-morales. Pero Sacristán sostenía que ésta no había sido nunca la intencionalidad teórica de Marx. Marx no fue jamás un científico-puro, ni tampoco pretendió serlo¹⁴³.

Del mismo modo, tampoco pueden detectarse en Sacristán veleidades rusianas de ningún matiz. No es necesario insistir en ello. Su obra, como es sabido, fue vetada en la Feria Internacional del Libro de Moscú, en 1985. Desde finales de los 50, desde sus primeros trabajos marxistas, se refirió muy críticamente a la escolástica practicada por dirigentes e intelectuales del PCUS y al espíritu teológico de los profesores rusos del Diamat. Son conocidas su simpatía por la experiencia del “comunismo con rostro humano” de Alexander Dubcek (“el movimiento de regeneración del comunismo checoslovaco”) y su oposición radical a la invasión de 1968 y a los intentos de justificación imperial de la madre Rusia de tan decisivo y atroz suceso.

Se ha dicho, en varias ocasiones, que hay en él un trabajo crítico-negativo muy necesario que ha intentado mostrar aquello que no puede ser dicho ni afirmado con rigor. Queda la dificultad de decir en positivo lo que fue su marxismo. Cabe señalar aquí algunas notas del marxismo abierto, no dogmático, que él defendió.

Obviamente, como él mismo señaló en una carta de contestación (febrero de 1978) a J. Martínez Alier¹⁴⁴, la refutación de muchas tesis de Marx (o de algunos marxistas) no era prueba alguna de la falta de fundamentación científica del marxismo, sino de todo lo contrario. Si el marxismo fuera teología, si “fuera la suma del Diamat y del Hismat de los profesores rusos” sería irrefutable y, por ende, acientífico. Si fuera ciencia, en sentido estricto, la refutación de

¹⁴³ “¿A qué “genero literario” pertenece *El Capital* de Marx?” (1968), *mientras tanto*, núm. 66, verano-otoño 1996, pp. 33-37.

¹⁴⁴ “Cartas sobre marxismo, “eurocomunismo” y anarcosindicalismo”, *Materiales* núm. 8, marzo-abril 1978, pp. 119-144.

algunas de sus tesis centrales implicaría, no su condena por acientificidad, sino “su abandono en cuanto a construcción científica superada”.

Pero, como dije, no era ésta la naturaleza teórica del marxismo. El marxismo no es estrictamente ciencia social. No era éste el legado de Marx. Sacristán consideraba al marxismo como una tradición emancipatoria del movimiento obrero, no como un sistema teórico puro. Su empresa no es la ciencia, aunque uno de sus rasgos fuera incorporar y elaborar saber positivo. El valor de los escritos de Marx reside en ser lugares clásicos de la tradición revolucionaria. La obra de Marx se sitúa “*en la sucesión de los que, en nombre de Dios o de la razón, han estado en contra de la aceptación “realista” de la triste noria que es la historia de la especie humana*”¹⁴⁵

Lo característico de la aportación de Marx a esa tradición es la de haber realizado un trabajo científico infrecuente que, sin duda como toda actividad científica, no tiene como destino la eternidad. Así, Marx previó, señala Sacristán, en contra de la opinión de comentaristas algo apresurados en sus valoraciones, algunos problemas ecológicos centrales. Entre ellos, los de la agricultura bajo la gran industria capitalista o los producidos por las megalópolis modernas. Marx creía que estos problemas no serían resueltos sino después del capitalismo. Sacristán señala que difícilmente pudo Marx vislumbrar el enorme crecimiento de las actuales fuerzas productivas-destructivas, mucho antes de que se perciba posibilidad alguna de un cambio revolucionario, tanto en la política como en la vida cotidiana. De ahí que, corrigiendo la posición de Marx, las soluciones de éstos, y de otros problemas ecológicos, ya no podían ser cosa del hipotético futuro socialista sino que eran ya de urgente actualidad. De aquí y ahora.

La misma tesis clásica de que la contraposición entre el desarrollo de las fuerzas de producción operantes y las relaciones de producción sólo podía resolverse con la instauración de la nueva

¹⁴⁵ “Carta de la Redacción”, *mientras tanto*, núm. 16-17, p. 6.

sociedad socialista, exigía una clara rectificación. Con ironía contenida, Sacristán afirmaba que una lectura muy al pie de la letra de los textos de Marx del 48 permitía salvar el modelo general de la contraposición pero en absoluto la predicción socialista. Sin ningún género de duda, el florecimiento de las sociedades anónimas industriales y financieras a mediados del XIX había significado una revolución de las relaciones de producción existentes que había disuelto su oposición al desarrollo de las fuerzas productivas anunciada por Marx. La liberación de las fuerzas productivas, con el cambio de las antiguas relaciones de producción, era un hecho. Pero, obviamente, la predicción de la nueva sociedad socialista no se había visto confirmada en absoluto¹⁴⁶.

A estas revisiones de la tradición, podían añadirse muchos otros ejemplos. Incluso de terminología. ¿Qué sentido tenía el mantenimiento de una “jerga metafísica de finales del XVIII o principios del XIX” para hablar de la sociedad comunista? Ninguno, más allá del puramente emocional. También aquí los cambios eran imprescindibles.

La propuesta de Sacristán era trabajar la obra de Marx, revisarla críticamente, sin separar su motivación comunista, manteniendo su condición de eslabón en la tradición revolucionaria. Trabajar a Marx, separándolo de su intencionalidad ético-política, podía tener interés académico o incluso reaccionario, como saber científico-social útil para la reacción. El caso del barón Von Stein, el uso que hacía de los rudimentarios conocimientos de las clases sociales modernas y sus luchas para elaborar política reaccionaria, era frecuentemente citado por Sacristán. Pero esa separación entre trabajo teórico e intencionalidad político-moral no era en absoluto marxista.

Sostener, sin embargo, como defendía Sacristán, esa compleja vinculación entre saber teórico y posiciones político-morales en la obra de Marx no implica una fijación acrítica de la concepción del modelo propuesto de sociedad comunitaria. La falacia naturalista

¹⁴⁶ “Pròleg” a la edició catalana de *El Capital*, edicions 62-Diputació de Barcelona, Barcelona, 1983, p. 7.

enseñaba que una teoría positiva no da de sí, forzosamente, determinados objetivos morales, pero admitiendo que esas finalidades no son objeto de demostración (aquí Sacristán solía recordar aquella provocadora afirmación de Einstein de que no era posible demostrar que no se deba exterminar la especie humana), el papel del saber teórico no es insignificante: puede descubrir condiciones de posibilidad (o de imposibilidad) de tal o cual objetivo, además de poder contribuir a su misma formulación. Pero, obviamente, contribuir a la formulación de determinados objetivos, permite también contribuir a su conveniente rectificación, si nuestro provisional saber positivo así lo demanda.

Sacristán mismo sostuvo en su “Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política”¹⁴⁷ la necesidad de un cambio radical en el modelo propuesto de sociedad comunitaria: la principal revisión, no forzosamente la única, que las limitaciones ecológicas imponían al pensamiento revolucionario era abandonar la creencia, universalmente compartida por las diversas corrientes de la izquierda transformadora, de que la revolución social era “la plenitud de los tiempos”, la misma antesala del Paraíso Terrenal renacido. Las relaciones interhumanas y la vinculación entre la especie y la naturaleza siempre (aquí sí que hay eternidad) plantearán conflictos. No hay solución final, definitiva. La conflictividad de estas relaciones no se consumirá, permanecerá abierta.

Separar, pues, de la tradición motivos hoy insostenibles porque científicamente no se mantienen, o porque no son “aplicables a una realidad cambiada”, no sólo es seguir la tradición de Marx, sino su mismo ejemplo. Es lo mismo que él realizó con el denominado socialismo utópico, con Owen o con Fourier, por ejemplo¹⁴⁸. Obrar así es absolutamente necesario y coherente con el legado de un autor cuyo objetivo esencial quizá fuera “fundamentar y formular

¹⁴⁷ “Comunicación a las jornadas de ecología y política”, *mientras tanto* 1, noviembre-diciembre 1979, pp. 19-24. Reimpresa en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, pp. 9-17.

¹⁴⁸ “Carta de la Redacción”, en *mientras tanto*, núm 16-17, p. 7.

racionalmente un proyecto de transformación de la sociedad”¹⁴⁹, sostener con buenas razones (críticamente revisables por amigos y adversarios) un proyecto emancipador cuya viabilidad se defiende plausiblemente y cuya propuesta de modelo alternativo permite y exige los cambios que nuestros conocimientos positivos, sociales y naturales, nos señalen.

No hay duda, por otra parte, que el equilibrio de las afirmaciones de Sacristán respecto a los clásicos de la tradición es deudor de una excelente (y envidiable) lectura de sus textos. Si cabe citar dos ejemplos, su ensayo sobre “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”¹⁵⁰, de 1978 y su “Karl Marx, como sociólogo de la ciencia” de 1983, son dos excelentes ilustraciones. En este último trabajo, por ejemplo, rectificará la tesis de Karel Kosik de que es en la *Introducción* de 1857 a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* donde Marx asienta su distinción entre la génesis social de un producto y su validez o vigencia. Sacristán sustituirá la datación de Kosik por los primeros años 40, cuando Marx observa que la economía política inglesa nace vinculada a una clase de la que sus mejores autores (David Ricardo, entre ellos, principal deuda de Marx) son sus representantes, pero que es, al mismo tiempo, ciencia, producto intelectual desinteresado. O disolverá, por ejemplo, la aparente inconsistencia de afirmar que el interés de Marx por las especulaciones hegelianas acerca de cuestiones epistemológicas podría haberle incapacitado -de no haberlas abandonado- para la práctica científica usual, para la ciencia sin mayúsculas jupiterianas, y sostener, al mismo tiempo, que la influencia de Hegel había resultado beneficiosa para el trabajo de Marx como científico positivo, para su aspiración a una comprensión completa de la totalidad social¹⁵¹. Del redescubrimiento de Hegel, ya en los años 50, proviene la principal virtud del estilo intelectual de Marx, su deseo de globalidad: *lo mejor que la epistemología de Marx debe a la de Hegel es su elaboración de*

¹⁴⁹ *mientras tanto* núm 66, verano-otoño 1996, p.36.

¹⁵⁰ *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 317-369.

¹⁵¹ *mientras tanto* 17, 1983, p.18 y nota 4 de la p. 11.

*la sentencia del filósofo... "lo verdadero es lo completo"*¹⁵²

En esta línea de rigurosa, pero no dogmática, lectura de los clásicos, la posición de Sacristán sobre la tesis althusseriana de la ruptura epistemológica en la obra de Marx fue cartesianamente clara. La interpretación de Althusser, desgraciadamente -"[...] digo, desgraciadamente, porque Althusser es un hombre con graves problemas del que siento hablar mal"¹⁵³ - estaba totalmente equivocada. Fue, probablemente sin ninguna intención, una completa falsificación. Según Althusser, Marx empezó siendo hegeliano y con el tiempo dejó de serlo. La lectura de Sacristán era muy distinta. Marx fue en su primera juventud muy antihegeliano; se convierte luego en hegeliano en sus años últimos de estudio, mientras prepara su tesis doctoral sobre el atomismo de Demócrito y Epicuro. Durante un largo período, hasta mediados de los cincuenta, Marx se mantiene en un plano materialista empirista. Más tarde, vuelve a Hegel. El Marx más hegeliano es el Marx que va desde los *Grundrisse* hasta 1867, cuando finaliza el primer libro de *El Capital*. Casi lo contrario de la tesis de Althusser. De ahí su crítica y extrañeza ante ciertas aproximaciones a la obra de Marx, como la de André Gorz en su *Adiós al proletariado*. Gorz no tiene reparo alguno en tomar acríticamente líneas de pensamiento de Marx procedentes de diferentes épocas de su desarrollo intelectual, aparentemente contradictorias o con escasa consistencia, sin la mínima preocupación historiográfica. Se desentiende totalmente del problema histórico y textual que la situación le plantea¹⁵⁴.

No hay duda, pues, de que también en esta cuestión, como en muchas otras, podría decirse muy justamente de Sacristán lo mismo que él escribió de otros: "... no es un "marxólogo" sino un escritor de pensamiento inequívocamente socialista. Y ha leído de verdad a Marx, en vez de limitarse a aconsejar su lectura"¹⁵⁵

¹⁵² Sobre Marx y marxismo, op. cit, p. 342.

¹⁵³ "Apuntes clases de Metodología de las Ciencias Sociales, curso 1983-84", p.110. Transcripción de Joan Benach.

¹⁵⁴ "Pròleg" a la edición catalana de *El Capital*, ed. Cit. p. 6.

¹⁵⁵ Presentación J. Zeleny, *La estructura lógica de "El Capital" de Marx*. Ed.

Otro punto singular, en el que también destaca el hacer epistemológico de Sacristán, su excelente, penetrante y abierta lectura de los clásicos de la tradición y su riguroso estilo intelectual, fue el espinoso tema de la dialéctica. Pero, probablemente, este tema, algo indigesto, merezca un apartado propio.

3. Un lógico que no despreció la dialéctica.

Se ha comentado en más de una ocasión¹⁵⁶ aquella espeluznante tesis de algunos radicales norteamericanos contada, seguramente con placer no contenido, por W. V. Quine: matemáticos de orientación marxista aseguraban que el número pi no era un número irracional trascendente sino que podía ser expresado como fracción. La ideología burguesa de gran parte de la comunidad de científicos, el mezquino interés de algunos matemáticos del “sistema” o su misma falsa conciencia eran las causas de la ocultación de este genial y revolucionario descubrimiento matemático.

No es ésta, desde luego, la única metedura de pata atribuible a marxistas de diferente signo. Uno de los desencuentros más conocidos (y reconocidos) se produjo en torno a la consideración de la lógica formal y sus relaciones con la dialéctica. La incompreensión, por desgracia, no es cosa de viejos tiempos. A textos, como éste de George Novack, de 1969¹⁵⁷ -“La ley de la identidad abstracta afirma que nada cambia; la dialéctica asegura que todo está cambiando constantemente ¿Cuál de esas proposiciones opuestas es falsa y cuál es cierta?... Ésa es la pregunta que los materialistas dialécticos hacen a los formalistas empedernidos... Ésa es la pregunta que la lógica formal no se anima a oír ni considerar porque expone el vacío de sus pretensiones y señala el fin de su reinado de dos mil años sobre el pensamiento humano”- se le pueden añadir otros, mucho

Grijalbo, Barcelona, 1974.

¹⁵⁶ Antoni Domènech habló de este comentario de W. O. Quine en unas jornadas sobre el pensamiento de Manuel Sacristán, celebradas en la UNED en 1986.

¹⁵⁷ George Novack, *Introducción a la lógica dialéctica*, Editorial Pluma, Bogotá, 1976, pp. 49-50.

más recientes, como este paso del reciente ensayo (1991) de Alan Woods y Ted Grant, *Razón y Revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna* ¹⁵⁸

Este enfoque está en contradicción abierta con las llamadas “leyes” de la lógica formal, la expresión más absoluta de pensamiento dogmático que nunca se haya concebido, una especie de rigor mortis mental. Pero la naturaleza vive y respira, y resiste tozudamente el acoso del pensamiento formal. “A” no es igual a “A”. Las partículas subatómicas son y no son ... El todo es mayor que la suma de sus partes. La cantidad se transforma en calidad... Los hechos son los hechos” (págs. 82-83. El subrayado es mío; las expresiones “pensamiento dogmático” y “rigor mortis mental” de los autores).

Ha sido estrategia frecuente, por parte de algunos pensadores de la tradición marxista, confundir, en este campo, la a con la z. Identificar ciertas reflexiones, arriesgadamente especulativas, de carácter ontológico con el estudio de las reglas de inferencia formalmente correctas. Para ello, se ha construido, con la lógica formal, un muñeco hecho a imagen y semejanza de su destructor, muñeco al que uno podía zarandear a gusto. Y sin riesgos¹⁵⁹.

No fue ésta nunca la posición de Sacristán. Baste citar como

¹⁵⁸ Alan Woods y Ted Grant, *Razón y Revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*, Fundación Federico Engels, Madrid, 1995. El original inglés es de 1991.

¹⁵⁹ Las reflexiones en torno a los obsoletos y superados principios de la lógica formal clásica no han surgido únicamente del campo de la tradición marxista. Por ejemplo, este texto -“En un momento histórico determinado una nación puede ser a la vez una “democracia” y una “no democracia”, de igual modo que hay una edad en la que el hombre es al tiempo “joven” y “viejo”. Los biólogos han comprendido no hace mucho que ni siquiera la “vida” tiene límites aritmómorficos: existen algunos virus cristalizados que constituyen una penumbra entre la materia viva y la muerta... No hace falta decir que a la categoría de conceptos que se acaba de ejemplificar no se puede aplicar la ley fundamental de la Lógica, el Principio de Contradicción. “B no puede ser a la vez A y no-A” Por el contrario, tenemos que aceptar que, al menos en *algunos casos* sucede que “B es al tiempo A y no-A” Dado que último principio es una de las piedras angulares de la dialéctica hegeliana, propongo que a los conceptos que pueden violar el Principio de Contradicción se les denomine *dialécticos*”- debe su autoría a Nicholas Georgescu-Roegen. El paso está extraído de la página 94 de la edición castellana de *La ley de la Entropía y el proceso económico*, Visor-Fundación Argentaria, Madrid, 1996.

ejemplo “La tarea de Engels en el “Anti-Dühring””, de 1964¹⁶⁰, prólogo de la traducción castellana del *Anti-Dühring*. En él pueden encontrarse pasos como el siguiente:

... Y las variables del cálculo son simples signos que reservan, en una formula, un lugar para valores de una determinada clase, y no, como las ve Engels hegelianamente, “contradictorias” cantidades que pueden hacerse “infinitamente pequeñas” y luego “agrandarse”, lo cual es una noción no dialécticamente contradictoria, sino llanamente absurda... Cuando una persona engorda de 50 a 60 kilos, lo que cambia no es el número 50, sino la persona. El número 50, construcción conceptual de la ciencia, es siempre el mismo. (p. 41, el énfasis es mío)

La opinión de Sacristán, que él creía “inspirada en el trabajo científico de Marx”, no forzosamente en su letra, tenía una cara negativa y otra positiva¹⁶¹.

Desde la consideración negativa, la dialéctica nunca fue pensada por él como una alternativa a la lógica formal ni a ninguna de las lógicas no-clásicas desarrolladas a lo largo de este siglo. No lo era porque sus temas de investigación eran radicalmente distintos. La lógica, como es sabido, tiene como objeto de análisis el estudio de la estructura formal y la corrección o incorrección de nuestros argumentos, y éste no es el campo propio de la dialéctica. La negación dialéctica hegeliana, por ejemplo, no tiene nada que ver con la negación lógica usual. Negar, en el uso corriente de la expresión, la proposición “La clase obrera irá al paraíso” es sostener que “La clase obrera no irá al paraíso”, pero negar las proposiciones de un sistema hegeliano, o hegelianizado, no está al alcance de cualquiera. Sólo algunos sofisticados hegeliano-marxistas militantes saben (el ejemplo es del propio Sacristán¹⁶²) que la negación de la burguesía es el proletariado, mientras que los restantes mortales tendemos a creer que la negación de la burguesía es la no-burguesía. La “ley” dialéctica de la negación de la negación no es en absoluto equiparable a un

¹⁶⁰ *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 24-51.

¹⁶¹ “Entrevista con Manuel Sacristán”, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit, pp.113-118.

¹⁶² “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”, *Ibíd*, pp. 147-148.

principio o a un teorema lógico cualquiera.

Tampoco es la dialéctica método alguno. No lo es en el uso actual de la expresión, precisado por la epistemología contemporánea, aunque pudiera serlo en el sentido de la palabra “método”, frecuente en la época de Kant o Hegel. Método significaba entonces “estilo intelectual”, “marcha general del pensamiento”. Pero salvada esta consideración histórica, la dialéctica no es un método, no es ningún conjunto normado y claramente definido de pasos cuyo objetivo sea conseguir determinado resultado formal o empírico, como lo son, el *método* de resolución de las ecuaciones de segundo grado, el *método* de sustitución para la resolución de las ecuaciones de primer grado con varias incógnitas o el *método* de las cámaras de plomo para la obtención de ácido sulfúrico.

No es tampoco la dialéctica hegeliano-marxista, como a veces se ha pretendido, ningún método que tenga como finalidad dar de sí un conocimiento superior al pobre y menor conocimiento positivo. Este hipotético y superior método dialéctico tendría mayor eficacia cognoscitiva que los usuales y esquemáticos métodos científicos. No hay tales métodos superiores. No es éste tampoco el lugar propio de la dialéctica, tal como la entiende Sacristán.

De ahí no debe colegirse que él despreciase la dialéctica, ni siquiera tampoco sus supuestas leyes. Estas últimas no serían, desde luego, leyes científicas, sino que pertenecerían a un género de pensamiento cuasi-poético con el que filósofos y pensadores, a lo largo de la historia, han descrito experiencia cotidiana. Se trata de términos que “fijan y teorizan experiencia común”. Tesis como “la negación de la negación” o “el paso de la cantidad a la cualidad” pertenecen al mismo género literario-filosófico que las afirmaciones clásicas sobre la materia y la forma, la potencia y el acto, o aquella afirmación de la epistemología aristotélica del *De anima*, que Sacristán gustaba citar, de que “el alma es, en cierto modo, todas las cosas”, aseveración con la que se pretendía “explicar” cómo la mente humana podía tener conocimiento de la realidad.

Estas ambiguas frases filosóficas no eran rémoras epistémicas, podían sugerir investigaciones de interés. Si alguien sostiene la vinculación alma-cosas, como en el caso del aforismo aristotélico parece defenderse, tiene todo un campo de investigación para intentar explicar concretamente cómo se produce esa interacción. Del mismo modo (el ejemplo es del mismo Sacristán), la medición por Galileo de la presión atmosférica se produjo con el objetivo de precisar el alcance de la afirmación clásica de que la naturaleza tiene “horror al vacío”¹⁶³.

¿Qué es entonces, en positivo, la dialéctica? Es un cierto tipo de trabajo intelectual que existe como programa cognoscitivo en la filosofía europea desde el historicismo alemán. La orientación de la escuela histórica es una reacción contra el deductivismo de la economía clásica inglesa. Su idea fundamental es la idea de totalidad, frente al método de la economía clásica que da pie a un tipo de conocimiento fragmentario construido en base a la abstracción de una conducta económica pura. Pero esta conducta, para la escuela histórica, no existe. Es una mala abstracción. La conducta humana nunca es económicamente pura.

Los textos clásicos de Marx sobre el tema, según Sacristán, son dos escritos algo enrevesados. El primero es la *Introducción* de 1857 a la *Contribución a la crítica de la Economía política*, de 1859; el segundo, el epílogo a la segunda edición del libro primero de *El Capital*. La complicación tiene su origen en que Marx está jugando con tres nociones de método distintas: el método hegeliano de ciencia, la concepción de ciencia como crítica de los joven-hegelianos, muy presente en el joven Marx, y la idea de método corriente en el trabajo científico normal. Obsérvese que Marx quería escribir una *crítica de la economía política* (planteamiento joven-hegeliano) y acabó escribiendo *El Capital*¹⁶⁴, aunque éste lleve aquel objetivo

¹⁶³ Ibidem, p. 114.

¹⁶⁴ “Apuntes del curso de Metodología de las Ciencias Sociales”, impartido en la Facultad de Económicas de la Universidad Central de Barcelona, curso 1983-84. Transcripción de Joan Benach.

como subtítulo.

Este tipo de trabajo intelectual que es la dialéctica, este estilo intelectual, tendría como objeto de investigación lo concreto, singularidades históricas no repetibles, frente a la afirmación de la filosofía de la ciencia de inspiración clásica que negaría, precisamente, la posibilidad de un conocimiento científico de lo singular, de lo concreto. La base del programa dialéctico marxiano, en opinión de Sacristán, sería el conocimiento científico normal, integrado en una totalidad que intentaría evocar el concreto real que se está estudiando. Si uno pretende conocer “íntimamente” un viejo péndulo de casa de la abuela (el ejemplo es del propio Sacristán), desde luego que no se va a satisfacer con las leyes físicas conocidas. Éstas no hablan de ningún péndulo en particular ni siquiera representan a algún péndulo existente (los péndulos reales no tienen su masa contenida en un punto, ni la resistencia del medio es nula). Pero aunque el interés estético, íntimo, global, en ese viejo péndulo no pueda quedar satisfecho tan sólo con este conocimiento aportado por las ciencias físicas, este saber no es despreciable en absoluto para el objetivo perseguido. Conocer cómo es posible su funcionamiento, desde un punto de vista físico, puede ayudarnos en nuestra aspiración de un conocimiento más global del objeto estudiado, aunque este objetivo totalizador no se sacie con aquel saber.

El objeto de conocimiento de Marx (y de la escuela histórica) tiene un parecido con el viejo péndulo de la casa de la abuela. Marx aspira a un conocimiento individualizado de ciertos momentos históricos singulares, de presentes históricos o de pasados concretos y singulares. Así, la democracia ateniense, la revolución francesa de finales del XVIII o la situación social de la ciudad de Medinaceli a finales del siglo XIV. La diferencia es que Marx asume que el conocimiento de este tipo de singularidades exige conocimiento positivo (economía clásica, sociología, matemáticas, agroquímica, etc). Si conocer el péndulo de la abuela exige saber las leyes físicas

del péndulo, comprender la situación de Chiapas a finales del siglo XX exige saber económico positivo, por ejemplo. Aunque no sólo, obviamente.

La aspiración de Marx tenía antecedentes, más allá de Hegel. El rechazo de la tesis clásica de que el individuo no es objeto de conocimiento científico es un motivo en la noción de *explicatio* de Spinoza. El mismo término hegeliano “Entwicklung” tenía la pretensión de traducir la expresión latina del filósofo pulidor. Pero es, especialmente, eje central de la filosofía de Leibniz¹⁶⁵,

La tesis leibniziana de la existencia de una noción completa de la substancia singular es la expresión más cargada de este tipo de teoría del conocimiento que vive de la pasión por la inteligibilidad de lo singular concreto.

La idea de Leibniz ha tenido, además, influencia extensa por la labor de sus divulgadores. Aparece en el capítulo primero de la *Lógica* del leibniziano Christian Wolff, un manual de filosofía estudiado “por tres generaciones de europeos cultos”.

Así pues “dialéctico” sería, en el sentido de Marx, un adjetivo aplicable a una clase de productos intelectuales enmarcables especialmente en el campo del conocimiento de la sociedad y los asuntos humanos, sin negar vinculaciones con el saber empírico natural, caracterizada por las siguientes notas: 1. Globalidad o totalidad, incorporando saber positivo que, forzosamente, será fragmentario, parcial, no completo. 2. Carácter endógeno: un objeto de estudio estará más explicado dialécticamente cuando hayan intervenido en la explicación, fundamentalmente, elementos y factores internos. 3. Presencia de lo histórico, dado que no existen objetos sociales atemporales.

De este modo, una concepción o explicación podrá considerarse más o menos dialéctica en función del grado de globalidad, de autoexplicación y de génesis histórica que contuviera.

El programa dialéctico de Marx, que abarcaría estudios de

¹⁶⁵ “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, p. 328.

sociología, economía y política y se totalizaría en la historia, incluye indudablemente un núcleo de teoría estricta que, sin ser todo *El Capital*, se encuentra indudablemente en esta obra. El programa, recordará Sacristán, era ya entonces inabarcable para un hombre solo. Su empresa sería hoy considerada tarea de un colectivo investigador y no de un científico aislado¹⁶⁶. Es inconsistente, con el objetivo del autor, convertirlo en letra sagrada pero lo que sí parece incaducable es su mensaje de realismo intelectual: un programa revolucionario debe incluir conocimiento, debe poseer ciencia. Este rasgo será, precisamente, una nota diferenciadora con la aspiración dialéctica de la sabiduría oriental (Lao-Tsê, escuelas heterodoxas hindúes). El pensamiento dialéctico occidental puede partir de la simple experiencia vivida, como el pensamiento de Lao-Tsê, pero debe incorporar también, diferencia de la “dialéctica del Este”, experiencia elaborada científicamente¹⁶⁷.

Este sería, en la lectura de Sacristán, el rasgo diferenciador de la dialéctica marxista. Noción de dialéctica en absoluto opuesta a la lógica formal ni a la ciencia. La dialéctica es lógica, no anti-lógica ni lógica alternativa, en cuanto que debe cumplir las condiciones exigibles para todo objeto pensable, de reflexión, es decir, debe cumplir los principios de la lógica formal. Y, sin ser reducible a ciencia, sin ser sólo ciencia, no es, desde luego, su enemigo irreconciliable. Más bien una fiel acompañante en la larga e interminable aventura del conocimiento.

De ahí, seguramente, que Sacristán en su último examen de metodología de las ciencias sociales (convocatoria del 1 de junio de

¹⁶⁶ Pròleg a la edició catalana de *El Capital*, op. cit, p. 9. Sacristán finalizaba la presentación del clásico de Marx del modo siguiente: “Per la seva pròpia natura, la ciència real és caduca. Però sense ella no pot arribar a ser allò que no és ciència. Per aquesta convicció Marx dedicà tota la seva vida i sacrificà molt de la seva felicitat -amb el resultat tèrbol que això acostuma a donar- en la redacció d’aquest milers de pàgines que al capdavall li produïen un entusiasme tan minso que es limità a suggerir a Engels que “en fes alguna cosa” [el subrayado es mío]

¹⁶⁷ Conferencia “Sobre la dialéctica”, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1973. Ahora en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, ed cit.

1985) solicitase, en la primera parte, “Exponer la estructura veritativo-funcional” del siguiente texto, “mediante el simbolismo de la lógica de enunciados” (¡Dar forma lógica a un texto sobre dialéctica del propio Marx!):

La dialéctica fue moda alemana porque parecía transfigurar lo existente. En su figura racional es un escándalo y un horror para la burguesía, porque abarca en la comprensión positiva de lo existente también y al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su ocaso necesario, concibe toda forma devenida en el flujo del movimiento, o sea, por su lado perecedero, no se deja impresionar por nada y es por su esencia crítica y revolucionaria (Karl Marx, *El Capital*)

Pero precisamente la empresa científica, el conocimiento positivo, base del programa dialéctico en la lectura de Sacristán, había cambiado radicalmente su rostro y su papel social. Rectificar antiguos planteamientos, revisar algunas de las usuales reflexiones de la tradición marxista en este asunto, también era otra tarea urgente para la tradición.

4. Bondad epistemológica y peligrosidad moral.

La principal rectificación que, según Sacristán, debían efectuar las diversas tradiciones revolucionarias, después de la irrupción de la problemática ecológica, era el abandono de todo utopismo, de toda creencia en la posibilidad de que una Revolución Social eliminara para siempre las tensiones entre los seres humanos y entre la especie y la Naturaleza. Muy al contrario, señalaba Sacristán: siempre existirán conflictos entre las potencialidades de nuestra especie y los condicionamientos naturales. La Humanidad era la especie de la *hybris*, de la exageración, de la desmesura¹⁶⁸.

La superación del milenarismo revolucionario exigía mayor comprensión de los procesos objetivos que obraban en nuestras sociedades actuales. Concretamente, había que buscar mayor claridad sobre la acción de dos de esos procesos: la ciencia y la lucha

¹⁶⁸ “Comunicación a las jornadas de ecología y política”(1979), *Pacifismo, ecología y política alternativa, op. cit*, pp. 9-10.

de clases. De hecho, renovar la alianza ochocentista entre la ciencia y el movimiento obrero fue uno de los objetivos del Sacristán de los últimos años aunque la empresa no era fácil. Los miembros de la alianza habían cambiado sustancialmente y uno de ellos, las clases trabajadoras, veía, en bastantes ocasiones, al otro de manera no muy amigable: materializado en máquinas nada compasivas que cada vez expulsaban más trabajadores al desempleo permanente, cuando no a la pura y dura marginalidad. Al otro miembro, a la ciencia, había que mirarlo con los dos ojos y no caer en ingenuos y aporreados progresismos decimonónicos todavía presentes en la tradición marxista y en otras muchas tradiciones.

No hubo nunca en Sacristán, como es sabido, un menosprecio del valor epistémico del conocimiento positivo. Solía repetir aquello de que “lo malo de la ciencia actual es que era demasiado buena”. Es porque la física de nuestros científicos es un buen conocimiento del mundo por lo que los artefactos que la toman como base pueden ser tan peligrosos. Por ello, la filosofía romántica de la ciencia (o las filosofías que en ella se inspiraban) caía en un paralogismo que falsaba su propio planteamiento: confundir los planos de la bondad o maldad moral y los de la corrección e incorrección epistémicas. Ignorar que la maldad (moral, política, práctica) de la bomba de neutrones era debida a la bondad (epistemológica) de la física atómica era desconocer el punto central de la cuestión¹⁶⁹.

Subvalorar, además, el conocimiento positivo por meramente operativo, instrumental o cosificador, y sostener que existe un conocimiento superior del Ser, del Mundo o de los entes, que, por serlo, disolvería el problema era no haber captado la novedad y complejidad de la situación. Suponiendo, aunque no admitiendo, que tal conocimiento existiera, su mayor bondad epistemológica no eliminaría su peligrosidad práctica sino que la aumentaría, incrementando, no disolviendo, la problemática en discusión.

¹⁶⁹ “Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales” (1981), *Papeles de filosofía, op. cit.*, pp. 454-455.

Éste fue uno de los puntos en que Sacristán insistió en sus últimos años. Nos enfrentábamos a un problema radicalmente nuevo: nuestra capacidad de hacer y la conveniencia de hacerlo. ¿Era o no correcto para la Humanidad hacer todo lo que era factible tecnológicamente? Hasta la Segunda Guerra Mundial, solía señalar Sacristán, nunca se había planteado la cuestión de si algo que resultara técnicamente posible fuera políticamente admisible. Esta era, sin duda, una nueva, novísima, situación¹⁷⁰.

Además, los poderes intervenían decisivamente en la difusión del conocimiento de ciertas situaciones, dificultando enormemente la intervención crítica de la ciudadanía. La actuación de las instituciones europeas en el tema de la encefalopatía espongiforme bovina (BSE), el denominado mal de las “vacas locas”, puede corroborar el peligro anunciado por Sacristán. La Comisión Europea (no elegida por la ciudadanía) ha ocultado a la comisión especial del Parlamento Europeo sus deliberaciones sobre la suavización del embargo británico. El informe enviado por la Comisión al Parlamento es una versión parcial de lo discutido en sus reuniones.

No se trata de que Sacristán sostuviera que la especie humana fuera peor moralmente en esta época que en otros momentos de su historia. Como toda cuestión no positiva resultaba enormemente difícil precisar qué se entendía por “progreso moral”. Pero con independencia de que fuéramos mejores o peores o similares que los humanos del siglo XIII, si éstos, en lugar de disponer de ballestas hubieran podido disponer de bombas atómicas y de otros instrumentos de destrucción, sin ser más perversos, no hay duda de que hubieran podido ocasionar más muerte, mucha más desolación, mayor destrucción.

Así pues, la dimensión de la peligrosa situación en este final de siglo, independientemente de que se deba o no a una mayor maldad de la moralidad pública, se debe, desde luego, a una mayor

¹⁷⁰ Conferencia “La función de la ciencia en la sociedad contemporánea”, impartida en el I. B. Juan Boscán enero de 1981. Próxima publicación en M. Sacristán, *Escritos de sociología y política de la ciencia*.

capacidad científico-tecnológica. Mayor ciencia, no ciencia meramente contemplativa sino tecnológicamente orientada, supone, pues, mayor peligro de destrucción. Incluida la misma autodestrucción de la Humanidad.

Consiguientemente, la situación creada por las ciencias positivas contemporáneas obligaba a la revisión de algunos planteamientos de la tradición marxista y de algunos enfoques filosóficos usuales. Sacristán distinguía dos enfoques tradicionales en el filosofar sobre la ciencia: un planteamiento, que él llamaba epistemológico, que reflexiona sobre la relación entre la ciencia y la cultura en general, o entre el conocimiento positivo y la concepción global del mundo y de la vida; y otro segundo enfoque, que “concibe la relación entre lo científico y lo metafísico en términos mucho más ontológicos”¹⁷¹. El precedente de este planteamiento estaba en el idealismo alemán y, probablemente, sugería Sacristán, en Leibniz. Otra vez Leibniz.

Pues bien, si las cuestiones derivadas del enfoque epistemológico son inextinguibles (Kant: imperecederas), perdían hoy peso, empero, frente al planteamiento ontológico. Problemas como el de las relaciones entre ciencia e ideología, o el de si los científicos son o no ideólogos, no teóricos puros y desinteresados, eran, actualmente, cuestiones de importancia secundaria. Las ciencias naturales, al igual que las sociales en su campo de estudio, muestran una capacidad de excederse en su relación con la naturaleza, hasta el límite de la propia aniquilación. La situación requería que se pusiera en primer plano de la reflexión cómo intervenir en este proceso. De aquí que toda filosofía correcta de la ciencia deba hoy, según opinión de Sacristán, compartida por algunos otros autores de otras

¹⁷¹ Conferencia “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”, Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Barcelona, 17 de mayo de 1979. Existe una transcripción de Pere de la Fuente publicada en *Realitat*, núm. 24, año 1991, pp. 5-13 y otra versión de Miguel Manzanera incluida como anexo en su tesis doctoral sobre el pensamiento de Manuel Sacristán (Ahora en: M. Sacristán, *Seis conferencias*. El Viejo Topo, Barcelona, 2005).

tradiciones filosóficas (A.F. Chalmers, por ejemplo¹⁷²), finalizar en una política de la ciencia.

Sus propuestas para una política de la ciencia de intención socialista, es decir, comunitaria y no autoritaria, exigían cambios como los siguientes. En primer lugar, era necesario adoptar una política demográfica restrictiva, especialmente en los países capitalistas avanzados. Esta posición había sido, tradicionalmente, tildada de malthusianismo, y dado que, añadía Sacristán, Marx y Engels escribieron críticamente contra Malthus, no era correcto, “entre rojos de todos los matices”¹⁷³ sostener una posición semejante. Había que revisar viejos postulados: no se podía ni se puede ser poblacionista. Tal como están las cosas, hay que admitir, como paso necesario, el de la rectificación demográfica. A lo que añadía Sacristán, con miras indudablemente estratégicas, la necesidad de desarrollo de pequeñas comunidades humanas, alejadas de la monstruosidad que para la convivencia en sociedad representan las megalópolis modernas.

De ahí que el primer principio orientador para una política de la ciencia en esta federación de comunidades de dimensiones propiamente humanas debía ser una rectificación de los modos dialécticos hegelianos de pensar por pura negatividad. Proponía una dialecticidad que tuviera como primera virtud práctica la cultura del *mesotés*, de la cordura. Las contradicciones de nuestras modernas sociedades no eran resolubles, al modo hegeliano, sino a la manera en que se apuntaba en el libro I de *El Capital*, mediante la creación de un marco adecuado en el que se diriman *sin catástrofe* los conflictos existentes. No eran ya posibles las soluciones en blanco o en negro. Era recusable la apuesta por el desarrollo, sin más, tal como lo conocemos, de las fuerzas productivas, y era irrealizable, además de no ser deseable, la apuesta por el negro de la prohibición de la investigación, sin más. A lo que añadía: ante la disyuntiva de un

¹⁷² A. F. Chalmers (1982): *La ciencia y cómo se elabora*, Madrid. Siglo XXI, capítulo VIII.

¹⁷³ *Realitatt*, núm 24, p. 11.

mundo posible en el que se nos asegurara cierta garantía contra disparates del desarrollo económico a cambio de una total prohibición de la investigación, la mayoría de nosotros, o como mínimo, los filósofos que merecieran ese nombre, se apuntarían por espíritu de libertad a lo que, de forma afortunada, llamaba “la nostalgia galileana”.

Para esa necesidad de cordura, la tradición científica más denostada, más condenada y menos leída, añadía Sacristán, estaba bien armada. Francis Bacon había explicado en *La Nueva Atlántida* que hay dos clases de experimentos: los fructíferos, que no importan mucho una vez se han superado las necesidades elementales de la Humanidad, y los lucíferos (Sacristán: “con un gracioso chiste filosófico-teológico satánico”), porque arrojan luz, porque nos dan comprensión, aunque no sirvan, aunque no sean fructíferos. El mismo Bacon sostenía que todo programa de investigación, dicho en terminología actual, debería de estar controlado por todos los sabios “ya que toda investigación puede ser para mal”.

Esta ética de la cordura, de la medida, inspirada en Aristóteles, en la vieja cultura griega, que rectificaba la tradición revolucionaria, anarquista o marxista, que pensaba que era posible alcanzar la sociedad emancipada por negación radical, se concretaba en una serie de principios que debían regir la investigación y la educación científicas. Éstas eran sus propuestas:

En primer lugar, preeminencia prolongada de la educación sobre la investigación. Primar la educación, no anular la investigación. Razón: evitar las malas reacciones ante determinadas medidas de austeridad por falta de educación de la humanidad.

En segundo lugar, acentuación de la función educativa de la enseñanza superior: la universidad debería transformarse en centros para educar una nueva sociedad, educación en sentido no activista, en el sentido de dar posibilidades de educarse. Con ello, se conseguiría una producción menor de profesionales y una mayor producción de lo que Ortega, citaba Sacristán, llamaba “hombres

cultos”.

En tercer lugar, primar la investigación básica respecto a la aplicada, en contra de la política usual de la mayoría de los gobiernos occidentales.

En cuarto lugar, apoyar primordialmente los aspectos contemplativos frente a los instrumentales: “muchas más física teórica, mucha menos ingeniería física”

En quinto lugar, acentuar la investigación de tipo descriptivo, de conocimiento directo, no necesariamente teórico. La Geografía o la Botánica descriptiva

eran buen saber para nuestra época. Estas ciencias, tan denostadas, podían permitir nuevas producciones compatibles con el entorno natural, frente a la producción actual que llevaba detrás ciencias tan operativas como la Física o la Química.

Y, finalmente, investigación de tecnologías ligeras intensivas en fuerza de trabajo y poco intensivas en capital. El probable aumento de la jornada de trabajo quedaría paliado, según Sacristán, eliminando la producción nociva, la producción inútil.

De todo ello se desprende la lectura que hacía Sacristán de aquellos versos de Hölderlin repetidamente citados en sus últimos escritos¹⁷⁴: De donde nace el peligro / nace la salvación también.

La salvación del peligro nace de la misma fuente que lo origina. ¿De qué se trataba? ¿De apoyar la orientación marxiana -de Harpo Marx- “más ciencia, más ciencia, más tecnología”, sin más consideraciones?. Por ejemplo, ¿es una solución cuerda, pensada con mesura, la introducción masiva de microprocesadores y de la automatización de nuestras industrias aun cuando ello tenga como consecuencia engrosar sustancialmente las pobladas legiones del paro y la marginalidad social?

Sacristán distinguía en este punto entre razón y ciencia. Aceptaba que el pensamiento racional, en forma de ciencia, se había aplicado intensamente en algunos aspectos de la vida moderna,

¹⁷⁴ Por ejemplo, en *Papeles de filosofía*, op. cit, p.456.

aunque no en otros. Baste pensar en cómo se ordena la producción de bienes materiales en nuestras sociedades: por el interés primario de los individuos que están en disposición de influir en la producción de bienes y servicios, no por planteamientos de racionalidad social global. La forma de salvar la idea, inspirada en los citados versos de Hölderlin, de situar la solución en el mismo origen del peligro, consistiría en no confundir razón con razón tecnológica, sino con razón globalmente considerada. De forma tal que lo que tecnológicamente puede parecer racional (la automatización y la introducción masiva de microprocesadores) no tiene por qué serlo globalmente (por los negativos efectos sociales que puede comportar).

No se trata, pues, de pasar el poder de los soviets a los técnicos. No se trata de dejar en sus manos la decisión sobre todos los problemas que tienen que ver con la técnica y su papel social. Los técnicos, como los científicos, son grupos sociales, tendentes, como otros colectivos, a reaccionar según su interés particular, no global. El técnico no es necesariamente (¿por qué había de serlo?) un individuo que reaccione según un punto de vista comunitario. Sacristán ponía el ejemplo de los especialistas directamente relacionados con la producción de armamento, nuclear o no. Cuando colaboran en esa producción, y es obvio que lo hacen, no están trabajando por intereses o preocupaciones de la mayoría de las gentes, sino por la inercia de sus propios intereses individuales y de grupo.

En conclusión, coincidiendo terminológicamente con otros planteamientos, pero con diferencia de concepto, Sacristán estaría dispuesto a aceptar que tanto la contradictoriedad que representan las ciencias positivas contemporáneas como otras contradictoriedades sociales sólo pueden salvarse a partir de una racionalidad completa, no incompleta, pero, entendiendo por tal, no la meramente tecnológica, sino una racionalidad social que busque, que investigue, que aspire a “una reorganización social de acuerdo con criterios de equilibrio... y no con criterios de maximización del

beneficio privado de los propietarios de los medios de producción”¹⁷⁵.

De hecho, dos de los problemas más acuciantes de las últimas décadas y de los que las gentes cada vez son más conscientes, el peligro de una guerra nuclear, limitada o no, y los múltiples y variados desequilibrios ecológicos producidos por el productivismo económico desenfrenado, estaban estrechamente relacionados con el papel de la ciencia y la tecnología en nuestras sociedades. Se trataba de nuevos problemas que habían originado ya nuevos movimientos sociales y que exigían, cómo no, nuevas y nada dogmáticas reflexiones.

5. Nuevos problemas, nuevos movimientos.

Preguntado sobre las vinculaciones entre las aportaciones de Gramsci y las posiciones defendidas por algunos partidos comunistas a mediados de los setenta (el llamado, en lenguaje publicitario-periodístico, “eurocomunismo”), Sacristán criticaba las posibles manipulaciones efectuadas sobre los textos del dirigente italiano. Un clásico del pensamiento no se merecía ese tratamiento. Nadie tenía derecho a meterse a Gramsci en la guantera de su coche. Y arremetía contra modas pasajeras: “...Gramsci es un clásico, o sea, un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre. Y por todos”¹⁷⁶.

Sacristán sintió siempre una profunda y verdadera repugnancia por las modas intelectuales, fruto de la adhesión superficial a determinadas ideas no pensadas a fondo, con todas sus posibles consecuencias. No fue, pues, la moda del momento la que le empujó a adherirse a los que por entonces (finales de los setenta) eran novísimos movimientos sociales en nuestro país. También aquí miró y vio antes.

Muestras de este tipo de preocupaciones pueden verse incluso

¹⁷⁵ Conferencia “La función de la ciencia en la sociedad contemporánea”, I. B. Juan Boscán, enero de 1981.

¹⁷⁶ “Gramsci es un clásico, no es una moda”, *Diario de Barcelona*, 1977. Reimpresa en Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit.*, p. 92.

en escritos algo anteriores. En sus Observaciones al proyecto de Introducción del PSUC, de mayo de 1972, comentaba, críticamente, que una Introducción al Manifiesto de un partido revolucionario debía contener tesis sobre dos tipos de cuestiones. A una de estas series la denominaba “problemas post-leninianos”, originados por la pervivencia y crecimiento del capitalismo monopolista. Citaba como ejemplos de estos problemas, sobre los que él ya creía necesario manifestarse políticamente, las nuevas formas de dominación imperial, el militarismo o armamentismo como elemento motor del desarrollo económico y el uso de los efectos multiplicadores “de otras industrias amenazadoras para la supervivencia de la especie”, como, por ejemplo, el automóvil o la “fabricación masiva de materiales no remineralizables por la naturaleza”. Sostenía en estas observaciones que la definición de los objetivos finales de un partido comunista debía incluir propuestas de solución a estos problemas nuevos, “de aparición posterior a la muerte de Lenin”. Si no fuera posible enunciar un conjunto de tesis positivas para la solución de estas cuestiones post-leninianas, el partido debía enunciarlos como tales problemas y manifestar su intención de “contribuir a su solución histórica en un sentido radicalmente comunista”.

Igualmente, en su “Karl Marx” de 1974¹⁷⁷, Sacristán dará cuenta de la denuncia marxiana de la escisión, en las sociedades modernas, entre el ciudadano universal y el ser humano reducido a propietario de bienes y medios, y explicará que la vida de Marx, desde entonces, desde 1843-44, tuvo como horizonte, intelectual y práctico, “una sociedad superadora de la alienación”. Éste será el sentido más elemental del término “comunismo” para Marx hasta su muerte. Un tipo de sociedad que define como aquella que garantice la armonía entre cada uno y los demás, entre cada individuo y su proyección social, entre cada ser humano y su trabajo y “entre cada uno, los demás y la naturaleza”.

Sin duda, muchos otros indicios podrían rastrearse. No es ésta

¹⁷⁷ “Karl Marx” (1974), *Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, pp. 277-308.

mi pretensión. Me interesa dar cuenta ahora de la forma en la que Sacristán se interesó por estos nuevos problemas “post-leninianos”. Su tratamiento, el enfoque dado a estas cuestiones es otra prueba más del carácter no cerrado de su marxismo, y del equilibrio y rigor de sus reflexiones.

Sacristán admitía que existían problemas apenas considerados, o mal considerados, por el marxismo tradicional. Usaba esta expresión, o la de “tradición marxista”, con el objetivo de reconocer la pluralidad de posiciones y de sensibilidades en el campo de esta tradición emancipatoria. De estos nuevos problemas y de esos nuevos movimientos, los que él consideraba más importantes, aunque no únicos (el papel cultural de la homosexualidad era otro de los ejemplos citados), eran el ecologismo, el feminismo y el movimiento por la paz¹⁷⁸.

Estos nuevos movimientos, y los problemas por ellos denunciados, más allá de modas intelectuales y de otro tipo de vanidades, representaban auténticas novedades, no sólo para el pensamiento conservador, sino también para el mismo pensamiento tradicional de la izquierda. De lo primero, era prueba la frecuencia con que la prensa y los políticos de derechas de algunos países europeos estampaban con rótulos de “apoliticismo, confusión y criptofascismo” a esos nuevos movimientos. No había que perder mucho tiempo criticando estos juicios malintencionados. Mejor pasar página. Lo que realmente importaba era analizar los choques, nada infrecuentes, entre estos nuevos movimientos y las clásicas organizaciones de izquierda marxistas.

Respecto al tema del feminismo, Sacristán citaba, como puntos de arranque de la tradición, el clásico de Bebel y las mismas reflexiones de Engels. En la obra de este último, de forma dispersa, podían rastrearse textos donde se denunciaba la situación de

¹⁷⁸ Para lo que sigue me baso en algunos de los puntos desarrollados por Sacristán en su conferencia “La tradición marxista y los nuevos problemas”, impartida en la Escuela Universitaria de Sabadell, el 3 de noviembre de 1983 (ahora en M. Sacristán, Seis conferencias, op. cit).

opresión y humillación de la mujer y donde se intentaba dar cuenta de esa opresión. La hipótesis explicativa de Engels establecía una relación inversamente proporcional entre la opresión sexual y el predominio de los lazos de parentesco, de linaje y de sexo y el desarrollo de la productividad en el trabajo.

Marx, en este caso, coincidía con las ideas de Engels. Sin embargo, en un plano más vital, de sensibilidad cultural, la situación era otra. Marx había vivido “demasiado concentrado en sus tareas fundamentales para educarse la sensibilidad en todos los planos”. Ponía Sacristán dos ejemplos para ilustrar este punto. El primero era el de Frederick, probablemente hijo natural de Marx, y al que puso el nombre de su amigo Engels para ocultar la situación. El segundo ejemplo era el de la alegría de Marx, ya mayor, cuando reaccionó felicitándose porque una hija suya había tenido un niño y no una niña, ya que la época que se avecinaba, creía Marx, estaría llena de acontecimientos históricos y para vivirlos en toda su plenitud mejor era ser varón. Sacristán consideraba que, posiblemente, ese juicio de Marx fuera simple realismo pero a él le parecía también fruto de una “sensibilidad propia de otro mundo”, de otra época¹⁷⁹.

Los marxismos posteriores, añadía Sacristán, eran bastante mejores que los clásicos mismos en lo referente a la consideración del problema de la mujer. Sostenía que de los tres grandes nuevos movimientos, la tradición marxista no estaba mal preparada en lo que concernía al tema de la opresión de la mujer. ¿De dónde entonces el desencuentro entre el marxismo y algunas corrientes feministas contemporáneas?

Por una parte, porque en el marxismo clásico había un intento de inserción del problema en un marco muy general, con escasa preocupación por los detalles, salvo en casos muy excepcionales como el de Kollantai. Por otra parte, por una causa de más calado: la razón del desencuentro no era tanto las deficiencias indudables de la

¹⁷⁹ Sobre este aspecto puede verse también lo manifestado en su entrevista con la revista mexicana *Dialéctica*, reimpressa en *mientras tanto*, núm 17 y en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit, p. 112.

tradición respecto de esta problemática como la crisis de la misma visión global marxista y de la esperanza que significaba para muchos sectores de nuestras sociedades. No había duda de la pérdida de esperanza en una transformación real y su sustitución por el simple fatalismo o por la creencia de que serían la tecnología o el simple desarrollo económicos que producirían, por sí mismos, los deseables cambios en la organización social.

El legado de los clásicos respecto al segundo de estos nuevos movimientos, el movimiento por la paz, era un legado ambiguo. Por una parte, muchos textos diseminados de Marx y Engels parecían indicar que, sobre la base de la idea fundamental de que la violencia es la partera de la historia, ellos consideraban inevitable la violencia interna en los Estados, así como la violencia interestatal. Otros textos, en cambio, manifestaban posiciones muy distintas. Si Marx en el año 74 creía que la guerra europea no sólo era marco favorable sino camino obligado para la revolución, seis años más tarde manifestará, en carta a Danielson, su traductor ruso, su esperanza de que no se produzca ninguna guerra en Europa dado que el conflicto acarrearía “un inútil agotamiento de energía”.

Oscilaciones semejantes pueden encontrarse en Engels, el especialista en temas militares. Engels, que consideró el servicio militar obligatorio instructivo para el pueblo porque le enseñaba el uso de las armas, afirmaría, pocos años después, con la irrupción del fusil de repetición, que la época de las insurrecciones populares urbanas ya había terminado. Con esta arma era imposible hacer frente a los ejércitos modernos. No había duda, para Sacristán de que, a diferencia de que ocurría con los textos respecto al problema de la mujer, los escritos de los clásicos de la tradición sobre este segundo asunto parecían textos de otra época.

La situación era de enorme perplejidad. A juzgar por los resultados, no podía defenderse, en general, la afirmación tradicional de que tan sólo la vía violenta era eficaz y que la otra vía, el camino pacifista, era estéril. Ni el gandhismo había conseguido lo que

buscaba en la India ni el leninismo había obtenido lo que deseaba. En la tradición marxista, sostenía Sacristán, había tenido enorme importancia el hecho de que la superación de la tesis belicista estuviera acompañada de una aceptación ideológica del reformismo político. Sin embargo, no había sido ésta la posición de Engels. Aunque las nuevas armas hacían anacrónica la lucha de barricadas, la concepción del cambio social de Engels mantenía una posición revolucionaria.

La problemática se planteaba en los siguientes términos: formar parte del movimiento por la paz, por el desarme nuclear, ¿significaba desaprobación la lucha armada en El Salvador, por ejemplo, donde las violencias, estructural y política, operaban drásticamente, sin apenas limitaciones? Su respuesta era negativa. Era injusto tener sólo en cuenta una parte del escenario. Pero eso no obligaba a perder de vista que, en cualquiera de esas situaciones, una chispa podía desencadenar un conflicto de dimensiones mundiales, dado el armamento nuclear existente a disposición de las potencias en litigio.

La conclusión a la que llegaba Sacristán en este apartado era que la novedad de las nuevas técnicas de destrucción y la no positividad del balance de las revoluciones acaecidas en este siglo, “representaba un campo problemático abierto a la tradición marxista, como a cualquier otra, salvo a las actitudes energúmicas”. La situación aconsejaba una apuesta (pascaliana) por una cultura lo menos violenta posible, sea cual sea el camino por el que se alcance, aunque no haya demostración a priori de que un camino violento desemboque forzosamente en una cultura violenta (o no violenta). No había pruebas, no hay demostraciones conclusivas sobre estas cuestiones. Cabe una apuesta racional que tenga en cuenta, si no la inseparabilidad, la enorme repercusión de los medios en los fines que buscamos, sabedores de que el ideal pacifista, que no era no querer morir (deseo, obviamente, absurdo), sino no querer matar, resultaba problemático y en absoluto un ideal simple.

Además, en este asunto, las dimensiones del poder del

adversario podían abrumar cuando no paralizar. La simbiosis de la gran industria con los gobiernos, ejércitos y algunos sindicatos corporativistas, dirigida en gran parte por la cúpula militar, representaba un bloque en el poder de dimensiones desconocidas en Europa¹⁸⁰. La situación no era ya tan sólo que los ejércitos interviniesen en los asuntos políticos a través del golpe militar o por coacción implícita. Los estados mayores de los ejércitos tenían ahora voz directa también en los asuntos económicos sustanciales de un país. Sacristán creía que uno de los principales males que afectaban no sólo a los movimientos alternativos sino a la conciencia política general del país era el de no decir las cosas por su nombre, ocultar esta dimensión del problema. De nuevo aquí otra de sus constantes: la necesidad de veracidad en los asuntos políticos.

Respecto al tercero de estos movimientos, el ecologista, al que nunca vio como movimiento meramente estético, aunque estos motivos no careciesen de justificación, o como quimérica afirmación de un primitivo idilio vulnerado por la modernidad, Sacristán sostenía, dando pruebas nuevamente de su excelente hacer filológico y de la solidez de sus posiciones, que se había cometido una cierta injusticia al presentar a los clásicos como unos desconocedores totales de la problemática ecológica. La base de esta errónea opinión estaba en la concepción de las necesidades humanas en la tradición, en Marx y en su yerno Lafargue, por ejemplo. Ellos, y cierto marxismo vulgar, habían creído que el desarrollo, el perfeccionamiento de la humanidad, pasaba por un aumento no restrictivo de sus necesidades materiales. A esta posición se sumaba la clásica creencia de que la contraposición básica entre las fuerzas de producción (que Sacristán denominará fuerzas productivas-destructivas, para señalar los peligros del desarrollismo económico incontrolado) y las relaciones de producción era el motor del progreso histórico.

El cuadro del pensamiento de los clásicos eran mucho más

¹⁸⁰ Conferencia "Introducción a un curso sobre nuevos movimientos sociales", Gijón, 9 de julio de 1985. La transcripción ha sido realizada por Juan Ramón Capella.

complejo y rico. Dos capítulos dispersos a lo largo de la obra de Marx trataban de esta problemática. Uno, el más conocido, se centraba en las condiciones de la calidad de vida de la población trabajadora (adulteración de alimentos, vivienda, condiciones físicas de los trabajadores, brutales condiciones laborales). El otro, situado en un lugar de fácil acceso, la sección X del capítulo XIII del libro primero de *El Capital*, pero que apenas había sido estudiado y comentado, trataba de la situación de la agricultura bajo la gran industria. No había duda para Marx de que el modo capitalista de explotación de la agricultura depredaba no sólo al trabajador sino también a la tierra, dificultando el intercambio entre el ser humano y la naturaleza, al perturbar una fecundidad natural duradera del suelo.

En este balance de las aportaciones de los clásicos de la tradición, Sacristán no solía olvidar el caso de Sergei Podolinski, que a finales del siglo pasado, había recuperado el punto de vista naturalista abandonado por Marx desde *La Ideología Alemana*. Podolinski volvió a cultivar este enfoque reconstruyendo la idea marxista del valor-trabajo en el marco de la termodinámica y de su segunda ley, el principio de la entropía, que asegura que en los sistemas cerrados la energía utilizable va disminuyendo. La Tierra no es un sistema cerrado, pero sí que pueden serlo el conjunto de las fuentes de vida para la especie humana en nuestro planeta¹⁸¹.

¹⁸¹ "Algunos atisbos político-ecológicos de Marx", *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit, p. 145. Sacristán solía disolver la aparente contradicción entre la primera ley de la termodinámica (la conservación de la energía) y la segunda ley (la entropía de un sistema cerrado tiende a aumentar) señalando que en esta segunda ley se hace referencia a la "energía utilizable".

La segunda ley de la termodinámica es una ley que, dicha no obstante por lo que afecta a un economista, significa que en todo sistema cerrado (entendiendo por sistema cerrado un sistema que no recibe inputs de fuera) la energía disponible está en constante disminución. Lo cual quiere decir que la entropía aumenta. Entropía quiere decir, precisamente, falta de energía aprovechable. Pues esta segunda ley de la termodinámica se conoce también como ley de entropía, y no significa una contradicción con la primera de ellas, que dice que la energía ni se crea ni se destruye sino que sólo se conserva, porque la segunda ley no dice que en un sistema cerrado la energía disminuya, dice que lo que disminuye es la energía aprovechable, la posibilidad de aprovechar la energía potencial. En un sistema puede haber una determinada cantidad de energía pero para que

Sea como sea había que admitir que los conatos de pensamiento ecológico apenas habían tenido continuación en el desarrollo del pensamiento marxista. La problemática ecológico-política era rotulada como “males del sistema”, sin ver los riesgos globales que para la naturaleza significaba el modo de producción capitalista. Ello dio origen a una tradición progresista aproblemática que, según Sacristán, tenía más de simple tradición burguesa que de auténtica novedad socialista.

Planteada una relación más equilibrada y rigurosa respecto a la aportación de los clásicos a este tema, Sacristán mantenía que era necesaria, sin embargo, una revisión radical de algunas de las creencias de Marx. Concretamente, la consideración de que el proceso de depredación era inevitable, de que el modo capitalista de producción destruiría, sin que nadie pudiese evitarlo, la relación natural entre la naturaleza y el ser humano. Ya no era posible adherirse al fatalismo integral de Marx porque la acumulación del mal ecológico era tal que no parecía “razonable, hoy, cien años después, seguir pensando que hay que esperar a que acabe el capitalismo para hacer algo para la restauración de la relación entre el hombre y la naturaleza”, aunque Marx así lo creyese.

No era razonable hoy un ecologismo socialista que tomara la tesis fatalista como base teórica y de intervención social, sin negar que, en este punto las reflexiones de Marx habían sido “increíblemente anticipatorias”. Había sido capaz de describir (y denunciar), en la década de los años setenta del siglo pasado, una situación que ha ocurrido después de la Segunda Guerra Mundial, casi un siglo después, cuando el agrobusiness norteamericano se ha dado cuenta de la peligrosidad de algunas técnicas agrícolas modernas.

El movimiento ecologista planteaba además cuestiones realmente nuevas y, en ocasiones, opuestas a ciertos planteamientos

se pueda aprovechar esta energía ha de tener una diferencia de potenciales. Por ejemplo, uno no puede aprovechar la energía potencial que hay en una masa de agua si esa masa no puede circular entre alturas diferentes” (Metodología de las ciencias sociales 1984-85. La transcripción fue realizada por Xavier Martín Badosa y Jesús Muñoz Malo).

sindicales clásicos. Sacristán solía poner el ejemplo de la industria del amianto en Alemania¹⁸². El anterior gobierno socialdemócrata de Schmidt aceptó, después de la presión del movimiento ecologista, la peligrosidad de esa industria (la silicosis de amianto es más frecuente y cancerígena que la de un minero del carbón). El proyecto de ley, por el que la industria sería abolida en el plazo de cuatro años y durante los cuales los trabajadores de esa industria cobrarían un seguro desempleo, mientras se dotaba un premio para que los ingenieros y técnicos especializados buscaran un sucedáneo del amianto como aislante térmico, contó con la oposición de un movimiento que derribó la ley, movimiento en el que se encontraban, cogidos de la mano, la patronal y los sindicatos del sector: “había un sector de la clase obrera cogido entre la espada y la pared. Entre la espada de los nuevos problemas y la pared de la conservación del puesto de trabajo tradicional”.

Los asuntos ecológicos, por otra parte, eran problemas prácticos de carácter global, internacional, en mayor o menor medida. El problema de los océanos o de la atmósfera son, obviamente, problemas que trascienden las fronteras nacionales. La limpieza del cielo de Londres, tras hacer más altas las emisiones de productos polucionantes, causó graves perjuicios en los países escandinavos. Eran cuestiones que también ponían en cuestión la idea moderna de la política enmarcada en las fronteras del estado nacional. El planteamiento de estos problemas con viejos criterios nacionalistas era absurdo, cuando no, simplemente, suicida o criminal.

No negó Sacristán la presencia de planteamientos irracionalistas en algunos sectores del movimiento. El cultivo de la pseudociencia no era una excepción. Se trataba de una reacción mal orientada, de desconocimiento de la cuestión, aunque comprensible ante el poder y el papel social de la tecnociencia contemporánea. Sin que esto implicara que las críticas científicas vertidas contra algunos planteamientos ecologistas estuvieran siempre bien fundamentadas.

¹⁸² “Entrevista con Manuel Sacristán”, *Pacifismo, ecología y política alternativa, op. cit.*, p. 103.

También, en ocasiones, las críticas a las malas críticas eran “mala ciencia”.

Finalizaba Sacristán su reflexión con una propuesta algo provocadora. El denominador común de estos movimientos era, según su punto de vista, la necesidad de una transformación radical de la vida cotidiana y de nuestra consciencia de la misma. Un individuo que no fuera opresor de la mujer, que no fuera violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, era una persona que debía haber sufrido un cambio importante. Usaba para expresar este cambio mental un término de las tradiciones religiosas: conversión.

Tampoco en este punto la tradición filosófica estaba ausente. El siguiente paso de Kant (Sacristán: “..¿quién me ha hecho a mí?... sobre todo y por encima de todo, Kant. Y Hegel, pero sobre todo Kant”¹⁸³, extraído de *¿Qué es la Ilustración?*¹⁸⁴ no está muy alejado de esa perspectiva:

Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el gran tropel... (págs. 27-28)

De ahí la necesidad de ilustración, aunque fuera revisada y ampliada. Si se seguía pensando que un automóvil (“el asno del Apocalipsis”), u objeto similar, era fundamental para la vida, se sería incapaz de construir una sociedad comunitaria, no opresora, pacífica y no destructora de la naturaleza. El automóvil, y bienes afines, siguiendo a Harich¹⁸⁵, eran bienes esencialmente no comunistas, que presuponían el privilegio intocable de unos cuantos pueblos y sectores privilegiados. El automóvil sólo podía funcionar en la Tierra con esa condición. No era posible un motor de explosión, mucho menos dos o tres, para cada unidad familiar del planeta.

¹⁸³ *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit*, p. 105.

¹⁸⁴ I. Kant, “¿Qué es la ilustración?” (1784), *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1978, pp. 27-28.

¹⁸⁵ “En la edición castellana del libro de Wolfgang Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*”, *Intervenciones políticas*, op. cit, pp. 224-226.

Como en otros casos, Sacristán no se limitó en este asunto a un planteamiento estrictamente teórico. Intervino, y muy activamente, en el movimiento antinuclear (CANC) y en el movimiento por la paz (comités Anti-OTAN). A la singularidad de su vinculación con los movimientos transformadores vale la pena dedicar un nuevo, aunque breve, apartado.

6. Y en el principio fueron la Acción y la Palabra.

En carta del 27 de octubre de 1984, dirigida a José M^a Ripalda, Sacristán comentaba un paso de la recensión del mismo Ripalda del segundo volumen de los Panfletos y materiales: *Papeles de filosofía*. Sostenía Ripalda en su comentario que “Los tres vértices de su pensamiento -ciencia, política, interioridad- representan ámbitos comunicables”. Sacristán aceptaba que él no había sido capaz de formular un único sistema teórico que integrase estos tres vértices ni tampoco creía en ninguno de los sistemas existentes, pero que, en cambio, admitiendo esta situación de “insuficiencia teórica” cabía trabajar por su integración en un campo ya no teórico, sino en el del “individuo que obra”¹⁸⁶

En un paso de la conversación que mantuvo con Jordi Guiu y Antoni Munné, en 1979, Sacristán reflexionaba en torno a su compañera de Universidad, Ulrike Meinhoff. Ella no había sido meramente una intelectual sino una científica. Quería conocer realmente las cosas. Iba en serio. ¿Qué era eso de “ir en serio”? No se trataba, señalaba Sacristán, de tener ideas ciegas. La ceguera era histeria, no seriedad. Tampoco se trataba de la insensatez política, ni siquiera de tener planteamientos radicales. Con las mismas posiciones teóricas de la Meinhoff uno podía ser un perfecto fante. Se trataba de otra cosa.

No es nada serio, no se trata de eso. Se trata de la concreción de su vida, del fenómeno singular. No se trata de las tesis, que pueden ser por un lado disparatadas y por otro objeto de profesión perfectamente inauténtica, a lo intelectual.

¹⁸⁶ José María Ripalda, “La tarea intelectual de Manuel Sacristán”, *mientras tanto* núm. 30-31, mayo 1987, p. 129.

Textos a los que convendría añadir un pequeño fragmento de su breve presentación a *La estructura lógica de El Capital* de Marx, de Jindrich Zeleny. Afirma aquí Sacristán que, en las páginas de su estudio, Zeleny presenta a Marx intentado lo que desde antiguo estuvo presente en la voluntad de todos los pensadores revolucionarios: articular el saber con el hacer, “lo que se sabe del mundo social con la voluntad de revolucionarlo”. De ahí que el importante trabajo de Zeleny pueda ayudar¹⁸⁷ “poner, en fin, en un marco exacto, limpio de retórica e imprecisión parisienses, la lucha entre los que creen que en el principio de la dialécticarevolucionaria está la Palabra y los que creen que está la Acción”.

Integración de ciencia, política y subjetividad en el individuo que obra; concreción de la vida, ir en serio, mantener posiciones de forma no inauténtica, acción y palabra, sin disyunción excluyente, en el principio de la dialéctica social transformadora, tal vez éstas sean algunas de las claves para vislumbrar la forma en la que Sacristán intervino políticamente, la forma en la que se vinculó con algunas fuerzas del movimiento obrero organizado y otros movimientos emancipatorios.

Como es sabido, Sacristán se adentró en el pensamiento marxista durante su estancia en Münster. Allí conoció a Ettore Casari, estudiante como él en el Instituto de Lógica Matemática, y miembro del P. C. I. Con él, y con Vicente Romano, asistía a las clases dominicales celebradas en la buhardilla de Hans Schweins, secretario del P.C.A., en Münster. Ulrike Meinhoff estuvo en algunas de las discusiones. Romano ha comentado que la decisión de ingreso en el PCE fue madurada por Sacristán a lo largo de estos dos años. Sin duda, la necesidad de participar en una organización política que realmente combatiera el fascismo en España fue una de las razones que le impulsaron a dar ese paso. Fue Casari, su padrino de boda, quien le proporcionó el contacto con el P.C.E. en París.

¹⁸⁷ Presentación de J. ZELENY, “La estructura lógica de *El Capital* de Marx”. Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.

Desde entonces, fueron más de veinte años de militancia. Quince en el comité central del PSUC, hasta 1970, y cinco en el comité ejecutivo del PSUC, desde 1965 hasta su dimisión. Después como militante de base de la organización. No es posible dar cuenta aquí de las diversas posiciones mantenidas por Sacristán a lo largo de todos estos años respecto a los grandes temas políticos de la época y de las varias crisis del movimiento comunista internacional y del Partido Comunista de España y del PSUC. Cabe, en cambio, dar brevísima noticia de algunas cuestiones debatidas de su hacer político, actividad que constituye, sin duda, uno de los aspectos más importantes de su aportación humana e intelectual.

¿Servía Sacristán para la política? Se ha recordado, en varias ocasiones, la anécdota de Lukács que Sacristán explicó en más de una situación. El filósofo húngaro había vivido, como comisario del pueblo con Béla Kun, las principales etapas de la revolución húngara, uno de los fracasos más sangrientos de las revoluciones obreras de finales de la Primera Guerra Mundial. Lukács reaccionó ante la derrota argumentando a favor de una línea política defensiva que no contó, apenas, con apoyos en el siguiente congreso del partido comunista húngaro. De lo que extrajo la siguiente conclusión: puesto que él llevaba razón y el partido le había dejado en minoría absoluta de uno, él no servía para hacer política y, por tanto, se retiraba de esos quehaceres y se dedicaba a ser exclusivamente un filósofo comunista, no un político comunista.

Sacristán aplicó a su caso en varias ocasiones la anécdota de Lukács. También él, teniendo razón, había quedado en minoría unitaria. ¿Era sincero? Podemos ejercer sobre él la misma sana duda que él ejerció sobre la declaración del autor de *Historia y conciencia de clase*. A él no le convencía la declaración de Lukács. El texto donde se explicaba era muy irónico. ¿Cómo va a pensar uno que no sirve para algo porque pierda una votación? Uno puede colegir de ello que argumentó mal, que no fue hábil, pero no que no servía en absoluto para aquello. Los hechos posteriores apoyaban la

pertinencia de su sospecha: si alguien cree sinceramente, argumentaba Sacristán, que no sirve para la política, difícilmente acepta un ministerio, como lo aceptó Lukács, después de la revolución de 1956, en momentos de enorme dificultad política, cuando las cuestiones se planteaban en términos de vida o muerte¹⁸⁸.

Reflexiones del mismo tenor pueden hacerse en su caso. Difícilmente alguien que cree que no sirve para los asuntos políticos dedica gran parte de su vida a la militancia partidista, en momentos en los que ser miembro de una organización política conllevaba graves riesgos, en una época en la que Madrid, y con ella el resto del territorio, seguía siendo una ciudad de más de un millón de cadáveres. Por su militancia comunista, por su contribución indiscutida al desarrollo del pensamiento marxista en nuestro país, más allá de las oportunas e involuntarias visitas a la Jefatura Superior de la policía franquista, le fue vetada la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia, no le fue renovado el contrato de profesor en la Facultad de Económicas de Barcelona, desde 1965, salvada la singular excepción del curso académico 1972-73, y, por consideraciones similares, fue tardíamente, muy tardíamente reconocido como catedrático extraordinario en 1984.

Sacristán no pretendió ser ni fue el Nostradamus de la política española. Como él mismo reconoció, los errores de apreciación fueron cometidos por todos, sin estar él excluido. Sin embargo, no es de recibo olvidar algunas de sus reflexiones y posiciones. Por ejemplo, la forma en que él intervino en la crisis Claudín-Semprún, coincidiendo con gran parte de sus análisis sobre la situación socio-económica del país, pero divergiendo de sus conclusiones políticas. Por ejemplo, en su lectura de los acontecimientos del mayo parisino y del agosto praguense. No hay muchas reflexiones sobre lo acontecido superiores a la suya. En ella dejó dicho, en fecha tan temprana, que veríamos cosas peores, mucho peores. Tampoco mitificó ni despreció

¹⁸⁸ Conferencia "Sobre Lukács", impartida en la Librería Leviatán, de Barcelona, el 30 de abril de 1985 (Ahora en M. Sacristán, *Seis conferencias*, op. cit).

aristocráticamente las posiciones políticas del partido comunista chino, pero, desde luego, nunca siguió el sinólogo mimetismo de la extrema izquierda de la época, ni creyó literalmente que el Imperio estuviera hecho de papel, ni que la guerra nuclear entre potencias posibilitara ningún paso adelante, sino más bien el decisivo paso atrás. Su crítica al eurocomunismo, incomprendida por muchos y ridiculizada por unos cuantos, mirada desde el hoy, no parece la de un izquierdista ciegamente radical. El cuándo y la forma en que intervino respecto a los nuevos movimientos sociales de finales de los setenta es muestra de su capacidad de anticipación. Muchos criticaron entonces sus planteamientos, lo que siempre es muy enriquecedor; otros, le acusaron, indocumentadamente, de primitivismo económico-social, lo que no parece tan correcto. En fin, su artículo sobre las repercusiones internas de nuestra permanencia en la OTAN es, sin duda, una de las reflexiones más lúcidas sobre el embrutecimiento político de la sociedad española que estaba ya en puertas¹⁸⁹.

Tampoco es de recibo afirmar que su dimisión de los cargos de dirección en el PSUC-PCE supuso el abandono de la lucha política y su dedicación a quehaceres estrictamente intelectuales. No fue el caso. Sacristán no dejó aparcada su actividad política en el PSUC después de su dimisión. Siguió trabajando en el partido hasta mediados de los setenta¹⁹⁰. Él no organizó, como tantos otros, ningún espectáculo “periodístico” al dejar la dirección (siempre tuvo muy en cuenta no perjudicar las organizaciones obreras) y siguió trabajando con miembros de la base de la organización. Fue, por ejemplo, en los primeros años setenta, cuando intervino en la experiencia de la escuela de adultos de Can Serra, en la que la presencia, no exclusiva,

¹⁸⁹ Francisco Fernández Buey ha llamado, en repetidas ocasiones, la atención sobre este trabajo de Sacristán. Sobre el asunto del supuesto irrealismo político de Sacristán, resultan de enorme interés las entrevistas con Fernández Buey y Antoni Domènech incluidas en *Acerca de Manuel Sacristán*, op. cit, pp. 460-486 y 438-459, respectivamente.

¹⁹⁰ Francisco Fernández Buey ha desarrollado este asunto en “Su aventura no fue de ínsulas, sino de encrucijadas”, en *mientras tanto* 30-31, mayo 1987, pp. 57-80.

de militantes de la zona del PSUC fue innegable.

No sólo eso. Intervino activamente en las discusiones políticas de toda aquella época. Por ejemplo, con sus observaciones al proyecto de Introducción del PSUC de 1972 (Sacristán: “Motivo principal de este escribir gratuito: la ira”), o con sus apuntes acerca del anteproyecto de Programa del PSUC, de 1974, o con sus varias intervenciones sobre el tema del “eurocomunismo” y la política seguida por el PSUC-PCE durante la transición. A todo ello, habría que sumar su participación en el movimiento antinuclear de Catalunya (fue miembro del CANC) o en los comités Anti-OTAN.

Sin embargo, tal vez lo más peculiar fue la forma en la que se vinculó al movimiento obrero organizado. Sacristán no fue simplemente un compañero de viaje de las fuerzas comunistas y antifranquistas, como muchos otros, dicho, claro está, sin ningún atisbo de acritud. No fue tampoco un amigo circunstancial del movimiento obrero, ni tampoco un simple florero decorativo que luce mucho, pero que, realmente, no cuenta cuando las cosas se deciden. Participó activamente, con otros muchos, en la organización y la lucha antifranquista. Discutió, polemizó, se equivocó y acertó con los otros, pero no estuvo nunca al margen, apoyando meramente en algunas ocasiones, si la ocasión así lo requería.

Algunas pistas sobre la forma en que Sacristán entendía el papel de los intelectuales en las organizaciones obreras pueden verse en algunos de los documentos citados de principios de los setenta. En sus observaciones al proyecto de introducción de 1972 hay un interesante reflexión sobre el concepto “fuerzas del trabajo y de la cultura”. Sacristán discrepó abiertamente de la expresión. La conjunción expresa una dicotomía que no es de recibo. La cultura no es cosa exclusiva de intelectuales, sino de toda la ciudadanía. La naturaleza anticultural del capitalismo se manifiesta en que en su mismo desarrollo destruye los modos tradicionales de producción cultural de los pueblos, sin permitir la continuación de esas capacidades en una nueva cultura. Los sectores populares que

debían elaborarla están condenados al sometimiento y a la ceguera, ante una situación

[...] que no le permite filtrar la experiencia de la vida más que en forma de odio, ironía, sarcasmo, cinismo, pesimismo, ni, por tanto, arraigar en principios organizadores de la forma de vida, que es el fundamento de la cultura.

De ahí que, en las condiciones actuales de la división social del trabajo, se llame “cultura” a lo que meramente es una parte propia de cada cultura nacional, la llamada cultura académica, científica o “cultura superior”, que es, de hecho, de consumo exclusivo de las capas dominantes. Su propuesta terminológica se planteaba así: más que hablar de la alianza de las fuerzas del trabajo y la cultura, sería mejor hablar de “alianza de los trabajadores manuales y de los trabajadores intelectuales” o bien de “la alianza de los trabajadores manuales, intelectuales y la capa académica”. Apuntaba que el tema era muy espinoso y necesitaba, con seguridad, un estudio de los cambios en la composición de las fuerzas del trabajo¹⁹¹.

Por todo ello, el intelectual que no quiera seguir manteniendo la separación de los trabajadores de los bienes culturales, ni quiera permanecer indiferente ante el sometimiento al que se ven sometidos, debe romper de hecho esa dicotomía entre unos y otros, esa antigua e injusta incomunicación. Buscar *con* vosotros no es buscar *al lado de*, sino *junto a* ellos, siendo uno más de ellos, sin olvidar el privilegio que la actual situación concede a unos respecto a otros.

Algunas de estas consideraciones son patentes en un texto que

¹⁹¹ Sobre ciertas formas de ser intelectual, resulta aleccionador un paso de su entrevista sobre “Checoslovaquia y la construcción del socialismo” (1969), en *Acerca de Manuel Sacristán*, op. cit, pp. 37-65: “Dicho sea de paso, eso sucedía por los años en que el joven Lukács, el joven Marcuse, el joven Korsch y otros jóvenes escritores burgueses deliraban, en su sarampión de pseudomarxismo hiperrevolucionario, acerca de la “acción revolucionaria” instantánea y espiritual y otras gloriosidades semejantes. Mientras tanto, los hombres se morían de hambre y los funcionarios, que al menos tienen esa superioridad sobre los intelectuales burgueses pseudomarxistas, procuraban conseguir algo de trigo para que aguantaran un poco más” (p. 52)

sobre la poesía (y el ser) de Miguel Hernández escribió para un acto de homenaje celebrado en el Aula Magna de la Universidad de Barcelona, 34 años después de la muerte por tuberculosis del poeta, en la cárcel de Alicante.

La respuesta excepcional de la conmemoración se explicaba, según Sacristán, por varias razones, algunas de ellas compartidas por casi todos. Entre ellas, la autenticidad de su poesía, donde, aparte de algunos ejercicios adolescentes, “no se encuentra una palabra de más”.

Pero la motivación propia de Sacristán es otra: “ La mía es la verdad popular de Hernández: no sólo de su poesía, en el sentido de lo escritos suyos que están impresos, sino de él mismo y entero, de los actos y de las situaciones de los que nació su poesía, o en los que se acalló”. ¿En qué actos y situaciones está pensando Sacristán? En su indefensión, en su impotencia, en su aplastamiento moral, en su destrucción física, en la forma de ser y estar de un hombre sin conexiones con la clase poseedora del estado, de las fábricas y de las mismas cárceles: “Hernández fue un preso del todo impotente, sin enchufes, sin alivios, sin más salida que la destrucción psíquica y la muerte, como sólo lo son (con la excepción de dirigentes revolucionarios muy conocidos por el poder) los oprimidos que no someten el alma, los hombres del pueblo que no llegan a asimilarse a los valores de los poderosos, aunque sea por simple incapacidad de hacerlo y no por ninguna voluntad heroica. O por ella, naturalmente”.

Obviamente, si uno entiende así el valor del ejemplo del poeta alicantino, difícilmente puede aceptar que la ética no tenga una proyección política, hacia los demás, ni que la intervención en los temas de la comunidad sea asunto de estrategias electorales con una muy tenue convicción sobre los principios defendidos. El último Sacristán ya señalaba que no era sólo cuestión de los tiempos futuros la revolución, la transformación radical de los valores y de la misma vida cotidiana. Que otros mundos eran posibles y que era necesario que empezaran a estar ya en éste.

7. Epílogo: un hombre que quería enmarcar un verso.

Cuenta Richard S. Westfall, que cuando Isaac Newton alcanzó la celebridad, después de la publicación de los *Principia*, alguien le preguntó sobre la forma en que había descubierto la ley de la gravitación universal. “Pensando en ello constantemente”, fue su respuesta¹⁹².

No piense el lector que he perdido el juicio o la deseada moderación, ni que quiera establecer una comparación estricta, pero algo de esa permanente atención newtoniana en los problemas estudiados está presente en el estilo intelectual de Sacristán. Los peligros que representaba la ciencia contemporánea, el nuevo papel de las ciencias positivas en las sociedades contemporáneas, a los que hacía referencia en un punto anterior, fue uno de los temas recurrentes de Sacristán en sus escritos de los últimos años, en su trabajo universitario, en sus intervenciones políticas y en sus esperadas y concurridas conferencias.

En sus clases de metodología de las ciencias sociales, solía iniciar sus explicaciones en torno a estos asuntos recordándonos que si bien, durante bastante tiempo el complejo tecno-científico había jugado un notable papel ideológico fomentando un consenso social en torno al funcionamiento de la sociedad y del Estado, especialmente en las poblaciones europeas, la situación, en estas últimas décadas, empezaba a ser otra. “Avances” científico-técnicos como la energía núcleo-eléctrica, la ingeniería genética o la revolución verde, que a principios de siglo hubieran sido vistos de forma eufórica y aproblemática, eran vividos ahora con mucho mayor desasosiego. La misma fluctuación de las informaciones técnico-científicas nos alertaba sobre la confianza ciega en estos asuntos. La variación de los valores de radicación máxima soportable, según los gobiernos, por un trabajador de una central nuclear, o por un individuo de la población donde está ubicada, había oscilado, entre 1925 y 1956, entre los 46 y

¹⁹² Richard S. Westfall, *Isaac Newton: una vida*, Cambridge University Press, Madrid, 1996, pp. 50-51.

los 5 rems. ¿Qué fiabilidad nos debían merecer estos 5 rems por año, siendo dictados por las mismas instancias de poder que en el año 1925 habían admitido como radiación no peligrosa la cantidad de 46 rems, nueve veces más que la que actualmente se consideraba inocua?¹⁹³ Frente a eso, era recomendable para el creyente racional y, especialmente, para el agente racional, introducir un principio de docta ignorancia que permitiera evitar la total dependencia de las opiniones de los científicos. Si uno mantiene la prudente aseveración de que “ignoramos e ignoraremos”, como parece que era la divisa epistémica del último Sacristán, lo más racional, entonces, es que nuestras creencias y actuaciones intenten evitar riesgos inesperados por desconocidos.

Señalaba a continuación que, sin embargo, ya desde los inicios de la ciencia contemporánea existían reflexiones enfrentadas, optimistas y pesimistas en extremo, sobre el papel social de la ciencia. Del primer punto de vista optimista, solía poner el ejemplo, deslumbrante por paradójico, de Condorcet. Su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, publicado en París en 1794, fue escrito mientras estaba escondido, condenado a muerte, y finalizado muy poco antes de que fuera guillotinado durante el Terror. Condorcet mantuvo, empero, su optimismo científicista incluso en esas circunstancias. Sacristán añadía, con innegable punta de ironía, que no había duda de que Condorcet era un “progresista metafísico” muy profundo.

Como ejemplo de las posiciones pesimistas, nos citaba el ejemplo del *Frankestein*, de Mary Shelley. El libro de Shelley, de 1817, era seguramente el primer libro popular en el que se expresaba desconfianza ante la ciencia moderna. Solía recomendar una lectura del libro de Shelley que fuera más allá, sin menospreciar este enfoque, de una entretenida novela de aventuras.

¹⁹³ Conferencia “Las centrales nucleares y el desarrollo capitalista”, Club de Debats de Santa Coloma de Gramenet, curso 1980-81. Transcripción de Tomás Román. Publicación ciclostilada del Club de Debats de Santa Coloma (Ahora en M. Sacristán, *Seis conferencias*, op. cit).

Nos sugería que intentáramos rastrear sus pesimistas reflexiones ante la desmesurada ambición científica y los peligros que ésta comportaba, y ponía a nuestra consideración pasajes del *Frankenstein* como el siguiente:

Si el estudio al que nos dedicamos tiende a debilitar nuestros afectos y a destruir nuestro gusto por los placeres sencillos en los que no puede haber mezcla ninguna, entonces ese estudio es indefectiblemente malo y en modo alguno conveniente para la mente humana.

Añadía a continuación que Mary Shelley era compañera de Shelley, el poeta (“Amada: Tú eres mi mejor Yo”). Poeta que unía, a sus excelentes cualidades como creador, la de ser uno de los intelectuales más revolucionarios de su época.

Conjeturaba Sacristán que era muy probable que el poeta Shelley hubiera seguido y coincidido con los pensamientos vertidos por Mary Shelley en el *Frankenstein*.

Algunos recordábamos entonces un breve pasaje de una entrevista sobre Gramsci. Sorprendido por el interés en torno a la obra del pensador y político italiano, Sacristán recordaba que fue él, en 1958, quien había hecho la primera exposición de su pensamiento en España en uno de los “libros-máquina más presentes en las bibliotecas españolas”, la Enciclopedia Espasa. Entonces apenas nadie se había fijado en ello, a excepción de “los presos comunistas de la cárcel de Burgos”¹⁹⁴. Sin embargo, la situación aquellos días, mayo de 1977, era muy distinta. El ciclo de Gramsci celebrado durante dos semanas en la Facultad de Geografía e Historia de la

¹⁹⁴ “Gramsci es un clásico, no una moda”, *Acerca de Manuel Sacristán*, op. cit, pp. 87-93. A propósito de poesía. Tengo noticia de tres poemas inspirados o dedicados a Manuel Sacristán. El primero, de José M^a Valverde, es “Dialéctica Histórica”. Pertenece a su libro *Años inciertos*. García Hortelano lo recogió en su antología del grupo poético de los 50 (Juan García Hortelano, *El grupo poético de los años 50*, Taurus, Madrid, 1970, p. 118. En *mientras tanto*, núm 63, págs. 161-162, Miguel Suárez publicó su “Palabras provisionales en la muerte de Manuel Sacristán”. Data de 1985. El tercero es de Joan Brossa y aparece como pórtico de la *Antología mínima* de Manuel Sacristán del Grup de Filosofia del Casal del Mestre de Santa Coloma de Gramenet, 1988. Lleva por título “Las Cavernes de l’ordre” y por subtítulo la dedicatoria “A Manuel Sacristán”

Universidad de Barcelona habían contado “...con un auditorio digno de la lectura de un buen poema: por la cantidad y vitalidad” (p. 91)

Por eso no nos extrañaba el salto, algo carrolliano, que Sacristán daba a continuación. Cambiaba un tanto su expresión y nos comentaba que, a propósito de Shelley, del poeta, hacía años, una vez que estuvo de visita, de forzada visita, en la comisaría de la Jefatura Superior de Policía de Barcelona, vio escrito en una de las paredes de una celda uno de los versos del poeta romántico. El verso tenía que ver, recordaba Sacristán, con el movimiento cartista. De memoria, nos lo decía aproximadamente así:

La luz del día
después de un estallido,
penetrará
al fin
en esta oscuridad

Después de expresar su admiración por el preso político que lo escribió (“¡qué extraño preso, verdad!”), se preguntaba, nos preguntaba, entonces, “¿qué se habrá hecho de aquel verso de Shelley? ¿Seguirá allí? ¿Lo habrán enmarcado? ¿Alguien lo sabe?”

Nadie sabía. O todos sabíamos, como se prefiera. El verso de Shelley, como el lector habrá imaginado, no está enmarcado pero, tal vez, la propuesta de Sacristán sea un buen criterio para distinguir el tipo de ser humano que era. Si el lenguaje que uno escoge para expresarse con claridad seguramente refleja el tipo de ser humano que uno es, los deseos que uno proclama quizás nos muestren algunos de nuestros sentimientos más íntimos.

Unos, si hubieran podido, y posiblemente pudieron, habrían arrojado toneladas de desechos sobre el verso de Shelley para borrarlo para siempre, sin dejar mínima huella. Otros, tal vez para no levantar polémicas conflictivas, habrían dejado que el tiempo no acuñara esa moneda. Él tenía otra posición: dar testimonio a las generaciones futuras de aquel tiempo, de aquel lugar, de aquellas gentes, de aquel sufrimiento, de aquella esperanza. Recordar a todas aquellas personas, tan indignamente olvidadas.

¿Que lo suyo, una vez más, era un simple sueño? Muchos pensaron, pensamos, que no lo era, que no era eso. Pero... si lo fuera, ¿qué pasaría? El no creía, ni estaba dispuesto a creer fácilmente, que estas sociedades nuestras fueran un conjunto armónico de anémonas marinas y cangrejos ermitaños en las que las primeras ocultan a los segundos y éstos transportan a aquéllas sobre el lomo hacia lugares donde alimentarse¹⁹⁵. No hay demasiada comunidad humana en nuestras comunidades humanas, sino más bien “estructuras sociales polarizadas” en las que, como recordaba recientemente Victor Gómez Pin, “ni siquiera la genuflexión garantiza la subsistencia” y en las que ancianos pobres, enfermos no productivos, parados, con o sin subsidios, “débiles”, seres no competitivos, son considerados y tratados, cada vez con más frecuencia, como trastos inútiles o saboteadores de no se sabe muy bien qué patrias y qué poderes.

Son tiempos de ceguera, no excesivamente favorables para la lírica, la épica y asuntos afines, en los que acaso quepa no olvidar aquella distinción de José Saramago¹⁹⁶:

[...] Por qué nos hemos quedado ciegos. No lo sé, quizá un día lleguemos a saber la razón, Quieres que te diga lo que estoy pensando, Dime, Creo que no nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, Ciegos que ven, Ciegos que, viendo, no ven.

¹⁹⁵ La metáfora zoológica está extraída de Alan Lightman, *El universo de un joven científico*, Tusquets Ediciones, Barcelona, 1996.

¹⁹⁶ José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*, Alfaguara, Madrid, 1996, p. 373.

CAPÍTULO VI: DE CARICIAS Y MANIPULACIONES. CIENCIA Y POLÍTICA DE LA CIENCIA EN LA OBRA DE MANUEL SACRISTÁN.

[...] En Estados Unidos, las comisiones se convirtieron en laboratorios y los laboratorios en las fábricas más grandes jamás vistas. Algunos años después, al recordar esos días, Einstein reflexionaba sobre los aspectos éticos de aquello a lo que él mismo había contribuido a poner en marcha, primero con las especulaciones de un joven empleado en la oficina de patentes y, más tarde, siendo el más famoso científico del mundo:

“Cometí un error cuando firmé aquella carta al presidente Roosevelt dando a entender que la bomba atómica debía ser construida. Pero tal vez se me pueda perdonar por ello, porque entonces todos pensábamos que había una alta probabilidad de que los alemanes estuvieran trabajando en el tema y de que llegaran a tener éxito y utilizaran la bomba atómica para convertirse en la raza dominante”.

Cuando a Einstein le preguntaban por qué, en su opinión, había sido posible descubrir los átomos, pero no la forma de controlarlos, respondía: “Muy sencillo, amigo mío: porque la política es más difícil que la física” “.

Peter Galison, “La ecuación del sextante $E = mc^2$ ”, en Graham Farmelo (ed), *Fórmulas elegantes. Grandes ecuaciones de la ciencia moderna*, pp. 78-79.

[...] Lo que intento decir es que la búsqueda honesta del conocimiento a menudo requiere permanecer en la ignorancia durante un período indefinido. En lugar de llenar los huecos por mera conjetura, la ciencia auténtica prefiere asimilarlos; y no tanto por escrúpulos conscientes sobre la legitimidad de las mentiras como por la consideración de que, por fastidioso que sea el vacío, su superación mediante impostura elimina el imperativo de perseguir una respuesta admisible.

Erwin Schrödinger (1948), *La naturaleza y los griegos*, p. 23

I. Cuarteto (tensado) para cuerda.

Desde mediados de los sesenta, cuando impartió una conferencia en la Asociación de Humanidades Médicas de Barcelona que llevaba por título “Una visión externa de la crisis de la práctica médica en occidente”¹⁹⁷, y acaso con mayor intensidad y

¹⁹⁷ Se conserva en Reserva de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán Luzón (RUB-FMSL) el esquema, de esta intervención.

preocupación a partir de 1974, mientras preparaba la edición de la biografía de Gerónimo de S. M. Barrett¹⁹⁸, fue creciente la preocupación de Manuel Sacristán por temas de sociología y política de la ciencia. Cuatro temas complementarios alimentaban su interés.

El primero nos sitúa ante los peligros que representan ámbitos de investigación y aplicación de la tecnociencia contemporánea guiados básicamente y ciegamente por el productivismo incontrolado y la practicada consigna allenista “toma el dinero y corre”. Un ejemplo, al que el propio Sacristán se refirió reiteradamente en conferencias, entrevistas y en sus clases de metodología de las ciencias sociales, puede ilustrar esta afirmación¹⁹⁹. Alrededor de los años cincuenta, y durante más de dos décadas, trabajadores portuarios de Barcelona manipularon asbesto y amianto procedentes de Canadá y Sudáfrica. No fueron sometidos ni a revisiones ni a controles médicos, entre otras razones porque la legislación sobre trabajos de riesgo entonces vigente no incluía esas sustancias. Decenas de estos trabajadores, con baja por indisposición o ya jubilados, han enfermado de cáncer de pulmón o de pleura y sufren fibrosis pulmonar. El asbesto, mineral de composición y caracteres semejantes a las del amianto pero de fibras duras y rígidas, actúa por acumulación. Las fibras de pequeño tamaño, la denominada “fracción respirable”, llegan al pulmón, se acumulan en los alvéolos y producen fibromas. Sabemos hoy que las

Su último apartado es netamente “sacristaniano”: “[...] 5. 1. Si se parte de que tecnificación científica y socialización en sentido amplio son procesos objetivos y no son en sí mismos responsables del problema 5. 2. Se llega a la conclusión de que humanizar y mejorar la medicina y la condición moral del médico en la cultura en la perspectiva del futuro es tecnificarla y socializarla conscientemente con coherencia cultural. 6. Lo cual no elimina todos los problemas, ni en la transición ni luego: 6. 1. Problemas filosóficos como el del sufrimiento que dice Jores: 6. 1. 1. Es claro: pero ¿qué miseria y qué sufrimiento? 6. 2. Problemas más técnicos, como el del maestro médico científico-natural o médico; el de la experimentación médica. Pero esos problemas estarían limpios de carga social accidental y de carga ideológica, y listos para que hablaran de ellos sólo los médicos y no esos ignorantes con ambiciones de universalidad que son los filósofos”.

¹⁹⁸ S. M. Barrett (ed), *Gerónimo. Historia de su vida*. Barcelona, Grijalbo, 1975. Presentación, traducción y notas de traductor: Manuel Sacristán.

¹⁹⁹ Véase, por ejemplo, Manuel Sacristán, “Clases de metodología de las ciencias sociales, 1983-1984”. Transcripción de Joan Benach.

personas con mayor riesgo de contraer asbestosis son las que han respirado esas partículas durante largo tiempo. De hecho, algunas de ellas han fallecido en los últimos años sin ni siquiera conocer el origen de su enfermedad. El amianto fue definitivamente prohibido en 2002, siendo España el último país de la comunidad europea que desterró su uso. A pesar de ello, y según documentadas fuentes sindicales, la tardía prohibición no impedirá la muerte en las próximas décadas de unos ¡500.000 trabajadores europeos!, la décima parte de los cuales son ciudadanos españoles²⁰⁰.

El segundo tema está directamente relacionado con los desajustes, cuya peligrosidad es cada día más perceptible, entre el crecimiento económico y el deterioro ecológico²⁰¹, una de las preocupaciones centrales del último Sacristán. Dos ejemplos, entre muchos posibles, nos pueden servir en esta ocasión.

La teoría de las catástrofes investiga situaciones en las que una alteración gradual produce rupturas drásticas, analiza la interrelación entre cambios continuos y discontinuos. Complementariamente, la teoría del caos construye modelos de situaciones de incertidumbre e impredecibilidad en las que hechos aparentemente nimios, como el batir de alas de una mariposa, pueden desencadenar efectos insospechados, un tornado, por ejemplo, en lugares muy alejados²⁰². Sherry Rowland y Mario Molina, ganadores del Nóbel de Química junto a Paul Crutzen en 1995, fueron los primeros científicos que ya en

²⁰⁰ Josep Ma Cortés y Laura Sali, "Las viudas del amianto", *El País*, 15/9/2002, p. 30. Sacristán comentó reiteradamente la negativa reacción de los sindicatos alemanes ante el intento de prohibición de la industria del amianto por el gobierno socialdemócrata de Alemania Occidental a inicios de los años ochenta, en conferencias y en las clases de metodología de 1981-1982 y 1983-1984 (transcripciones de las grabaciones de estas clases pueden consultarse en RUB-FMSL). Igualmente, "Entrevista con *Dialéctica*", en Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal (eds), *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004, pp. 153-154.

²⁰¹ Véase, por ejemplo, el imprescindible volumen: J. M. Naredo y A. Valero (dirs), *Desarrollo económico y deterioro ecológico*. Madrid, Fundación Argentaria-Visor, 1999.

²⁰² Para una excelente y didáctica presentación de estas teorías: Ernest García, *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*. Madrid, Alianza, 2004.

1973 observaron que los clorofluorocarbonados (CFC11 y CFC12)²⁰³, ampliamente usados en refrigeración y en aerosoles, destruían el ozono de la atmósfera terrestre. Si a principios de los años cincuenta, la emisión de estos elementos no superaba las 40 mil toneladas, entre 1960 y 1972, en apenas doce años, se arrojaron a la atmósfera terrestre más de 3,6 millones de toneladas, ¡90 veces más!. Veinte años más tarde, la existencia de grandes agujeros en la capa de ozono era ya de dominio público y la única investigación sensata que cabía desarrollar intentaba conocer con qué rapidez se podía agotar la capa ozónica, cuándo podía rebasarse su capacidad de recuperación natural y qué medidas podíamos y debíamos tomar urgentemente para superar la situación y no proseguir la insensata ascensión a cumbres abismales.

El segundo caso transita cercano al mismo abismo: las moléculas de PCB fabricadas en una planta sureña de Estados Unidos recorren el país de este a oeste, remontan los Grandes Lagos, descienden al mar de los Sargazos, alcanzan el interior del Círculo Polar Ártico y ascienden a lo largo de la cadena alimentaria: de la grasa de una pulga de agua a una gamba, un eperlano, una trucha de lago, una gaviota argéntea, un cangrejo, una anguila, un copépodo, un bacalao ártico, una foca con ocelos y, finalmente, un oso polar de la isla Kingsoya, a 79 grados de latitud norte, que se alimenta de focas, morsas y peces y que ve fuertemente alterada su reproducción dado que en la ascensión por la cadena trófica la concentración de PCB se ha multiplicado por $3 \cdot 10^9$, es decir, tres mil millones veces!²⁰⁴.

El tercer bloque temático nos sitúa entre las crecientes y masivas implicaciones militares de la tecnociencia contemporánea. El 6 de agosto de 1945, a las 20:15, una bomba atómica, insignificante

²⁰³ Erik Hobsbawm, *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica 1995, p. 544. Igualmente, Aisling Irwin, "Un cuento de hadas medioambiental. Las ecuaciones de Molina-Rowland y el problema de los CFC". En Graham Farmelo (ed), *Fórmulas elegantes. Grandes ecuaciones de la ciencia moderna*. Barcelona: Tusquets, 2004, pp. 319-348.

²⁰⁴ El ejemplo está extraído de Joaquín Nieto y Jorge Riechmann (coords), *Sustentabilidad y globalización. Flujos monetarios, de energía y de materiales*. Alzira (Valencia): Germanía, 2003, p. 13.

arma mortífera en los actuales arsenales imperiales²⁰⁵ (estos sí) de destrucción masiva, mató a unas 100.000 personas en Hiroshima. La devastación se repitió pocos días después en Nagasaki. Alejado de todo sensacionalismo, John Hersey²⁰⁶ narró en 1946 la vida de seis “supervivientes” -H. Nakamura, los doctores Sasaki y Fujii, el padre jesuita Kleinsorge, Toshiko Sasaki y Kiyoshi Tanimoto- antes, poco después y en los meses siguientes al bombardeo atómico. Unos veinte años más tarde, Dean Acheson, ex-secretario norteamericano de Estado, recordaba en el *New York Times* de 11 de octubre de 1969 la vez que acompañó al que fuera director del proyecto Manhattan²⁰⁷, J. Robert Oppenheimer, a la oficina del presidente Truman. Durante el trayecto, señaló Acheson, Oppenheimer se retorció las manos mientras exclamaba nervioso que las tenía manchadas de sangre. Después del encuentro, proseguía el ex-secretario de Estado, Truman le llamó y le ordenó con sucia voz militar que no volviera a traerle jamás “a ese maldito cretino”. No fue Oppenheimer quien lanzó la bomba, “fui yo -exclamó Truman-. Estos lloriqueos me ponen enfermo”.

Otra aproximación más a la bomba y sus efectos. Poco después de doctorarse en 1943 en la Universidad de Princeton bajo la

²⁰⁵ O de países afines. En una entrevista con la revista rusa *Voyenni Parad*, en enero de 2006 (www.sinpermiso.info), Mordechai Vanunu apuntaba: “Todo lo que pudo decirte es esto: el gobierno israelí está preparando el uso de armas nucleares en su próxima guerra con el mundo islámico. Aquí, dónde yo vivo ahora, la genet habla a menudo del Holocausto. Pero todas y cada una de las armas nucleares son por si mismas un Holocausto. Pueden matar, desvastar ciudades, destruir poblaciones enteras. El Ministro israeli de Defensa tiene desde hace tiempo un entero arsenal nuclear a su disposición. Los servicios israelíes de inteligencia trataron de mantener ese arsenal en secreto,. Pero afortunadamente no lo consiguieron. Sin embargo, todavía tratan de silenciarme a mí. ia estas alturas, después de haberme tenido recluido en prisión diecisiete años y medio!”.

²⁰⁶ John Hersey, *Hiroshima*. Madrid: Turner 2002. El mismo Hersey mostraba en 1967 una sentida preocupación por el periodismo entregado: “Cualquier periodista conoce la diferencia entre la distorsión que viene de restar los datos observados y *la distorsión que viene de inventar datos*. En el momento en que el lector sospecha adiciones, la tierra comienza a temblar debajo de sus pies: es aterrador el hecho de que no haya manera de saber lo que es verdadero y lo que no lo es.”

²⁰⁷ J. R. Oppenheimer fue posteriormente, portada del *Time* con el siguiente pie de foto “Riesgo para la seguridad nacional”.

supervisión de John A. Wheeler -un científico veterano del proyecto Manhattan-, Richard Feynman, premio Nóbel de Física en 1965 y uno de los mayores físicos del siglo XX, se unió también al equipo de Oppenheimer en Los Álamos. Entrevistado en 1981²⁰⁸ para el programa *BBC Horizon*, reflexionaba sobre su participación en los siguientes términos:

[...] La razón original para poner en marcha el proyecto, que era que los alemanes constituirían un peligro, me involucró en un proceso que trataba de desarrollar este primer sistema en Princeton y luego en Los Álamos; que trataba de hacer que la bomba funcionase [...] Y una vez que uno ha decidido hacer un proyecto como éste, sigue trabajando para conseguir el éxito. *Pero lo que yo hice -diría que de forma inmoral- fue olvidar la razón por la que dije que iba a hacerlo; y así, cuando la derrota de Alemania acabó con el motivo original, no se me pasó por la cabeza nada de esto, que este cambio significaba que tenía que reconsiderar si iba a continuar en ella. Simplemente no lo pensé.* [la cursiva es mía]

Al recordar el 6 de agosto de 1945, el día en que la bomba arrasó Hiroshima y sus pobladores, Feynman añadía :

[...] La única reacción que recuerdo -quizá yo estaba cegado por mi propia reacción- fue una euforia y una excitación muy grandes. Había fiestas y gente que bebía para celebrarlo. Era un contraste tremendamente interesante lo que estaba pasando en Los Álamos y lo que al mismo tiempo pasaba en Hiroshima. *Yo estaba envuelto en esta juerga, bebiendo también y tocando borracho un tambor sentado en el capó de un jeep; tocando el tambor con excitación mientras recorríamos Los Álamos al mismo tiempo que había gente muriendo y luchando en Hiroshima.* [la cursiva es mía]²⁰⁹ .

El cuarto de los temas apunta a la reflexión de Sacristán sobre algunas aproximaciones globalmente críticas, y no siempre bien informadas, al saber científico y al hacer técnico, con la pérdida del encaje clásico, tradicional en el movimiento revolucionario de influencia marxista o anarquista, entre el espíritu o la actividad científica y la práctica humana en general y, más en concreto, la

²⁰⁸ Richard P. Feynman, *El placer de descubrir*. Barcelona, Crítica, 2000, pp. 20-21.

²⁰⁹ *Ibidem*, p.21.

práctica social transformadora. Se trataba propiamente, denunciaba Sacristán en 1968²¹⁰, del olvido de la naturaleza filosófica de la ciencia, del papel que el conocimiento científico positivo puede tener en aspectos filosófico-existenciales de la vida humana, en la estimación de las finalidades básicas de cada individuo. Todo ello, además, con neto desprecio -incluyendo en ocasiones la condena sin restos- de la civilización científica y de la misma cultura técnica. Las tesis y consideraciones poliéticas de algunos etnólogos estructuralistas de finales de los sesenta eran ejemplos llamativos de esta ausencia de matiz. Con ello no menospreciaba Sacristán un asunto político-ideológico de radical importancia: la protesta, en su opinión justificadísima, contra la crueldad que suponía arrancar violentamente a poblaciones indígenas de sus propias raíces culturales por diversas vías de explotación económica, sin darles ninguna posibilidad de un desarrollo autónomo de cambio. Desde el punto de vista de la indignación moral, a los etnólogos estructuralistas les sobraban razones, pero, añadía Sacristán, nunca la confusión mental es buena compañera: había que buscar nitidez en las posiciones y formulaciones, había que señalar, sin inconsistencia, que se estaba “a favor del indígena cruelmente arrancado a su mundo y su naturaleza y en contra de que se diga que la ignorancia es conciencia. ¿Que esto es más complicado que ser unilateralmente científicista o anficientíficista? De acuerdo, pero me parece que el problema de nuestra sociedad y nuestra cultura ha llegado ya a tal grado de complicación que hay que empezar a no ser simplistas y aceptar, a la vez, que uno tiene que jugárselas por los indios de Brasil y también por la conciencia científica del espíritu revolucionario”.

²¹⁰ Véase: “Algunas actitudes ideológicas contemporáneas ante la ciencia” (RUB-FMSL). Sacristán impartió esta conferencia en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Valencia el 25 de abril de 1968, con motivo de una semana de Renovación Científica que había organizado el Sindicato Democrático de Estudiantes. Francisco Hernández Sánchez la grabó y transcribió. Carlos Castilla del Pino se refiere a esta intervención en *Casa del olivo*. Barcelona, Tusquets, 2004, pp. 311-314. Está anunciada la publicación del texto en: Manuel Sacristán, *Escritos sobre política y sociología de la ciencia*, op. cit.

Admitiendo y aceptando, pues, el creciente, decisivo y ambivalente papel de la ciencia y de la tecnología en las sociedades contemporáneas, ¿qué posiciones gnoseológicas mantuvo Sacristán sobre el conocimiento positivo y sus estrechas relaciones con las técnicas de base científica? ¿Qué posiciones metacientíficas sostuvo el autor de “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”²¹¹ en torno a la validez teórica de los saberes científico-técnicos?

II. Exploraciones metacientíficas.

Es probable que Sacristán aceptara, con razonables reservas, los cuatro valores que, según Merton, definían la actividad del científico: universalidad, comunidad de los conocimientos conseguidos, escepticismo organizado y desinterés²¹². En su opinión, crecientemente contrastada, algunos de estos criterios constituían más bien la enunciación de una finalidad buscada que la veraz descripción de una realidad alcanzada: la militarización de la ciencia²¹³ o la acelerada mercantilización de muchas actividades científicas²¹⁴, con la consiguiente expansión del secreto comercial e

²¹¹ Este escrito, transcripción revisada por el propio Sacristán de una conferencia impartida en la Fundación Miró de Barcelona en 1978, acaso sea uno de los mejores trabajos filológicos del autor. Puede verse en: Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona, Icaria, 1983, pp. 317-367; el coloquio está recogido en M. Sacristán, *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Barcelona, El Viejo Topo, 2004, pp. 307-326.

²¹² Manuel Sacristán, “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, *mientras tanto*, nº 16-17, 1983, pp. 9-10. Está anunciada su edición y la de otros trabajos inéditos en: Manuel Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid, Trotta (en prensa); edición y presentación de Albert Domingo Curto. Para una ilustrada y reciente aproximación, desde el punto de vista del software libre: Jordi Torrents Vivó y Pau Freixes Alió, “Experiencias de socialización del conocimiento. Del *Software libre* a las licencias *creative commons*”, *mientras tanto*, nº 95, 2005, pp. 107-124.

²¹³ En: Jonathan Neale, *La otra historia de la guerra del Vietnam*. Barcelona, Libros El Viejo Topo, 2003, pp. 85-109, pueden encontrarse dramáticos (y conocidos) ejemplos de esta imbricación trinitaria industria-avances tecnocientíficos-ejércitos.

²¹⁴ Al ser preguntado por las normas que guiaban la investigación en su empresa, por qué se buscaban y comercializaban nuevos fármacos dedicados a curar el resfriado, que no es asunto de vida o muerte, mientras que la investigación era prácticamente nula en enfermedades tan importantes, y tan del Tercer o Cuarto Mundo, como la malaria, Kanwarjit Singh, director de planificación de Amgen - una de las empresas estadounidenses pioneras en el ámbito de la biotecnología-, señalaba: “(...)

industrial, al igual que los cambios en el derecho de patentes²¹⁵ o los bloqueos de países poderosos a investigadores e investigaciones de países considerados “no amigos”, estaban, están reduciendo la segunda norma a mera hipocresía, a simple aunque eficaz cobertura cultural-ideológica. La misma competitividad desalmada como norte y guía de actuación de muchas comunidades y departamentos científicos, y la necesidad de generosas fuentes privadas o gubernamentales de financiación están provocando un incremento del fraude y de la inexactitud científicas²¹⁶, cuando no la simple e interesada intromisión de visiones ideologizadas en muchas investigaciones y en sus resultados, con lo que el cuarto de los criterios mertonianos podía verse también fuertemente cuestionado.

De hecho, en una nota fechada en 1973²¹⁷, Sacristán explicitó en apretada síntesis sus posiciones centrales sobre ciencia y técnica en los términos siguientes :

1ª. La ciencia en su concreción histórica, el fenómeno global de

No hay una solución simple a esto. Porque en estas compañías hay accionistas que quieren recuperar su inversión. *Obviamente si se mira al problema desde la perspectiva de la ONU las prioridades son un poco distintas que las de una compañía privada*” (*El País*, 5/5/2004, p. 35). En la misma línea, al ser preguntado por cuánta investigación hacían ellos mismos y cuánta tomaban prestada de las universidades, apuntaba: “Antes, la frontera entre lo comercial y la academia estaba muy bien definida. Al principio de la biotecnología se investigaba sobre todo en las universidades, y hubo grandes discusiones sobre si patentar o no. *Muchos sólo querían el reconocimiento académico, les bastaba poner su nombre. Ahora ya no: la gente se ha dado cuenta de que la investigación produce grandes ganancias financieras. Así que la frontera se ha vuelto poco clara*”[la cursiva es mía].

²¹⁵ Además de los reconocidos trabajos de Vandana Shiva, sobre este asunto esencia puede consultarse el documentado artículo de Miguel Sánchez Padrón, “La privatización de la ciencia y el conocimiento: el cercamiento de los bienes comunes. Las patentes en biotecnología: el caso de las secuencias genéticas”. *Revista de Economía Crítica*, nº 2, 2003, pp. 169-202.

²¹⁶ Es seguramente innecesario, recordar el caso reciente del veterinario Hwang Woo-suck. Expertos de la Universidad de Seúl han concluido que Hwang falsificó *todos los experimentos* con células madre humanas que habían dado lugar a avances considerados históricos entre 2004 y 2005 (Malen Ruiz de Elvira, *El País*, 11 de enero de 2006, p. 25). Empero, las pruebas realizadas sobre el galgo Snuppy, presentado por Hwang como el primer perro clonado, indican que verdaderamente se trata de un clon.

²¹⁷ “Nota para AHR”, RUB-FMSL.

una determinada práctica humana que es lo realmente existente, es parcialmente básica (es fuerza productiva²¹⁸) y parcialmente sobreestructural (un campo en el que se dirimen luchas político-culturales). La principal diferencia entre lo que los griegos llamaban “epistéme” y la ciencia en su acepción moderna tiene la consecuencia de que nuestra “epistéme” no es simplemente saber teórico, conocimiento desinteresado, sino fuerza activa en la producción de la vida social y en su reproducción, y al mismo tiempo poder destructivo. Un rasgo característico de la estrecha relación con el poder de la ciencia contemporánea es la gran importancia de la asignación de recursos a la investigación y desarrollo armamentísticos. Sacristán recordaba que el informe al Club de Roma de los años ochenta sobre enseñanza²¹⁹ cifraba en más del 50% de la inversión total la cuota que planetariamente se llevaba la investigación militar, muy por encima del 17% dedicado a la investigación alimentaria.

2ª. En los dos ámbitos considerados, la ciencia está determinada por la base de la formación social en su totalidad. Entiende Sacristán por determinación, la fundamentación real, su possibilitación: una base hace posible, no inevitable, la actuación de una fuerza productiva o el desarrollo de un contenido sobreestructural, sea este político o estrictamente ideológico²²⁰.

²¹⁸ Sacristán acuñó, posteriormente el concepto de fuerzas productivo-destructivas que entronca consistentemente con su revisión de aspectos centrales de la tradición marxista. Sobre este punto, véase: “Entrevista con *Dialéctica*”, S. López Arnal y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996, pp. 198-205; M. Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona, Icaria, 1987 (edición de Juan-Ramón Capella) p. 128, y Enric Tello, “¿Fue Manuel Sacristán el primer marxista ecológico post-estalinista?”, *El Viejo Topo*, nº 209-210, julio-agosto 2005, pp. 75-78.

²¹⁹ “El informe al Club de Roma sobre el aprendizaje”. En: Manuel Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, *op. cit.*, pp. 24-36.

²²⁰ Para su noción de ideología, veáanse, entre otros pasajes, Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, *op. cit.*, pp. 57 y 83-84; *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 345-346, 316-317 y 362-363 y “Corrientes principales del pensamiento filosófico contemporáneo”, *Enciclopedia Labor*, vol X, p. 798. Acaso podría producir resultados de interés, el análisis comparativo de las posiciones de Sacristán y las tesis y análisis de Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*. Barcelona, Paidós,

3ª. La génesis de la ciencia como realidad concreta es por tanto histórica. Es correcto en este sentido, *y sólo en este sentido*, matizaba Sacristán, usar expresiones incorrectamente usadas por el estalinismo-zdanovismo como “ciencia esclavista”, “ciencia feudal” o “ciencia capitalista”²²¹. Para él era preferible usar el adjetivo que indicaba el sistema social: mejor 'ciencia capitalista' que 'ciencia burguesa'; de este modo se aludía más ajustadamente a la base posibilitadora de determinadas prácticas científicas.

4ª. Por otra parte, la experiencia histórica mostraba que había que diferenciar los ámbitos de la génesis y de la validez o vigencia: productos o elementos de la ciencia esclavista -la geometría euclídea, por ejemplo- seguían siendo válidos mucho tiempo después de su formulación. Esta distinción, además, añadía Sacristán, no afectaba a la globalidad concreta, histórica, del fenómeno ciencia sino sólo a partes o elementos suyos.

5ª. Esta consideración determinaba el surgimiento de la idea de ciencia pura, que no era sino una extrapolación de la experiencia de contenidos válidos más allá de la formación social en la que tuvieron su génesis, la extrapolación, en suma, de la idea de validez. Vale la pena retener un paso de sus “Apuntes de corrección de K I, 1979”²²²:

“[...] MEW 21 [prólogo a la 2ª edición], “uneigennützige Forschung” [investigación desinteresada], posible incluso en economía política con que la lucha de clases esté sólo en latencia. La posición de Marx parece ser ésta (en este lugar): la ciencia es metaparadigmática en el sentido de proyecto de investigación desinteresada. Y es posible practicarla a toda clase que disponga de los medios materiales e intelectuales para ello (ocio [riqueza] y educación) y no esté amenazada por otra clase ascendente. Con eso está dicho que no toda actividad científica representa una clase. Ni siquiera toda

2005.

²²¹ Sobre la distinción entre ciencia burguesa-ciencia proletaria, véase: Manuel Sacristán, “Carta a Luis Maruny. A propósito de un proyecto de Escuela de Sociología”, *El Viejo Topo*, edición especial (homenaje universitario 23, 24 y 25 de noviembre de 2005), pp. 26-28. Está anunciada su próxima publicación en Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*; Montesinos, Barcelona (en prensa). Prólogo de Miguel Candel y epílogo de Félix Ovejero.

²²² Carpeta “Apuntes de corrección de K I, 1979” (RUB-FMSL). Véase una edición parcial de estas anotaciones en Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, op. cit, pp. 194-288.

actividad crítica: “Soweit diese Kritik [de la bürgerliche economía] überhaupt eine Klasse vertritt (...)” ((NEW 23,p. 22). Notable que Marx escriba, con comillas, “ ‘bürgerliche’ Okonomie”. Eso apunta a mi análisis de los sentidos de ‘ciencia de la clase X’ “.

6ª. Cabía suponer, proseguía Sacristán, componentes ideológicos en toda ciencia concreta, en el fenómeno global de cada momento histórico, “sin perjuicio de la posible validez de algunos de sus componentes para momentos y hasta formaciones e incluso sistemas sociales ulteriores o, en general, diferentes”. Lo realmente existente será, pues, un compacto conjunto científico-ideológico, un sistema ciencia-ideología, con el conocimiento científico puro en uno de sus polos y con posiciones, esquemas y formulaciones ideológicos, más o menos apriorísticos, en el extremo opuesto.

7ª. Numerosos elementos válidos de cada concreción histórica son incorporables, y han sido incorporados, a ideologías contemporáneas diferenciadas o incluso antagónicas. Ejemplo paradigmático: la teoría de la evolución biológica. Estos elementos válidos realizaban implícitamente el ideal de “verdad objetiva” -que Sacristán entendía como históricamente relativo, sin que con ello abonara relativismo gnoseológico alguno²²³-, pero precisamente a través de construcciones ideológicas y no al margen de ellas como pretendía la epistemología formalista.

8ª. La afirmación de que la objetividad o validez universal, o la neutralidad de elementos científicos, era un dato y no una idea reguladora, era en su opinión neta y clara ideología apologética. Había una posibilidad, señalaba Sacristán, de que no fuera tal si se

²²³ Así de claro y contundente se mostraba Sacristán en una entrevista de 1983: “[...] Por otra parte, no creo que el binomio de Newton o la ecuación $E=mc^2$ sean más o menos verdaderas en Europa que en América. Y en la medida en que una proposición sociológica -marxista o no-sea verdadera, lo será en cualquier parte. A lo sumo ocurrirá que en algunos lugares sea vaciamente verdadera, es decir, que sea un condicional contrafáctico (“¡¡Una broma de entrevista!!”, *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit*, p. 236). Sobre este asunto: Antoni Domènech: “Manuel Sacristán, el antifilisteísmo en acción”. www.sinpermiso.info, texto de la conferencia que clausuró las jornadas de homenaje de noviembre de 2005, organizadas por la FIM en la Universidad de Barcelona.

afirmaba sólo formalmente, no de la ciencia concreta, realmente existente, “sino como construcción en sí, sin valor real, como juego (ajedrez)”. Pero entonces, añadía, “será ideológica y secundariamente apologética la afirmación de que la ciencia “es ” o “no es más que ” esa formalidad cerrada de la naturaleza de los juegos”.

9º. Finalmente, concluía Sacristán, había además un esfuerzo moral detrás de la empresa científica que no era lícito olvidar y que estrechaba las relaciones entre ambos ámbitos: la apuesta por el conocimiento positivo no era, no es, una cuestión obvia, un punto de partida indiscutido sino una toma de posición, un compromiso. Hacer creer que era absurdo combatir por verdades racionales, dada su seguridad gnoseológica y la ausencia de oposición, era simple y llanamente una falsedad histórica y cultural²²⁴. Si un teorema tiene certeza interna (y provisional) dentro sistema teórico del que forma parte, su aplicación práctica es asunto tan moral como pudieran serlo los dogmas de determinadas creencias. Por eso, añadía Sacristán, hay responsabilidad moral del científico. La experiencia histórica enseña que para servir al progresivo descubrimiento de verdades y a la paulatina destrucción de viejas y arraigadas falsedades, la racionalidad de inspiración científica (no excluyente) debía empezar por no ser sierva, por conquistar un espacio de libertad sin dominación, lo que presuponía una decisión existencial, una apuesta moral: el compromiso de *vivir-en* ella.

Desde estas consideraciones epistemológicas y de sociología de la ciencia afín, ¿qué enfoque debería primar en nuestra atención filosófica al hecho social de la ciencia según Sacristán? ¿Qué urgencias teóricas deberían atenderse primariamente? ¿Qué líneas de reflexión sería conveniente situar en posiciones subordinadas, aunque no fueron anuladas ni olvidadas?

²²⁴ Véase: Manuel Sacristán, “Un problema para tesina de filosofía”. *Papeles de filosofía*, op. cit, pp. 351-355. Se conserva en RUB-FMSL el esquema de una conferencia de inicios de 1967, que con el título “Bruno y Galileo: creer y saber”, impartió Sacristán en la Residencia (o Escuela) San Antón, en la que desarrollaba este asunto y temas próximos.

III. Prioridades metafísicas.

Para el autor de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*²²⁵, el filosofar tradicional sobre los problemas asociados a las actividades científicas había discurrido básicamente por dos líneas diferenciadas que no siempre habían seguido senderos excluyentes²²⁶. La primera se había centrado en la relación entre la ciencia y la cultura en general, entre el conocimiento científico y la comprensión global del mundo y de la vida o, en el supuesto de que el término de comparación no estuviera visto positiva sino condenatoriamente, de la relación entre ciencia y alienación²²⁷. Recordaba Sacristán en este punto el fragmento 40 de Heráclito -“El haber aprendido muchas cosas no enseña a tener entendimiento”-, posiblemente la formulación más antigua que conocemos de la contraposición matizada entre el estricto conocimiento positivo y la necesidad de un saber global, más totalizador, necesario para poder vivir, para aspirar a la vida buena.

²²⁵ Sacristán presentó su tesis doctoral, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* en 1959, tres años después de finalizar sus estudios de posgrado en el Instituto de Lógica Matemática y Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Münster. Se editó por el CSIC en 1960. Francisco Fernández Buey preparó una edición para Crítica en 1995, que acompañó con una introducción imprescindible. Sobre Sacristán y Heidegger pueden verse, además, “Verdad: desvelación y ley”, “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958” y “Martin Heidegger”, *Papeles de filosofía, op. cit.*, pp. 15-55, 106-115 y 427-431 respectivamente, y Salvador López Arnal, “Lexikon. Manuel Sacristán Luzón”. Javier San Martín (Hrsg.), *Phänomenologie in Spanien*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2005, pp. 300-302.

²²⁶ Sigo en este apartado “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”, conferencia impartida por Sacristán el 17 de mayo de 1979 en la Universidad de Barcelona. Pere de la Fuente publicó una transcripción de la misma en *realitat*, nº 24, 1991, pp. 5-13. Para otras versiones: anexo de la tesis de Miguel Manzanera Salavert: *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*, y Manuel Sacristán, *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, Barcelona, El Viejo Topo, pp. 55-82 (recogida igualmente en *Gaceta Sindical*, nº 6, noviembre 2005, pp. 289-316).

²²⁷ Una precisa aproximación a esta categoría en: M. Sacristán, “Alienación”. *Papeles de filosofía, op. cit.*, pp. 411-413. Igualmente, “Humanismo marxista en la “Ora Marítima” de Rafael Alberti”, *nuestras ideas*, nº 1, pp. 86-87; “Sobre el “marxismo ortodoxo” de György Lukács”, *Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, pp. 248-249, y “Agnès Heller”, *Ibidem*, pp. 261-262.

Tal era, pues, la antigüedad de este primer enfoque. Goethe era visto por Sacristán como otro clásico de esta vía reflexiva en su vertiente negativa, condenatoria²²⁸: lo que estaba detrás del malestar goethiano ante la operativa ciencia moderna o de su oposición a teoremas y experimentos de la *Óptica* newtoniana, era su temor a que esta forma analítica, parcial y reductiva de enfrentarse a la realidad no permitiera nunca tener comprensión global, visión de conjunto, composición de estructuras. Este tipo de conocimiento corría el peligro de poseer una gran finura analítica y de no tener, en cambio, ninguna capacidad sintética. No era el caso, en su opinión; se sabía que el temor de Goethe estaba injustificado. Más allá de su probada operatividad, desde el estricto punto de vista de la construcción u obtención de concepciones globales, de sistemas filosóficos de conjunto, la herencia de Newton había sido enormemente fructífera²²⁹.

A este conjunto de consideraciones proponía Sacristán enmarcarlo con el rótulo de “problemática o planteamiento epistemológico”. Sin embargo, existía además otra línea de reflexión, cuyos antecedentes situaba en el idealismo alemán o incluso en Leibniz, que proponía considerar la relación entre lo científico y lo filosófico, entre la ciencia y la reflexión metacientífica, en términos mucho más ontológicos. Heidegger era citado por él como representante destacado de este segundo sendero. Para el que fuera rector de Friburgo en tiempos nada apacibles, la ciencia era la derivación última de lo que llamaba “metafísica” y entendía como un destino del Ser, como una concepción del Ser en la que el ente se singularizaba, básicamente, por la seguridad con que se ofrecía a la disposición del sujeto. La ciencia moderna, este destino que era la ciencia para Heidegger, se fundaba en la esencia de la técnica y esta

²²⁸ Manuel Sacristán “La veracidad de Goethe”, *Lecturas*. Barcelona, Icaria, 1985, pp. 87-132. Pueden consultarse igualmente los apuntes de las clases de metodología de ciencias sociales de los cursos 1981-1982 y 1983-1984 (RUB-FMSL).

²²⁹ Con algunas reservas, véase sobre este punto, Georges Charpak y Roland Omnès, *Sed sabios, convertíos en profetas*, Barcelona, Anagrama, 2005 (segunda parte, pp. 143-197).

esencia no era sino la provocación y explotación del ente, consideración que dotaba de sentido provocativos dichos heideggerianas como aquel que afirmaba que mucho antes del estallido de la bomba atómica “el ente había sido ya destruido” por este destino del ser que culminaba en la ciencia contemporánea. Sacristán hacía notar, finalmente, que incluso en un filosofar como éste, donde podían encontrarse los acentos más negativos, críticos y pesimistas del planteamiento ontológico de las cuestiones metacientíficas, la reflexión acababa con un intento de armonización: en *El amigo del hogar [Hebel -der Hausfreund]*²³⁰, la que fuera la propuesta final de Heidegger, el camino de salvación pasaba por aquel Ser que se inclinara de “igual modo y con igual fuerza al edificio del mundo construido por la técnica y al mundo como casa de un habitar más esencial”²³¹.

En su opinión, el primer planteamiento, el del valor gnoseológico del conocimiento científico, era una línea que filosóficamente siempre estaría viva por la propia definición y autoconciencia del pensar científico, que se sabía inseguro, revisable, necesitado de corrección y pulimento y modestamente limitado²³². Pero, aun admitiendo kantianamente que las cuestiones gnoseológicas eran inextinguibles, tenían en nuestra época una importancia secundaria, menor, y perdían, y debían perder peso, respecto a temas y reflexiones enmarcables en la segunda línea, en la metaciencia de matriz ontológica, por una razones sustantivas de carácter político-moral: por la potencial peligrosidad que representaban, incluso para la propia existencia de la especie humana, numerosas líneas de investigación de la tecnociencia

²³⁰ Para una aproximación a este texto de Heidegger, en un deslumbrante castellano destacado por Emilio Lledó, véase: Manuel Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, op. cit., pp. 228-231.

²³¹ Citado por el propio Sacristán en *Seis conferencias*, op. cit., pp. 60-61.

²³² Aparte de los diversos trabajos incluidos en *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., y *Papeles de filosofía*, op. cit., en RUB-FMSL se conservan resúmenes comentados, esquemas de conferencias y apuntes de clases, cursos de posgrado y seminarios, con análisis de obras de J.S. Mill, R. Carnap, K. Popper, Kuhn, Quine, Bunge, Sneed, Stegmüller, Ulises Moulines, Feyerabend, Mosterín y otros clásicos de la tradición.

moderna, fundamentalmente, señalaba Sacristán, diversos capítulos de la física atómica y de la biotecnología molecular²³³.

Fue en una conferencia de diciembre de 1976²³⁴, cuando Sacristán empezó a referirse a la crisis que, en su opinión, acechaba tanto a la filosofía clásica de la ciencia como a las políticas científicas de carácter meramente progresista o desarrollista, defendidas en aquel entonces con entusiasmo casi universalmente compartido a derecha e izquierda²³⁵. No negaba Sacristán valor a la epistemología clásica de la ciencia ni creía que fuera prudente declararla caduca o desprovista de interés. Aún más, predijo, con prognosis acertada, que aquella crisis podía ser beneficiosa a la filosofía de inspiración formalista al introducir en su seno olvidadas (u orilladas) motivaciones de orden histórico- social. Sin embargo, la situación exigía un esfuerzo de reflexión en un campo, si no abandonado, ciertamente poco cuidado, como era entonces el de la política de la ciencia, ámbito que Sacristán acotaba como aquel en el que se reflexiona sobre la toma de decisiones -o para influir en tomas de posición- que pudieran favorecer determinadas prácticas científicas o concretas líneas de investigación que se creían mejores, más justas o más convenientes para la comunidad, para la mejora de su desarrollo social.

La situación de crisis afectaba directamente al corazón del

²³³ Estos puntos fueron desarrollados con detalle en sus clases de metodología de 1981-1982, 1983-1984 y en diversos seminarios. Parte de este material puede consultarse en RUB-FMSL.

²³⁴ “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”. El 3 de noviembre de 1976 impartió Sacristán una conferencia con este título en la Facultad de Ingenieros Superiores de la UB, dentro de un ciclo en el que también participaron Jesús Mosterín y Javier Muguerza. Una segunda versión de esta conferencia fue dictada, con algunas variaciones, el 14 de diciembre de 1977 en la Universidad de Salamanca, con el título. “Filosofía de la ciencia y política de la ciencia hoy”. Se conserva una grabación de su intervención en ETSIB cuya transcripción he usado en este apartado. Se ha anunciado su publicación en Manuel Sacristán, *Escritos de sociología y política de la ciencia, op. cit* (en prensa).

²³⁵ Desde el interior de las comunidades científicas, y con más de 30 años de diferencia, véanse: Barry Commoner. *Ciencia y supervivencia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1971; y J.-M. Lévy-Leblond, *La piedra de toque. La ciencia a prueba*, México, FCE, 2004.

progresismo clásico, formulado con parcial o total coherencia a lo largo del siglo XIX y desarrollado, tanto por entidades públicas como por organismos privados directa o indirectamente vinculados con los gobiernos, con feliz y casi total euforia durante toda la primera mitad del siglo XX²³⁶. Las pocas excepciones opuestas a este optimismo desarrollista podrían estar representadas por la conocida (y reconocida) reacción de Einstein poco después del lanzamiento de la bomba atómica y por su insistencia en subrayar los aspectos decisivos y valorativos de la práctica científica²³⁷. La fe progresista en que toda acumulación científica y todo avance tecnológico eran buenos en sí mismos, indiscutido lugar común en aquel entonces, estaba ya tambaleándose²³⁸.

La situación era netamente dependiente del carácter operacionalista de la ciencia moderna, del estrecho hermanamiento, cuando no identificación, entre la aventura de la ciencia y la empresa de la técnica. Sacristán nunca sostuvo que fuera razonable una solución en negro que defendiera, sin más matices, una desvinculación de ambas y una consideración del ideal científico como aspiración meramente contemplativa, drásticamente separado del ámbito tecnológico. Y no sólo, aunque también, por lo que esta renuncia pudiera tener de irreal, sino porque, en su concepción gnoseológica, el hacer tecnológico era parte imprescindible del avance científico ya que era esa práctica la que daba, en última instancia, *intimidación* al conocer.

Esta estrecha relación entre ciencia y técnica causaba difíciles

²³⁶ Las iniciales palabras de Barry Commoner en *Ciencia y supervivencia* (*op. cit.*, p. 11), escritas ya en 1963, son muy significativas: "El período de fe inocente en la ciencia y la tecnología está tocando a su fin".

²³⁷ Véase: Francisco Fernández Buey, *Albert Einstein. Ciencia y consciencia*. Barcelona, Retratos de El Viejo Topo 2005.

²³⁸ Sin duda, y como no podía ser de otro modo, con entusiastas del dedesarrollismo ilimitado en su seno. Por ejemplo, el físico británico Adrian Berry. Sobre su ensayo *Los próximos diez mil años*, veáse: "Entrevista con Manuel Sacristán *Dialéctica*", *Acerca de Manuel Sacristán, op.cit.*, pp. 199-200 En RUB-FMSL, pueden consultarse resúmenes con anotaciones detalladas sobre varios obras de este autor.

problemas de orden moral y político. Algunos científicos empezaban a cuestionar abiertamente aspectos de los programas de investigación en los que estaban inmersos, por parecerles claramente dependientes de intereses militaristas, o bien por ver en ellos posibles derivaciones sobre cuya legitimidad moral lo prudente era la suspensión provisional de todo juicio conclusivo²³⁹. La situación, inevitablemente, afectaba al sistema de decisiones y elecciones que deberían tomarse en el campo de la política de la ciencia, hasta el punto que Sacristán consideró que la rectificación exigida presuponia un cambio axiológico de tal envergadura que no era concebible sino con importantes cambios sociales, con revisiones sustanciales en la naturaleza del poder, en las estructuras económicas que regían y regulaban nuestras comunidades, e incluso en nuestra misma idea de civilización. El cambio de política económica exigido por la necesaria reorientación en el ámbito de la política de la ciencia conllevaba el abandono de valores dominantes, y al tiempo dominadores, como el de competitividad desenfrenada o el mismo concepto de éxito o de rendimiento sin restricción²⁴⁰. Nos enfrentábamos, pues, a una auténtica ruptura cultural y política que afectaba a aspectos básicos de las necesidades y finalidades de las sociedades industriales.

Repárese, por otra parte, señalaba Sacristán, que tratándose de investigación económica tan científico y vindicable podía resultar el estudio de la maximización de la producción –línea mayoritariamente seguida- como la búsqueda de la minimización de costos. Por consiguiente, concluía, no era verdad que un programa de revisión de valores consumistas y degradantes de la naturaleza fuera “necesariamente un programa de frenos a rajatabla”.

Pero si la potencial peligrosidad a la que nos enfrentábamos era función de las características intrínsecas del conocimiento científico, si la ciencia, su génesis, elaboración y aplicación, presentaban

²³⁹ Sobre este punto puede verse un interesante desarrollo en Antoni Domènech, “La ciencia moderna, los peligros antropogénicos presentes y la racionalidad de la política de la ciencia y de la tecnología”, *Arbor* enero 1987.

²⁴⁰ Sobre este punto, véase la documentada trilogía de la autocontención de Jorge Riechmann en *Los Libros de la Catarata (Un mundo vulnerable, Gente que no quiere ir a Marte, Todos los animals somos hermanos)*

delicadas y arriesgadas aristas, ¿no exigía la situación la simple y urgente marginación de senderos cognoscitivos que podían conducirnos al mayor desastre concebible? ¿No era razonable aspirar a otro tipo de conocimiento, a un saber distinto, mejor, más sustancial, más sosegado, menos operativo y, por consiguiente, con menos infiernos internos? ¿No había que dejar arrinconado el discreto encanto del conocimiento operativo de la época burguesa?

IV. Falacias (neo) románticas.

Señalaba Sacristán²⁴¹ que, dada su íntima relación con la técnica, con prácticas de producción o de servicios si se hablaba en términos económicos, las reacciones ante el conocimiento positivo contemporáneo podían darse en dos planos diferenciados que no siempre se diferenciaban con nitidez: o bien podían referirse centralmente al valor teórico de ese producto cultural conjunto que es la tecnociencia y constituir entonces una crítica básicamente epistémica, una crítica del alcance cognoscitivo de ese saber, o bien se trataba de críticas que se dirigían fundamentalmente a lo que ese producto tenía de técnica, a su capacidad para construir artefactos con valor económico y con directa repercusión en la vida cotidiana de las poblaciones. Podían ser, pues, tanto críticas gnoseológicas como críticas materiales o culturales, e, igualmente, alimentándose mutuamente, podían unirse ambas perspectivas.

Los peligros, ampliamente reconocidos, de la creciente y grave desorganización de la relación, fuertemente mediada por estos saberes y haceres científico-tecnológicos, entre la especie humana y la naturaleza, habían facilitado, en su opinión, un renacimiento de concepciones gnoseológicas que él agrupaba bajo la denominación de “filosofías románticas de la ciencia”²⁴². Se refería Sacristán con esta

²⁴¹ Para una valoración de las críticas epistémicas y materiales a la tecnociencia contemporánea, véanse sus clases de metodología de 1981-1982 y 1983-1984. Algunos de sus apartados se han incorporado a Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*, op. cit.

²⁴² Manuel Sacristán “Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales. Un esquema de discusión”, *Papeles de filosofía*, op.

expresión a las corrientes emparentadas con el segundo Heidegger y a las relacionadas, directa o indirectamente, con la literatura “contracultural” de los años sesenta y posteriores; es decir, con Theodor Roszak o Ivan Illich, entre otros. El mismo Heidegger, como se señaló, lo había señalado de forma enérgica: previamente a que explotara la bomba, el Ser había sido ya liquidado por la cosificación que representa la ciencia contemporánea, que considera a los entes siempre, y sin ninguna limitación, a su entera disposición: el edificio construido por el saber científico no es, no ha sido, ni puede ser un hábitat esencial para la Humanidad.

Aun apreciando las emociones que subyacían a algunas de estas corrientes y aun reconociendo el valor de algunos de sus análisis y descripciones²⁴³, Sacristán rechazaba su generalizada subestimación del conocimiento operativo e instrumental, al mismo tiempo que consideraba que sus posiciones gnoseológicas no representaban una línea transitable que permitiera salir adecuadamente de la situación, entre otras razones por el peligro de “impostura intelectual” que en ocasiones les afectaba²⁴⁴: disertaban y sentenciaban sobre aspectos del conocimiento positivo diseñando un deformado modelo, fácil para su crítica, de la práctica científica realmente existente.

Estas corrientes estaban además afectadas por un notable paralogismo que dañaba su comprensión de la situación: confundían

cit, p. 454. Se trata de la comunicación que Sacristán presentó, durante su primer viaje a México, al primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Guanajuato en diciembre de 1981. La revista mexicana *Dialéctica*, publicó una primera versión de esta comunicación con el título “Sociedad, naturaleza y ciencias sociales” (*Dialéctica*, año VII, nº 12, 1982, pp. 49-62).

²⁴³ Para una muy matizada crítica de Sacristán a las posiciones de Roszak, sus clases de metodología de las ciencias sociales del curso 1983-1984. Igualmente, S. López Arnal y Joan Benach, “Invitación a la lectura. Una aproximación a la labor socrático (lectora) de Manuel Sacristán”, comunicación presentada a las jornadas de homenaje universitario a M. Sacristán, noviembre de 2005.

²⁴⁴ Sacristán solía ejemplificar esta afirmación con las consideraciones que sobre la crisis de la lógica formal podían verse en el *Sein und Zeit* de Heidegger, realizadas, en su opinión, desde abismales pozos de desinformación sobre la cuestión tratada. Véase igualmente, Manuel Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, *op. cit*, pp. 236-240.

los planos de la bondad o maldad práctica con los de la corrección o incorrección de una teoría. Pero, precisamente, apuntaba Sacristán, la peligrosidad práctica de la tecnociencia contemporánea estaba directamente relacionada con su bondad epistemológica: la maldad social, política, la probada peligrosidad del armamento nuclear es netamente dependiente de la calidad gnoseológica del saber físico que le subyace: si los físicos atómicos, si Fermi, Born, Wheeler, Teller u Oppenheimer, hubieran sido fanáticos ideólogos obnubilados que tan sólo fueran capaces de pensar de forma falaz y simplificada, y con prepotencia ingenua, no nos encontraríamos enfrentados a situaciones tan de límite como las que pueden representar las armas o la energía atómica, por no hablar de las grandes esperanzas, pero también de los grandes peligros, que rodean a las nuevas biotecnologías. Dicho aforísticamente: lo malo (moral, políticamente) de las ciencias físicas, químicas, biotecnológicas o informáticas es que son demasiado buenas (epistémicamente)²⁴⁵.

Más aún, proseguía Sacristán, en el supuesto no admitido de que existiera, o pudiera existir, un saber gnoseológicamente superior al conocimiento positivo, un saber acientífico o acaso anticientífico de mayor calidad epistémica que el mero conocimiento instrumental, como parecían defender las corrientes filosóficas aludidas, el peligro social, político, el riesgo que representaría para la Humanidad ese nuevo tipo de conocimiento no sólo no disolvería o anularía la peligrosidad de la situación sino que, por el contrario, la incrementaría fuertemente. Recordando el mito del Génesis acerca del árbol de la ciencia en su acepción kantiana, Sacristán señalaba que era precisamente el buen conocimiento, el saber correcto, sea éste el que fuera, el que era peligroso moral, prácticamente, y, con toda probabilidad, tanto más amenazador cuanto mayor fuera su

²⁴⁵ Algunos aforismos de alcance sobre cuestiones de política de la ciencia pueden verse en Manuel Sacristán, *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*. Barcelona: El viejo Topo, 2003, pp. 263-284. Son de lectura obligada los textos de Jorge Riechmann (“Un prólogo aforístico sobre aforismos”, pp. 13-28) y de Enric Tello (“Leer a Manuel Sacristán en el crisol de un nuevo comienzo”, pp. 457-502), que cierran y abren este volumen.

valor gnoseológico, su capacidad para penetrar en las leyes y regularidades de la realidad²⁴⁶.

Las concepciones criticadas se acercaban, pues, a las turbias y no siempre evitables aguas de la falacia naturalista²⁴⁷: si la bondad o calidad teórica no llevaba inexorablemente implícita ninguna bondad práctica (el saber teórico, sin duda, no nos hace siempre mejores), la maldad moral no lleva adherida inexorablemente la invalidez teórica: el horror de Hiroshima y Nagasaki no apunta precisamente al desconocimiento ignorante de las verdaderas leyes de la naturaleza. Más bien señala el sentido contrario.

De hecho, apuntaba Sacristán, incluso cuando más afortunado puede ser poética, retóricamente, un dicho heideggeriano -o en general, de crítica (neo)romántica a la ciencia-, su ambigüedad no disminuía, dado que solía ser bueno de intención y errado conceptualmente. Por ejemplo, el problema de los saberes científicos, desde la perspectiva ontológica de su peligrosidad, no consistía en su opinión en que despreciaran el marco natural, en que practiquen una agresión continuada a una naturaleza que sería “buena en sí misma”: su peligrosidad radica más bien en que significan una nueva agresión a la especie, potenciando la que la naturaleza ha ejercido siempre contra ella. Se hacía cómodo el trabajo de los defensores de los intereses de las grandes compañías eléctricas cuando se les contraponía un pensamiento ecológico romántico-paradisíaco²⁴⁸. La naturaleza no era el paraíso: si era nuestra madre, acaso fuera una progenitora con pulsiones o desviaciones sádicas. Había que mirar abiertamente, sin prejuicio, cuál era la relación erótica, de amor y temblor, que se tenía con ella:

“[...] creo que hay que mirarla con los dos ojos y darse cuenta

²⁴⁶ Sobre este punto, su carta de 27 de octubre de 1984 dirigida a José M^a Ripalda. En: J. M^a Ripalda, “La tarea intelectual de M. Sacristán”, *mientras tanto*, nº 30-31, 1987, p. 129.

²⁴⁷ Para una curiosa reflexión sobre las características morales de las personas tendentes a acercarse (con caída) a la falacia naturalista, su conferencia: “Algunas actitudes ideológicas contemporáneas ante la ciencia”. *Escritos de sociología y política de la ciencia*, op. cit.

²⁴⁸ Manuel Sacristán, *Seis conferencias*, op. cit., pp. 63-64.

de que es conceptualmente floja si la ves sólo como paradisíaca y rosada. La relación es mucho más profundamente religiosa, y hay que decirlo así aunque se sea ateo, porque es religiosa en el sentido de que está mezclando siempre el atractivo erótico con el terror, la atracción con lo tremendo... Esta precisión de concepto, que es filosofía de la menos académica imaginable, ya lo confieso modestamente, es, sin embargo, importante como cuestión de método para no desviar y hacer pueriles y débiles los razonamientos de tipo naturista y ecologista”.

Aún más, en el improbable supuesto, avanzaba Sacristán, de que el acontecer moderno acabara imponiendo de modo catastrófico -o de modo apático, por depresión de la humanidad- el final de la ciencia moderna, de nuestro operativo saber, “debo confesar que yo recordaría *con mucha nostalgia*, con una nostalgia galileana, aquel manejar pesos, medidas, instrumentos; aquel escribir y pintar; aquel tocar que fue o que habría sido nuestra ciencia, aquel tocar y no sólo mirar como los griegos”²⁴⁹.

¿Se imponía entonces un brindis al sol, la apuesta por un desarrollo económico acelerado, por avances científicos sin más preocupaciones teóricas que la propia investigación? ¿Era posible conciliar la apuesta, el compromiso moral por la racionalidad científica con un tránsito apacible, respetuoso o, por el contrario, la única puerta abierta nos conducía a una vía de acumulación enérgica y acelerada?

V. Sobre la ceguera (productivista).

Para Sacristán, la política de la ciencia era fundamentalmente política de la investigación y, como tal, para cualquier reflexión, siempre pensó que era conveniente situarla en relación con la política educativa -con la que formaba parte de la política cultural general- y con la política económica -con la que formaba parte de la política sin adjetivos. Los problemas clásicos a los que tradicionalmente se habían enfrentado quienes habían reflexionado en este ámbito apuntaban a la relación entre ciencia y libertad individual, entre

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 70.

ciencia e igualdad o entre política de la ciencia e igualdad en sentido social. La novedad actual radicaba en que si bien el poliédrico asunto de la ideología había sido una instancia política que había puesto en crisis la hegemonía de la filosofía analítica de la ciencia, eran ya perfectamente visibles una multitud alarmante de situaciones que ponían en crisis cualquier política de la ciencia confiada y optimista: lo que estaba en entredicho no era solamente la ideología cientificista, no era, siguiendo el modo de hablar de Ortega, el fisicalismo²⁵⁰ como ideología, como instancia filosófica, sino la física misma, el núcleo no ideológico de la ciencia.

Sacristán señaló reiteradamente en sus últimos años que ya en Marx, incluso en el Marx de *El Capital*, estaba la tesis de que las fuerzas productivas desarrolladas bajo el capitalismo²⁵¹ eran, al mismo tiempo e inseparablemente, fuerzas destructivas²⁵². No había novedad absoluta en la situación a la que nos enfrentábamos pero sí, en cambio, un matiz que convenía destacar: estaba mucho más fundada que en 1867, año de publicación del primer libro de *El Capital*, la hipótesis de que antes que se produjera una auténtica revolución social podía producirse un desastre aniquilador. No había garantía alguna de que el proceso de cambio social pudiera adelantarse al socio-físico²⁵³ en la destrucción de nuestro marco vital

²⁵⁰ Para una aproximación a esta noción, véanse: Manuel Sacristán, "Filosofía", *Papeles de filosofía*, pp. pp. 134-136, y p. 138.

²⁵¹ Antoni Domènech ha definido en los siguientes términos la "esencia" del capitalismo: "Un sistema económico y social que consiste en que una pequeña minoría de grandes magnates, cada vez más pequeña, se arrogan el papel, de ecónomos e intendentes generales de la sociedad para organizar la producción y dictar pautas de consumo manipuladas al resto de la sociedad, a través de mercados creciente oligopolizados" (*El Faro de Vigo*, 2 de mayo de 2004, p. 5; entrevista con Fernando Franco).

²⁵² Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal (eds), *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit (especialmente, pp. 154-162 y 179-197).

²⁵³ En una propuesta editorial de principios de los setenta definía así Sacristán esta noción: "El concepto de sociofísica es propio de director de la colección. No se ha utilizado nunca. Significa los temas en que la intervención de la sociedad (principalmente de la sociedad industrial capitalista) interfiere con la naturaleza (urbanismo, contaminación, etc)". Sobre este punto, véase: Enric Tello, "¿Fue Sacristán el primer marxista ecológico post-estalinista?". *El Viejo Topo*, nº 209-210, 2005, pp. 75-77.

por las fuerzas productivo-destructivas en curso. No sólo el futuro estaba abierto y el panorama no era eufórico sino que, si la historia trazaba alguna trayectoria racional, su astuta racionalidad seguía alocadas estrategias que merecían un urgente, atento y tenaz seguimiento.

Usual y mayoritariamente, las principales corrientes del marxismo, y tradiciones emancipatorias afines²⁵⁴, habían pensado la ciencia moderna como factor de emancipación²⁵⁵. El esquema clásico de la idea de revolución seguía el siguiente desarrollo: se partía de la hipótesis histórico-inductiva de que las situaciones de oposición entre el crecimiento de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que obstaculizaban su desarrollo, junto con factores singulares de compleja delimitación y de importancia no despreciable, constituían las condiciones de posibilidad de cualquier transformación social, de lo que se infería, por lo que concernía a la política de la ciencia, un progresismo sin nubes amenazadoras: la ciencia era una fuerza productiva decisiva y toda política sensata de la ciencia, desde una perspectiva de izquierda real y transformadora, tenía que consistir única y exclusivamente en su promoción irrestricta: cuanto más, mejor; cuanto menos, peor. De ello se colegía una receta simple: había que asignar al capítulo de la tecnociencia -o había que combatir políticamente para conseguirlo- la mayor cantidad posible de recursos humanos e instrumentales. No había, no podía haber más limitación, desde una perspectiva de izquierda real, que la de los medios disponibles y la sabida (y difícil) jerarquía de prioridades.

Sin embargo, para Sacristán, este esquema era por de pronto inactual. Difícilmente un pensador de la segunda mitad del XIX, como lo fueron Marx y Engels, podía imaginarse la productividad del trabajo

²⁵⁴ Su vena libertaria queda manifiesta en “Manuel Sacristán, una marxista que de acerca al anarquismo”. Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal (eds), *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista, op. cit.*, pp. 191-197. Interesantes aproximaciones a la lectura de M. Rubel de la obra de Marx en Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital (y textos afines), op.. cit.*

²⁵⁵ Véase: M. Sacristán: “Carta de la redacción del nº 1 de *mientras tanto*”. *Pacifismo, ecología y política alternativa, op. cit.*, pp. 37-40.

alcanzada a finales del siglo XX o principios del XXI. De lo que, infería, la situación no permitía otorgar una fe incondicional a la tradicional manera de presentar este esquema de transformación, y más teniendo en cuenta que, como se señaló, el mismo Marx -que sin duda también tuvo momentos de progresismo entusiasta- ya había considerado que en la época de la gran industria las fuerzas de producción tenían un carácter ambivalente²⁵⁶. Sacristán sostuvo en 1979²⁵⁷ que la principal rectificación que los múltiples condicionamientos ecológicos suponían para el pensamiento revolucionario, en sus diversas tendencias marxistas o libertarias, consistía en el abandono de todo milenarismo, de toda consideración de la revolución social como plenitud de los tiempos, ansiado momento a partir del cual obrarían finalmente las buenas y objetivas leyes del Ser, deformadas hasta ese instante por las injustas y explotadoras sociedades clasistas: no hay ni habrá paraíso terrenal, no hay sociedad humana concebible en la que se disuelvan o superen todas las contraposiciones sociales y naturales. Se imponía, pues, la definitivo superación, el abandono de toda idea afín a la perspectiva de Juicio Final.

El principio orientador de su política de la ciencia de inspiración socialista exigía una rectificación de los entonces usuales modos de pensar hegelianos de varias tradiciones marxistas. Lo razonable era defender una dialecticidad que tuviera como primera virtud práctica el principio aristotélico del *mesothés*²⁵⁸, de la medida, fruto de la

²⁵⁶ Véase: Manuel Sacristán, "Algunos atisbos político-ecológicos en Marx", *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit, pp. 139-150 y John Bellamy Foster, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Barcelona, El Viejo Topo 2004. Sobre el Marx tardío, dictó Sacristán una conferencia en Madrid en 1983 con el título "Los últimos años de Marx en su correspondencia". El esquema y las fichas que acompañaron a su recordada intervención pueden consultarse en RUB-FMSL. Sobre este Marx, Francisco Fernández Buey, *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El Viejo Topo 1998, pp. 216-226.

²⁵⁷ Manuel Sacristán, "Comunicación a las jornadas de ecología y política", *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit, pp. 9-17, y Manuel Sacristán, *Seis conferencias*, op. cit, pp. 73-76.

²⁵⁸ Una reflexión de Sacristán sobre el *mesothés* aristotélico en "'Una conversación con Manuel Sacristán' por J. Guiu y A. Munné". *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, op. cit, pp. 91-114.

convicción de que las contraposiciones sociales eran de tal calibre que ya no podía considerarse su resolución al modo hegeliano clásico, por agudización del conflicto, sino mediante la postulación y creación de un marco en el que pudieran dirimirse sin catástrofe. Era absurdo pensar en una solución en blanco y negro por el simple juego de supuestos factores objetivos. Esta vía era simplemente irrealizable o recusable sin más: recusable si se trataba de apostar (y continuar) por el simple desarrollismo económico-tecnológico, dado que eso acercaría a la Humanidad rápidamente al desastre; no deseable y, además, irrealizable a tenor de la experiencia histórica que mostraba que la mayoría se apuntaría entonces, por espíritu de libertad, a lo que ya él mismo había llamado la nostalgia galileana: “En un mundo en el que nos aseguraran cierta garantía contra desmanes de las fuerzas productivas, pero a cambio de una prohibición de la investigación de lo desconocido, probablemente todos nos sublevaríamos, o por lo menos, *todos los filósofos, que merecieran el nombre*”²⁵⁹.

No es necesario insistir no había aquí fundamento alguno para una cansina e interminable loa contra la civilización científico-técnica. Pocas ideas eran tan ridículas para Sacristán como la creencia de que la técnica no era propiamente humana, simple factor de alienación o deshumanización. Sostener esta tesis sin matización alguna, evitaba a sus partidarios dos reconocimientos sustantivos y cruciales: que el riesgo del desastre estaba en la acción humana y en la misma naturaleza (“(...) esto sería para estos especuladores renunciar a su vana ilusión del sentido del ser”), y que el riesgo denunciado tiene nombre y apellidos sociales y se encarna en la acción de grupos con poder específico creciente que son parte, o bien instrumentos, de las clases, Estados y grupos dominadores.

Sus posiciones centrales sobre el papel de la tecnología contemporánea podía resumirse del modo siguiente:

1. No existe antagonismo entre tecnología, es decir, entre

²⁵⁹ Manuel Sacristán, *Seis conferencias, op. cit.*, p. 70.

técnicas de base científico-teórica, y las muy razonables preocupaciones ecologistas, sino, más bien, “entre tecnologías destructoras de las condiciones de vida de nuestra especie y tecnologías favorables a largo plazo a ésta. Creo que así hay que plantear las cosas, no con una mala mística de la naturaleza”²⁶⁰ .

2. Nuestra finalidad básica no debería ser adorar una naturaleza supuestamente pura, inmutable y llena de bondad, sino evitar de modo urgente que se vuelva invivible para la especie humana y otros seres vivos²⁶¹ .

3. Un cambio radical de tecnología era, sin duda, un cambio sustantivo del modo de producción y, por lo tanto, de distribución y consumo; en términos clásicos, una revolución social. En su opinión, por primera vez en la historia que conocemos, había que promover ese cambio tecnológico revolucionario de forma consciente e intencionada.

4. Consiguientemente, no podía afirmarse que los seres humanos tuviéramos mayor o menor eticidad que los humanos de otras épocas históricas. Con independencia de que la humanidad sea mejor o peor moralmente, lo que resulta evidente es que con la misma voluntad guerrera y dominadora que una persona de épocas anteriores alguien que dispone de armamento químico, biológico o nuclear, de los sofisticados instrumentos de destrucción y muerte que le suministra la ciencia y la tecnología modernas, aún no siendo más perverso, puede causar mucha más muerte, mayor barbarie²⁶².

5. El entusiasta defensor de las centrales nucleares, o de otras

²⁶⁰ Manuel Sacristán, “Entrevista con *Naturaleza*”. En: *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, op. cit, p. 187.

²⁶¹ Una documentada (y hermosa) crítica a la huida extra-planetaria, previa destrucción “progresista” de nuestro actual hábitat, puede verse en Jorge Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*. Madrid: Los Libros de la Catarata 2004..

²⁶² Los ejemplos cercanos se amontonan. Reflexiones sobre lo que ha significado la invasión, liquidación y dominación de Irak por las tropas angloamericanas (y afines) pueden verse en Jorge Riechmann, *Una morada en el aire*. Barcelona: El viejo Topo 2003. Sobre la práctica sistemática de la tortura por parte de los ejércitos invasores: Rafael Argullol, “Bush en los infiernos”, *El País*, 14/5/2004, p. 17.

tecnologías similares, acaso pudiera sostener que, efectivamente, la obtención de energía de origen nuclear está cargada de peligros físicos (y políticos, por la concentración de poder que conlleva ese modo de obtener energía²⁶³), pero dado que nuestro planeta es un sistema finito, dado que las posibilidades de obtener energía en él van finalizando y que aún admitiendo que pueda haber más cánceres, más deformaciones genéticas, aunque los océanos estén repletos de residuos radiactivos que quizás producirán quien sabe qué mutaciones en la especie, la disyunción excluyente se impone: hay que tomarlo en bloque o dejarlo y, si lo dejamos, el panorama que se nos presenta tiene como eje básico la extinción de la especie por falta de energía en no demasiado tiempo, o la arriesgada e insegura aventura cósmica²⁶⁴. El argumento esgrimido, aparte de menospreciar ya en aquel entonces otras fuentes energéticas, era, en opinión de Sacristán, fácilmente refutable porque lo único que no tomaba (o no quería tomar) en consideración era la posibilidad de un cambio auténtico, no meramente publicitario, de nuestra forma de vida, la posibilidad de una verdadera revolución de nuestra vida cotidiana²⁶⁵.

El concepto de ciencia-técnica seguía, pues, rigiendo, tanto desde un punto de vista internalista (operacionalismo) como desde una mirada externalista (marxismo, dialéctica histórica) o desde un punto de vista integral (principio de la práctica), o incluso para su condena sin paliativos (Heidegger). No había, pues, discusión sobre el

²⁶³ “Manuel Sacristán o el potencial revolucionario de la ecología”. En: Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal (eds), *De la primavera de Praga al marxismo ecologista op. cit.*, pp.115-126. Igualmente, la conferencia de 1981: “Las centrales nucleares y el desarrollo capitalista” (ahora en Manuel Sacristán, *Seis conferencias, op. cit.*, pp. 83-94.).

²⁶⁴ Los partidarios de la energía nuclear usan últimamente un singular argumento: la energía obtenida de centrales nucleares es energía alternativa dado que no contamina y no contribuye al cambio climático.

²⁶⁵ Sacristán tradujo y presentó el ensayo de Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*. Barcelona, Grijalbo, 1972. En una de sus anotaciones de lectura (ahora en RUB-FMSL), señalaba: “La transformación de la vida cotidiana, de las relaciones/circunstancias de los hombres, no es anterior ni posterior a la transformación económica y política. Es simultánea. Las tesis sobre Feuerbach interpretadas [por Heller] en este sentido.” Sobre esta autora, Manuel Sacristán: “Agnes Heller”, *Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, pp. 250-262, y la correspondencia entre ambos que puede consultarse en RUB-FMSL.

concepto fundamental u objeto de la política de la ciencia como fenómeno moderno. En cambio, suscitaban cada vez más polémica los juicios de valor poco matizados que acompañaban al sistema industrial y a la tecnociencia a él adosada. Si no resultaba aceptable ni posible un bloqueo de la investigación científica, si no era sensato un rechazo global de la tecnología, pero tampoco era defendible ni deseable el desarrollo tecnológico ilimitado o el clásico principio de política científica que, sin más consideraciones, defendía la asignación de los máximos recursos a la investigación y desarrollo, ¿por dónde era razonable transitar? ¿Qué principios generales deberían inspirar una política de la ciencia racionalista y prudente, amiga del conocimiento positivo, de orientación moral socialista, atenta a nuestro vulnerable hábitat natural, sensible al equilibrio y a la cordura?

VI. Orientaciones socialistas.

La superación del utopismo milenarista exigía, pues, revisiones profundas en las usuales hipótesis sobre el papel de los procesos sociales objetivos en la consecución de perspectivas realistas de cambio comunitario. Entre esos procesos, Sacristán hizo referencia al papel de la lucha de clases o al de la ciencia como fuerza productiva. Ya no era suficiente el reconocimiento de que las fuerzas productivas fueran, al mismo tiempo, elementos de destrucción en los sistemas económicos capitalistas sino que había que percibir la novedad de totalitarismo integral que posibilitaban tanto el Estado atómico como la ingeniería genética. Era, pues, necesario intervenir en la orientación de una de los sectores decisivos en nuestras sociedades industrializadas²⁶⁶: el complejo tecno-científico, una de las aristas más apreciadas por los defensores de un desarrollismo ilimitado, que, en ocasiones, proponía transcender incluso el mismo marco terráqueo.

²⁶⁶ Sin olvidar que según la FAOESTAT, en 2003, de los 6.301 millones de pobladores de la tierra, más de 3.259 millones eran población rural (frente a los 3.042 de población urbana). Significativamente, el 83% de aquella población vive en Asia, Africa y América Latina.

Adrian Berry y su distopía para los próximos 10.000 años era ejemplo de este expansionismo desaforado, torpemente optimista e irresponsable²⁶⁷.

Sin embargo, el antiprogresismo de izquierda, sobre todo el marxista, tenía ante sí un problema de difícil resolución, aparentemente circular: cambiar el carácter de determinadas fuerzas productivas -la ciencia, entre ellas- y el sentido del progreso, exigía un cambio social y cultural radical, pero para su obtención el esquema revolucionario clásico suponía las "viejas" fuerzas productivas. Disyuntiva: o esperar, dejando actuar "libremente" las fuerzas en las que ya no se creía, recordando el viejo y confiado aforismo sobre la racionalidad de lo real, o bien considerar a la orden del día la necesidad de una solución política. Si nos tomábamos en serio la urgencia de las transformaciones, la solución tenía que ser política y no podía esperar: de la "barbarie o socialismo" luxemburguista habíamos pasado, paradójicamente, a "progreso o revolución". Sacristán añadía, por otra parte, que el replanteamiento

²⁶⁷ Sacristán, como se señaló, se manifestó críticamente en diversas circunstancias sobre los ensayos de Berry: *Los próximos diez mil años* y *La máquina superinteligente*. En sus notas de lectura sobre el primero de ellos, que pueden consultarse en RUB-FMSL, observaba: "1. Desde el primer momento está claro el principio o la hipótesis básica: progreso técnico, científico, económico, sin evolución cultural, con persistencia de las viejas necesidades. 2. Lo característico de su sistema de valores es que no cuentan el dolor y la muerte individuales de millones, sino la posibilidad de supervivencia de "la especie", que significa ante todo el grupo de listos y poderosos. 3. Berry: "Una guerra nuclear sería un desastre horrible, pero cuando se considera en la escala de la historia futura de la Tierra, no importaría para nada" (p. 43). MSL: Y esa escala finge ser su punto de vista. 4. Berry "Para establecer un paralelismo en una escala mucho menor, vimos cómo Coventry, Varsovia y Dresde se rehicieron después de un intenso bombardeo convencional, y cómo parecen haberse rehecho completamente Nagasaki e Hiroshima de los ataques atómicos que en su época parecieron haberlas destruido totalmente" (p. 43). MSL: Y ¿quiénes son Varsovia, Coventry, Dresde, Hiroshima y Nagasaki?". Sobre la distopía de Berry, véase también Jorge Riechmann, *Gente que no quiere ir a Marte*, op.cit. En la contraportada de este ensayo, se ironiza sobre "la nueva invasión marciana": "Ya están aquí. En los consejos de administración de las empresas, en los ministerios y oficinas gubernamentales, en los centros de enseñanza e investigación, en los medios de comunicación masivos... A primera vista pueden parecer humanos normales, pero son marcianos venidos del espacio exterior. Los reconocerás por su convicción profunda de que no somos "seres de esta Tierra" sino *másters del universo*..."

de una política de la ciencia que no se basara en el simple y optimista progresismo filosófico-burgués decimonónico era un cambio social de tal envergadura que requería para su consecución una revolución social en serio, no sólo un cambio de poder político; es decir, un cambio de sociedad que incluyera un cambio de cultura, una transformación civilizatoria, dado que, en aquellos años, la política de la ciencia de los países del “socialismo real”, por convicción propia o por una política de defensa básicamente diseñada en función de las orientaciones marcadas en el campo adversario, no había cambiado tan radicalmente como usualmente solía suponerse²⁶⁸.

¿Cómo enmarcar las líneas programáticas propuestas? Para Sacristán, la política de la ciencia era parte del problema más amplio del modo o modelo de desarrollo histórico. Por lo tanto, exigía para su realización un cambio sustantivo en la naturaleza de clase del poder político-social. Si se consideraba inactual esta perspectiva, si se creía que esta asunto central no estaba ni iba a estar en un futuro próximo en la orden del día, sus orientaciones sobre política de la ciencia deberían interpretarse como un programa de acción, de agitación o de culturización. En definitiva, como otro frente de lucha que no debía ser descuidado ni subvalorado por los movimientos sociales resistentes²⁶⁹.

La política científica²⁷⁰ por él propuesta tenía, en primer lugar, carácter provisional: no tenía ni debía tener vocación de eternidad, no presuponía duración previa alguna y, en su opinión, debía estar

²⁶⁸ Para las posiciones de Sacristán sobre las experiencias del socialismo irreal, véanse, entre otros, “En la edición castellana dle libro de Wolfgang Harich *¿Comunismo sin crecimiento?*”, “Checoslovaquia y la construcción del socialismo” y “Entrevista con las JCC sobre Checoslovaquia”. *Intervenciones políticas, op., cit.*, pp. 211-231, 239-260 y 275-279 respectivamente.

²⁶⁹ De hecho, este es, entre muchos más, otro de los campos políticos abiertos. Sobre este punto, Francisco Fernández Buey, *Guía para una globalización alternativa*. Barcelona: Ediciones B 2004., en especial y destacadamente, la introducción: “Génesis posmoderno”, pp. 9-21.

²⁷⁰ Las propuestas programáticas están extraídas, básicamente, de las conferencias citadas: “De la filosofía a la política de la ciencia” (RUB-FMSL) y “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”, *Seis conferencias, op. cit.*, pp. 55-82.

sometida a revisión permanente. La política de la ciencia, que era vista fundamentalmente como política de investigación, se situaba en relación dialéctica con la política educativa y con la política económica, como elemento integrante, junto con la política cultural, de la política sin más.

Se parte en la propuesta normativa de Sacristán de la primacía del valor igualdad²⁷¹ sobre cualquier otra arista ética -de lo que no puede inferirse anulación ni menosprecio alguno de otros principios poliéticos²⁷²- y de la necesaria revisión de concepciones entonces mayoritariamente aceptadas en diversas tradiciones marxistas²⁷³. Así, la usual posición poblacionista y la crítica defensiva de las políticas demográficas restrictivas por maltusianas o, peor aún, dado su sesgo dogmático, por tratarse de “posiciones antimarxistas”.

El tema debatido, en su opinión, afectaba indudablemente a la libertad de investigación pero *no forzosamente más* que las actuales restricciones, implícitas o explícitas²⁷⁴. Admitiendo una corrección matizada a la elección ilimitada e individual de los investigadores, supuesto que en la tecnociencia contemporánea era más una formulación desiderativa, o acaso encubridora formulación ideológica, que una conquista alcanzada, aceptada e indiscutida, Sacristán sostenía que ese límite debía ser instrumentado de la forma más

²⁷¹ Sobre la noción de igualdad en Sacristán, véase: “La Universidad y la división del trabajo”, *Intervenciones políticas, op. cit.*, pp. 98-152, y “El fondo de la política de selectividad”, *Jove Guàrdia*, any 5, nº 6, pp. 6-7 (firmado como GJ).

²⁷² La noción de libertad, por ejemplo. Sobre esta noción: Manuel Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*,. *op. cit.* (edición de Albert Domingo) y este paso del coloquio de una conferencia “Sobre el estalinismo” de 1978 (*Seis conferencias, op. cit.*, p. 45): “La identificación del recorte de libertades con la izquierda es una falsedad histórica en el movimiento comunista. Esto para empezar. Y la verdad, hasta dónde tiene que haber calado el poso de ideología estalinista para que sea posible hablar de la palabra “libertad” despectivamente”. Véase igualmente, Francisco Fernández Buey “Prólogo”, *Ibídem*, pp. 9-20.

²⁷³ Las razones para la consideración del marxismo como una tradición revolucionaria en: Manuel Sacristán, “Tradición marxista y nuevos problemas”, *Seis conferencias, op. cit.*, pp. 115-156.

²⁷⁴ Para una aproximación a la libertad de investigación realmente existente, desde la perspectiva de alguien situado en primera fila del concierto: Carlo Rubbia, *El dilema nuclear*. Barcelona, Crítica, 1989.

liberal y libertaria posible. Era muy probable que las restricciones sugeridas no fueran muy distintas de las realmente existentes, concretadas en una falta o en una disminución sustancial en la asignación de recursos a determinadas líneas de investigación o, por el contrario, primando ciertos programas en detrimento de otros, pero -y éste era el punto nodal libertario de su propuesta- con una diferencia esencial: estas limitaciones, fueran sólo distributivas o incluso político-culturales, para ser tolerables y admisibles ética y políticamente, tenían que estar controladas y discutidas por la propia comunidad, con presencia del investigador afectado o del colectivo científico al que perteneciese.

Había en su propuesta una politización reconocida del concepto de práctica pero no en el sentido de primar o potenciar, en línea lysenkista-zdanovista, determinados programas de investigación por supuestas coincidencias ideológicas o político-filosóficas con un credo-marco indiscutido que era la “única y verdadera concepción del mundo”²⁷⁵, sino en el sentido de apoyar, de orientar la investigación hacia determinadas áreas por sus potenciales aplicaciones prácticas, sociales o comunitarias, convirtiendo, por ejemplo, la salud pública, los riesgos laborales o la conservación del medio ambiente en tareas prioritarias de esta búsqueda sin término, pero no forzosamente sin finalidad, que es la ciencia. La orientación, sin duda, no significaba la eliminación de las áreas clásicas de investigación. Primar no es anular.

Su posición no cuestionaba forzosamente la visión, acaso idílica pero sin duda sentida como tal por sectores de las comunidades de investigadores y parcialmente compartida por el propio Sacristán, que seguía sosteniendo que la ciencia era una limpia aventura, una de las grandes empresas de la humanidad ilustrada, cuya finalidad básica era la verdad, el descubrimiento de leyes y teorías que describan y

²⁷⁵ Para la noción de concepción del mundo en Sacristán, con matizaciones posteriores, véanse: “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring* “ y “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács”, *Sobre Marx y marxismo, op. cit*, pp. 24-51 y 85-114, respectivamente.

expliquen las estructuras y regularidades del mundo y de las sociedades humanas, y no, por el contrario, una mera prolongación práctico-técnica de los poderes existentes cuyo objetivo prioritario, cuando no único, es el dominio, control, manipulación y explotación del entorno natural y social en beneficio exclusivo, y excluyente, de una minoría de magnates que se sienten y actúan como intendentes generales de pobladas sociedades cuya mayoría de miembros son conducidos y condenados sin consulta previa a una plétora miserable²⁷⁶.

Justificado el principio general de su política científica, que él mismo caracterizó como defensa de una “ética revolucionaria de la cordura”²⁷⁷, Sacristán concretaba su formulación programática en los siguientes puntos:

En primer lugar, había que admitir la preeminencia de la educación de la ciudadanía sobre la investigación durante un período de imposible concreción, cuya variabilidad dependería de las diversas circunstancias sociales, históricas y culturales de las poblaciones. Esta primacía en la instrucción pública estaba orientada a evitar malas reacciones, por ineducación de las poblaciones, a las consecuencias que la línea defendida iba a conllevar inexorablemente. Entre ellas, una importante reducción del consumo compulsivo, amén de una adecuada y mucho más justa redistribución del mismo²⁷⁸.

²⁷⁶ Martin Khor, *El saqueo del conocimiento*. Barcelona, Icaria-Intermón Oxfam, 2003.

²⁷⁷ Sobre esta propuesta normativa: M. Sacristán, “Comunicación a las jornadas de ecología y política”, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit, pp. 9-17, y *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, op. cit, pp. 99-105.

²⁷⁸ Son de enorme interés para este asunto, los trabajos recogidos en G.Holton, *Ciencia y anticiencia*. Madrid, Nivola Libros ediciones, 2002. Un debate en las páginas de las “Cartas al director” de *El País* durante mayo de 2004 muestra que tampoco Sacristán iba muy errado en el tema de la instrucción y formación científicas. El 3 de mayo, un lector denunciaba las posiciones ecologistas “radicales” apuntando que la prohibición del uso indiscriminado del DDT era causa directa del aumento del número de muertos por malaria. Feli Ibañez y Jordi Sacristá (*El País*, 19/5/2004), de Médicos sin Fronteras, le respondían en los términos siguientes: “El mero hecho de la recomendación de no usar el DDT en los países en desarrollo (que no la prohibición, como sí lo están en los países desarrollados) por sus

La reducción del consumo no debía entenderse como simple anulación de las necesidades²⁷⁹. Inspirándose en el viejo Marx, y en coincidencia con las tesis de Lafargue, Sacristán sostenía que las necesidades que siente un individuo son índice de su maduración, de su desarrollo vital, pero que cabía distinguir entre necesidades básicas y las que no lo eran: puede aceptarse *prima facie* la conveniencia de la expansión sosegada de estas segundas, pero la multiplicación sin límite de unas y otras era fruto no tanto de su natural e inexorable expansividad sino más bien del objetivo indiscutido de conseguir crecientes cuotas de plusvalor y beneficio. Su incesante desarrollo no era debido a un aumento inevitable, acorde con nuestra propia naturaleza, de la necesidad de artefactos, de la diversificación y posesión *ad nauseam* de productos, sino, más bien, a un incremento guiado y orientado por pulsiones económicas

efectos ambientales, su incorporación en la cadena alimentaria y su capacidad de acumulación en el cuerpo humano, con los riesgos que eso entraña- no cierra la posibilidad a la utilización de otros productos de menor riesgo (deltametrina, permetrina, etc) con igual eficacia demostrada en su aplicación en programas de control vectorial, enfocados en la reducción de la transmisión de la malaria”. Como es sabido, en la mayoría de los casos, la elección entre el DDT u otro producto no viene regida por su eficacia sino por su coste inmediato y por las escasas posibilidades de financiación que tienen numerosos países y sus poblaciones.

²⁷⁹ En los momentos finales de la conferencia de 1983 “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx” -no recogidos en el texto publicado-, Sacristán señalaba sobre el capítulo de las necesidades humanas: “[...] aunque no sea posible encontrar en la obra de Marx un desarrollo sistemático al respecto [de ecología política], en cuanto a este espíritu crítico y alternativo que digo que es lo que hay que continuar de él, sí que es posible encontrar también algún apunte. Y en el mismo *Capital*, tampoco en textos recónditos. Por ejemplo, y principalmente, la idea de que en una sociedad en la que predomine el valor de uso de los productos y no el valor de cambio, no hay ninguna necesidad dinámico-estructural, ninguna necesidad interna para que se produzca una necesidad ilimitada de plustrabajo. Marx quería decir con eso lo siguiente: él no está negando la conveniencia y la positividad del aumento de las necesidades del individuo; tanto él como uno de sus yernos, Lafargue, precisamente consideraban que las necesidades que siente un individuo son un índice de su maduración, de su progreso, de su desarrollo, pero Marx piensa que necesidades las hay de dos tipos: elementales y lo que con una palabra alemana -*überlegen*- podríamos llamar “superiores”. Es claro que Marx está refiriéndose a una expansión de las necesidades *superiores* y respecto de las elementales piensa que su multiplicación, o como a veces dice, su producción a puño, es fruto no de una expansividad ilimitada natural de esas necesidades sino de la *necesidad* de conseguir constantemente plustrabajo”.

interesadas. De ahí, como se señaló, la importancia decisiva, cuando no su mera condición de posibilidad, de las transformaciones culturales y morales. Si la mayoría de la ciudadanía seguía deseando, como punto básico de su ideario existencial, la adquisición cada pocos años un nuevo modelo sofisticado de automóvil, no había posibilidad de alcanzar cambios reales. Por ello, el punto nodal de su propuesta político-cultural señalaba la previa, profunda y sincera conversión²⁸⁰, usando terminología religiosa clásica, de los sujetos del cambio social: sin transformación real del individuo, sin desear vivir, y viviendo ya en parte, de otra forma, no era posible revolución social alguna.

De esta asignación de recursos que primaría la educación sobre la investigación no se colige, como se señaló, una política prohibicionista: primar la educación no es eliminar la investigación. Cualquier consideración de ese tipo no sólo sería indeseable sino que, además, iría en contraposición con el principio general de defensa del equilibrio, de la medida, del que se partía. La finalidad de este primado de la educación de las poblaciones no era otro que el de conseguir una sociedad capaz de vivir, de tener y de alimentarse de valores que no se resumieran en un motor de explosión (y afines) para cada miembro de la unidad familiar. Se trataba, además, en línea con lo defendido por Wolfgang Harich²⁸¹, de bienes

²⁸⁰ Manuel Sacristán, "Tradición marxista y nuevos problemas", *Seis conferencias, op. cit.*, pp. 138-140. Sobre la conversión del sujeto y sobre el vivir de otro modo: Jorge Riechmann, *Cuidar la T(t)ierra*. Barcelona, Icaria, 2003. Una reseña de Francisco Fernández Buey del volumen de Riechmann puede verse en http://www.lainsignia.org/2003/septiembre/dial_001.htm

²⁸¹ Wolfgang Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*. Barcelona, Materiales, 1978 (traducción de Gustau Muñoz). Sacristán escribió una presentación para este ensayo: "En la edición castellana del libro de W. Harich *¿Comunismo sin crecimiento?*" (*Intervenciones políticas, op. cit.*, pp. 211-231). En los pasos finales de su conferencia "De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia" (1976), señalaba: "[...] aunque no es un hombre [Harich] muy filólogo, aunque sí paradójicamente dogmático a pesar del temible atrevimiento con el que aquí ha roto con la tradición suya, la marxista, no es nada teólogo, no es un hombre al que le guste citar mucho a los clásicos; sin embargo, aduce algunas citas de clásicos socialistas, por motivos de retórica, por motivos persuasorios, que tiene cierto interés repasar para rectificar sucesivamente la rectificación que he hecho. Quiero decir lo siguiente: he dicho que actitudes así, de cautela en la política de la

esencialmente antiigualitaristas y de imposible universalidad. No era pensable, no era imaginable un planeta, no sólo su primer y privilegiado mundo, en el que todo grupo familiar que se preciara fuera permanentemente a lomos de diversos jinetes motorizados.

De lo anterior se desprendía un corolario institucional: la acentuación de la función educativa, formativa, de la enseñanza superior²⁸². Las facultades universitarias, todas ellas, deberían convertirse en centros donde básicamente se educase, en sentido de dar posibilidades de autoeducación, en los valores de una nueva sociedad. Esta medida significaría una menor “producción” de profesionales y un incremento en la producción de “hombres cultos”, retomando la expresión de Ortega, y con ello, infería Sacristán, se produciría también un descenso del consumo, por lo menos en una primera fase, a través de la probable disminución de la productividad de bienes.

En segundo lugar, Sacristán proponía una línea de asignación de recursos que primase la investigación básica respecto a la aplicada, en oposición a las políticas científicas seguidas por la mayoría de los gobiernos occidentales y, en algunos casos, reclamadas por importantes y poderosos colectivos de la sociedad civil (y de las mismas comunidades científicas²⁸³). Su justificación era básicamente la misma que la del primer punto: la repercusión negativa en el consumo y en la producción de determinado tipo de

ciencia y de la tecnología, son minoritarias, sin embargo es verdad que tampoco son tan nuevas y tan sin precedentes como parece, lo que ocurre es que las principales corrientes, las corrientes dominantes en el público, han ignorado un precedente durante bastante tiempo”.

²⁸² Sacristán elogió destacadamente, sin ocultar críticas a la aparición de informaciones pseudocientíficas, la sección de divulgación de un diario de izquierdas -*Liberación*- que apareció, y feneció, durante los primeros años ochenta. En esta misma línea, Jorge Riechmann, que ha reconocido en Sacristán a uno de sus maestros, ha realizado, y sigue realizando, una admirable tarea de crítica, formación e información científico- moral en el ámbito de los alimentos transgénicos. Entre otras publicaciones, Jorge Riechmann, *Qué son los alimentos transgénicos*. Barcelona: RBA Libros 2002.

²⁸³ Bastaría realizar un seguimiento de las declaraciones y propuestas de destacados científicos españoles en las páginas de *El País* en el primer semestre de 2004 para corroborar la veracidad de esta apreciación.

productos.

El tercer punto defendía la conveniencia de primar, en el trabajo de los colectivos científicos, los aspectos contemplativos respecto de los instrumentales, sin que ello signifique una vuelta imposible (y, por lo demás, no deseable) a una concepción estrictamente contemplativa de la actividad científica, siempre recordada por Sacristán con cierta nostalgia. Se trataría, por ejemplo, de contratar a muchos más físicos teóricos que a ingenieros físicos; por idénticas razones: por la reducción del producto final consumible.

En cuarto lugar, Sacristán proponía primar la investigación en el ámbito del conocimiento directo, descriptivo, no forzosamente teórico. Disciplinas normalmente poco valoradas en las universidades contemporáneas, como la Geografía o la Botánica descriptivas, eran magnífico saber para la época que se acercaba. Más aún: no sólo eran buen saber sino que, en algunos casos y desde un punto de vista estrictamente epistémico, podían ser mejor saber que el conocimiento teórico en su vertiente operativa. No había aquí justificación alguna de la esquilma del saber de las poblaciones indígenas, como reiteradamente han denunciado Vandana Shiva²⁸⁴ o Martin Khor. Este conocimiento al que llamamos, con inadmisibles altanerías, saber tradicional no es sólo conocimiento con interés arqueológico sino que ha tenido y sigue teniendo un papel crucial en la vida y el desarrollo económico, cultural y social tanto de las sociedades tradicionales como de las modernas. Sabemos hoy, señala Khor, “que el conocimiento de las comunidades locales, agricultores y los pueblos indígenas acerca del uso de varias formas y tipos de recursos biológicos, así como sobre el modo de conservarlos, es esencial para el desarrollo futuro, e incluso la supervivencia, de la humanidad”²⁸⁵, conocimientos, técnicas y prácticas que son, además, ambientalmente inocuas. Prosigue Khor señalando que, según datos

²⁸⁴ Vandana Shiva. *¿Proteger o expoliar? Los derechos de propiedad intelectual*. Barcelona, Icaria-Intermón Oxfam, 2003; *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona, Piados, 2003.

²⁸⁵ Martin Khor, *El saqueo del conocimiento. Propiedad intelectual, biodiversidad, tecnología y desarrollo sostenible*, op. cit, p.15.

(de 1997) de la Fundación Internacional para el Progreso Rural, el 80% de la población mundial depende del conocimiento indígena para sus necesidades de salud y más de la mitad de la población del planeta se alimenta gracias al conocimiento indígena de plantas, animales, insectos, microbios y sistemas de cultivo, además de que 2/3 de las especies de plantas del planeta -35.000 de las cuales tienen valor medicinal y son usadas por la medicina occidental- proceden de los países por nosotros llamados “no desarrollados”.

Así, pues, aun cuando la finalidad perseguida fuera la misma -la reducción del producto final consumible-, ni siquiera se podía afirmar, apuntaba Sacristán, que en su primera fase el efecto del primado de estas líneas de investigación fuera a ser éste: botánicos y geógrafos podían permitir con su trabajo el surgimiento de nuevas producciones que fueran compatibles con el entorno natural, producciones que o bien se despreciaban o bien se desconocían al estar guiada la investigación de punta por presupuestos tecnológicos que llevaban a sus espaldas ciencias teóricas muy operativas como la física, la química o la biotecnología.

En quinto lugar, Sacristán defendía la disminución de los recursos dedicados a tecnología pesada y la preeminencia de la inversión en tecnologías ligeras, más intensivas en fuerza de trabajo y menos en capital, más limpias ecológicamente y, por tanto, más soportables por el medio. Investigación tecnológica que, por sus menores costes tanto en el sentido económico tradicional como en sentido social, estaría justificada aunque su ámbito de aplicación fuera más reducido que el de las usuales tecnologías pesadas. En este caso, el objetivo perseguido no sería tanto la disminución del producto final sino el aumento del tiempo colectivo de trabajo que evitara el creciente paro estructural, la exclusión social creciente de numerosas poblaciones, con sus sangrientas secuelas vitales, sociales y culturales²⁸⁶. Este aumento del tiempo de trabajo, con toda

²⁸⁶ Sobre las condiciones sociales y psicológicas del trabajo mayoritario en las sociedades del capitalismo tardío y sin apenas bozal, véanse: Richard Sennett, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de*

seguridad, quedaría paliado si se eliminara la producción peligrosa, nociva y la enorme producción inútil existente en nuestras sociedades industrializadas, y si, según el presupuesto político inicial defendido, ya antes se hubiera alcanzado la condición básica de toda la propuesta: la sustitución de los antiguos y dominantes poderes por otros de motivación igualitaria y de participación ciudadana y democrática que intentaran, esta vez en serio, la superación de la vieja división social del trabajo y de la misma desarmonía clasista.

En último lugar, Sacristán se refería sucintamente a la problemática de las poblaciones del Tercer Mundo. Era obvio, en su opinión, que temas como el control demográfico había que tratarlos caso por caso. Parecía innegable su justificación en el caso de países como China o India, pero era sin duda monstruosa la política maltusiana seguida por poderes y agencias norteamericanas entre la población amerindia en los años sesenta y setenta. Había que proteger, por ejemplo, a los quechuas o a los apaches. Hablar de restricción de población en el caso de estos grupos humanos era, simplemente, barbarie, “limpieza étnica” o genocidio encubierto²⁸⁷.

Tampoco defendió Sacristán que fuera necesaria una reducción del consumo *per capita* en estas sociedades empobrecidas. No había duda en este punto: tenía que aumentar pero no tal como se estaba produciendo. En algunos de estos países, la actuación de poderosas multinacionales era simple y llanamente criminal: la calidad de vida de sus poblaciones, su “desarrollo”, no pasaba, por ejemplo, por el aumento del consumo de leche en polvo que provocaba una disminución en la capacidad de amamantar de las mujeres y disminuía la resistencia a las epidemias infantiles, aumentando a un tiempo los desajustes intestinales al mezclar esa leche con agua poco salubre²⁸⁸.

desigualdad. Barcelona, Anagrama, 2003, y *La corrosión del carácter*. Barcelona, Anagrama, 2001.

²⁸⁷ Sobre choques culturales, etnocidios y genocidios puede verse la nota 9 de Sacristán a su traducción de S. M. Barret (ed), *Gerónimo. Historia de su vida, op cit*, pp. 161-165.

²⁸⁸ Sobre la actuación real de compañías y Estados occidentales, y los efectos sociales, económicos, y culturales de la persecución del máximo

No había, pues, que intervenir con recetas preconcebidas y sin reflexión concreta, ni tampoco pensando y defendiendo que determinadas industrias, ampliamente rechazadas en las sociedades “desarrolladas” por motivos compartidos de forma unánime, fueran en cambio convenientes económicamente para países empobrecidos del Sur, del Este o del Oeste²⁸⁹. Tampoco allí la contaminación, el peligro atómico o las actividades de alto riesgo relacionadas con la biotecnología podían ser admitidos. Era (es) la tendencia de algunas empresas del Norte industrializado: el Wistar Institute, por ejemplo, un laboratorio privado de Philadelphia, ha realizado en Argentina experimentos con el virus de la rabia, saltándose la restrictiva legislación estadounidense y sin informar de sus propósitos a las autoridades del país sureño. Resultado: algunos trabajadores se infectaron con el virus recombinante que se quería emplear como vacuna para el ganado.

beneficio , véase el documental “La pesadilla de Darwin” que, sin duda, refleja toda una auténtica pesadilla diseñada y aprobada en magníficos y sofisticados despachos.

²⁸⁹ Sobre la actuación de la multinacional Delta&Pine en Paraguay, véase Carlos Amorín, *Las semillas de la muerte*. Madrid: Los libros de la Catarata 2000, con prólogo de Augusto Roa Bastos. Paraguay, como otros países del Tercer Mundo, fue objeto de una invasión de agrotóxicos -creados originariamente para la guerra del Vietnam pero que posteriormente, con ocasión de la revolución verde, fueron usados para combatir plagas-, invasión que contó con el beneplácito implícito de importantes grupos económicos y de poderosas instancias gubernamentales. De los doce agrotóxicos más peligrosos (la “docena sucia”), tres de ellos (Parathion, Paraquat, Pentaclorofenol) se utiliza(ba)n en este país. Los proveedores de estas sustancias eran Brasil y Argentina, “bases operativas” desde donde las transnacionales realizan sus incursiones comerciales. Delta&Pine Land, la empresa responsable, logró introducir semillas prohibidas en Paraguay en agosto de 1997 gracias a diversas irregularidades, con los consabidos socios locales tan ávidos de dinero como carentes de escrúpulos. La tragedia de Rincon-í no es el único caso. Como apunta Gustavo Duch, director de Veterinarios sin Fronteras, fue en el basurero de la ciudad de Goiania (Brasil) en 1987, donde dos recuperadores de basura encontraron un tubo de metal abandonado en un solar. Lo rompieron a martillazos y descubrieron una piedra con luz blanca que ofrecieron en pequeños fragmentos a sus vecinos; se trataba de cesio 137, material radiactivo. Se contaminaron 120 personas; hubo siete fallecimientos. Recordemos que en 1984, en Bhopal (India), se produjo la fuga de metil-isocianato, substancia usada en la fabricación de plaguicidas. Resultado: 3.000 muertos y 400.000 víctimas. Sobre la actuación de Union Carbide, empresa propietaria de la planta, mejor pasar página.

Estos eran básicamente los puntos del programa de política científica de orientación socialista propuesto por Sacristán. No hay en este esquema llamamiento alguno a la pasividad o a la marginación de la necesaria pasión razonada, motor de toda empresa política y cognoscitiva. En su propuesta²⁹⁰, esta anhelada pasión razonada se centraría en mantener la inevitable tensión entre la negatividad y la positividad de las orientaciones, con la máxima cordura, con la mínima coacción y con el más amplio libertarismo social.

¿Cabe inferir de todo ello la conveniencia de bloquear o prohibir sin más la investigación científica o tecnológica? En absoluto: como se apuntó, la política de la ciencia propuesta por Sacristán, y que podría resumirse en un primado de la educación sobre la investigación, de la ciencia contemplativa y descriptiva sobre la operativa, y de las tecnologías ligeras sobre las pesadas, no perseguía ni suponía ese objetivo. Tema distinto es la conveniencia de moratorias en determinadas campos de investigación. Pero, en este caso, Sacristán estaba en aquel entonces bien acompañado: la misma comunidad científica había pedido moratorias hasta que, desde una perspectiva moral o práctica, la situación estuviera más despejada, hasta que supiéramos, con las mejores razones posibles, cuáles eran los caminos por los que transitar y cuáles, por el contrario, los senderos que había que evitar. Ya no todo lo que era posible hacer era conveniente hacerlo. La situación surgida básicamente al final de la II Guerra Mundial nos planteaba un novedoso conjunto de problemas, una relación más compleja entre lo posible y la normativamente deseable.

Resaltemos, por último, que tampoco hay en la propuesta de Sacristán ninguna apuesta por algún bloqueo ideológico. Los argumentos esgrimidos basculan siempre sobre razones de conveniencia social. No se trata de creer o defender que una determinada investigación es mala, negativa en sí o inconsistente con

²⁹⁰ Sobre la polisemia (e interés) del concepto, Francisco Fernández Buey, *Poliética*. Madrid: Losada 2003.

aceptadas e indiscutibles concepciones filosóficas²⁹¹ sino de sostener con buenas y públicas razones que determinado programa o línea de investigación no se quieren subvencionar o apoyar institucionalmente por sus posibles consecuencias sociales, lo que no implica su prohibición por tales o cuales motivaciones políticas, ideológicas o por su inconsistencia con determinado credo filosófico.

Visto el programa, ¿qué papel se reserva en él a la ciudadanía? ¿Es simplemente una receptora pasiva de planteamientos ideados y contruidos en ilustradas y distanciadas instancias? ¿Puede hablarse también aquí de real participación democrática, más allá del apoyo a una opción electoral que incorpore algunos puntos en su programa político?

VII. Leyendo a Hölderlin.

El reconocido historiador de la ciencia Gerald Holton ha expuesto²⁹² un ejemplo revelador de la importancia de la participación ciudadana en asuntos de política de la ciencia. En un experimento piloto iniciado en 1980 por la Public Agenda Foundation de EE.UU., fueron convocados seis grupos, de entre nueve y catorce personas, representativos del conjunto de la ciudadanía estadounidense, con la finalidad de que mediante documentados debates tomaran decisiones fundamentadas sobre asuntos ético-políticos cuya evaluación parecía en principio requerir sofisticados conocimientos sólo accesibles a una

²⁹¹ Sobre este punto, véase: Manuel Sacristán, "Carta a Luis Maruny. A propósito de un proyecto de Escuela de Sociología". *El Viejo Topo* (especial homenaje), pp. 26-28.

²⁹² Gerald Holton, *Ciencia y anticiencia*, op. cit. El capítulo sexto, probablemente el ensayo más importante de los recogidos en el volumen, se centra en el fenómeno de la anticiencia. Los motivos de la preocupación de Holton tienen una componente netamente política: "Como voy a demostrar la historia nos ha enseñado ya repetidas veces que el descontento con la ciencia y con la imagen del mundo a ella asociada pueden convertirse en un odio visceral que sintoniza con movimientos mucho más siniestros" (p.170). E, igualmente: "En resumen, la prudencia aconseja considerar los sectores comprometidos y con ambiciones políticas del fenómeno de la anticiencia como un recordatorio de la bestia que dormita en el subsuelo de nuestra civilización. Cuando despierte, como lo ha hecho una y otra vez durante los siglos pasados y como sin duda volverá a hacerlo algún día, nos hará saber cuál es su verdadero poder" (p. 205).

reducidísima minoría de miembros prominentes de las comunidades académicas. Holton señala dos de los temas propuestos para su discusión: la pertinencia o no de fomentar la producción de isótopos de material fisionable y, en un orden distinto, la de primar o no la investigación agresiva del proceso de envejecimiento. Al inicio de cada sesión, cada uno de los grupos participantes, sin preparación ni discusión previa, ofrecía una respuesta bastante previsible que solía reflejar el grado habitual de desconocimiento o de imprecisión en asuntos tecno-científicos que suele traslucirse en la mayoría de los estudios realizados. Sin embargo, al final de cada sesión, después de que se hubiera señalado a cada grupo la necesidad de informarse, de estudiar y discutir sobre todos los aspectos científico-técnicos del tema debatido con la ayuda de materiales explicativos (y asequibles) puestos a su disposición y, tras haber dialogado unos con otros sin urgencias ni precipitaciones, todos los componentes del grupo se volvían a pronunciar sobre el tema discutido. Pudo entonces observarse que el resultado de esta segunda votación, la realizada después de sus prolongadas y, en ocasiones, nada triviales discusiones, era muy diferente de la primera valoración y que, además, se aproximaba en gran medida al obtenido independientemente por destacados grupos de científicos profesionales que habían abordado las mismas cuestiones. Cabía entonces concluir, apunta Holton, que con suficientes recursos y con condiciones socioculturales que posibiliten la intervención ciudadana informada, aspectos nada marginales de cuestiones científico-tecnológicas con decisivas aplicaciones económico-políticas podrían ser dilucidados con racionalidad y mesura, incluso en plazos relativamente breves, con la activa participación de personas no necesariamente experimentadas en las materias objeto de discusión.

Caminando por sendero afín, durante el coloquio de una conferencia impartida en enero de 1981²⁹³, se le preguntó a Sacristán

²⁹³ El área de Ciencias Sociales del I. N. B. Boscán de Barcelona organizó entre enero y febrero de 1981 un ciclo de conferencias y actividades para alumnos de C.O.U, con el título de “El mundo actual”. Inició las sesiones

por la posibilidad de que la filosofía o la ciencia “salieran más a la calle”, de que se situaran al alcance del ciudadano medio, generando de este modo una situación que favoreciese la difusión de una mayor y más completa racionalidad entre la población²⁹⁴. En su opinión, no había duda posible: “a eso no se le puede contestar más que afirmativamente, sin ocultarse los grandes problemas que tiene”. Dar a conocer la filosofía, hacer público los supuestos saberes filosóficos, era relativamente fácil, pero difundir una información de calidad acerca de la física nuclear o de la ingeniería genética resultaba bastante más complicado, dado que incluso las personas “con otro tipo de estudios, no tenemos muchas veces buena información acerca de esas cosas (...) No hay ninguna duda de que eso les da un poder muy especial a determinados científicos, con independencia de la mayor o menor situación del conocimiento popular”. Esta realista consideración, no restaba un ápice de verdad a la sugerencia del interlocutor: en estos asuntos existía un importante problema de información, que sin duda no lo resolvía todo porque había además componentes de orden moral, *pero sólo así, con adecuada información, era posible plantear en sus justos términos el debate sobre los valores.*

De hecho, un aspecto decisivo en las propuestas programáticas de Sacristán -escasamente compartido en aquellos años- radicaba en su insistencia en el necesario control democrático de la empresa tecnocientífica. Control, sin duda, no ideológico sino de conocimiento público, social de los temas investigados y de sus posibles

Bernat Muniesa con una conferencia titulada “Problemática general del mundo actual”. El 27 de enero intervino Sacristán sobre “La función de la ciencia en la sociedad contemporánea”. M^a Rosa Borrás, una de sus primeras discípulas, era en aquel entonces directora del Instituto así como responsable del departamento de Filosofía. Está anunciada la publicación de esta conferencia en Manuel Sacristán, *Escritos de sociología y política de la ciencia, op. cit.*

²⁹⁴ Son de cita obligada la magnífica aproximación no formal a la mecánica cuántica que puede verse en Georges Charpak y Roland Omnès, *Sed sabios, convertíos en profetas*, Barcelona, Anagrama, 2005, pp. 77-130, y a ecuaciones de la teoría de la relatividad, sin apenas desarrollo matemático, en Jean-Marc Lévy-Leblond, *La piedra de toque. La ciencia a prueba, op. cit.*, pp. 218-227.

aplicaciones y repercusiones en la colectividad. No parecía razonable, en primera y última instancia, que tal como señalaba el informe del Club de Roma sobre el aprendizaje de 1979 la mitad de los recursos mundiales en investigación estuvieran relacionados directamente con asuntos militares²⁹⁵ .

Contra poniéndose matizadamente a posiciones entonces mantenidas por autores como Jesús Mosterín²⁹⁶, Sacristán no aceptó

²⁹⁵ Como se apuntó, Sacristán publicó un balance de este informe en la revista estudiantil *Zona Universitaria* (Universidad de Barcelona), dic. 1979-enero 1980 (*Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit, pp. 24-47). En sus notas de lectura, señalaba: 1. "(...) se requiere un tipo de aprendizaje que ponga en primer plano la creación de valores en lugar de su conservación" (pp. 32-33). MSL: Esa es una cháchara superficial y peligrosa. Innecesaria, además, pues los valores para hacer frente a la situación están ya ahí: son los tradicionales de las religiones más la superación del individualismo. Lo que pasa es que es más posible el bla-bla que la concreción. 2. "Pese a la atención prestada por todo el mundo a su reducción, el analfabetismo es una plaga social que va en aumento año tras año a medida que el crecimiento demográfico de los países en vías de desarrollo deja atrás los avances que van produciéndose en la alfabetización" (p.108). MSL: Un ejemplo concreto de la vieja idea de que el avance tecnológico y científico-cosmológico procede con retraso sociológico. 3. "Quienes piensan que la ciencia, o incluso la tecnología, pueden transferirse o comprarse, sólo se fijan en sus productos finales, en el impacto que se sustrae a su control. La ciencia es, por su misma naturaleza, un proceso endógeno, intransferible por definición. Su función, orientación y distribución depende de nuestras capacidades de aprendizaje, de nuestros sistemas de valores y de nuestra cultura " (p.154). MSL: La política de la ciencia es buena.

²⁹⁶ Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza, 1978. Sacristán escribió una reseña sobre este ensayo para el *Mundo científico*, nº 1, marzo 1981, pp. 106-107. En sus notas de lectura (RUB-FMSL), señalaba: 1. "Las palabras "racional" y "racionalidad" gozan actualmente de buena salud y se usan más que... nunca" (p. 11). MSL: Al revés de te lo digo. 2. "(...) sólo en nuestra actual cultura universal se ha desarrollado una cosmovisión de este tipo (MSL: científico, racional). Sólo en esta cultura puede uno plantearse la racionalidad creencial y, por tanto, también la práctica, que viene condicionada por la anterior" (pp. 57-58). MSL: Eso es demasiado, no está contenido en su definición de creencia racional más que si se toma absolutamente la ciencia de hoy y se desprecia el esfuerzo por ser sensato en otras culturas. Si la definición es consecuente, no es conveniente, porque hace irracional la conducta sensata en otras culturas.

3. "Nuestro sistema sociocultural, nuestro mundo, ha entrado en crisis. Y los aspectos más visibles de esa crisis son el resultado de la aplicación tecnológica (basada en la ciencia) a unos campos sí y a otros no, son el resultado -en definitiva- de la desigual aplicación del método racional a parcelas sectoriales de la actividad humana" (pp. 64-65). MSL: También se puede admitir esa descripción clásica, que siempre sale cuando se habla, p.e., del atraso de las ciencias sociales. Pero tal vez habría que decir más claramente que hay aplicación irracional de técnicas racionales, p.e., el

la conveniencia de que fueran los técnicos quienes tuvieran el poder de decisión máximo sobre los denominados impropriamente “problemas técnicos”. Defender esa posibilidad era ignorar que también ellos y los científicos son grupos humanos con intereses particulares y que, por tanto, también están predispuestos a reaccionar según sus propios intereses. Es poco verosímil la creencia de que un ciudadano especialista, con conocimientos técnicos, en un ámbito determinado, va a decidir siempre y en cualquier circunstancia según los intereses generales de la comunidad. Sacristán recordaba a este respecto la estrecha relación de miembros de comunidades tecnocientíficas con la industria armamentística, nuclear o no, y no parecía que la producción de armamento fuera de interés para las poblaciones. Igualmente, una racionalidad de estricto marchamo tecnológico-economicista puede defender la conveniencia de una informatización rápida y acelerada por razones de productividad o de eficacia; en cambio, una visión más amplia debería considerar más razonable una vía que, operando por ensayo y error, marque ritmos más lentos, observando los negativos efectos de paro estructural y de marginación y pobreza que puede conllevar una línea tecnocrática a ultranza y sin “impurezas sociales”.

Así, pues, la solución criticada no tenía en cuenta, en su opinión, que los problemas sobre la técnica no son puramente técnicos sino (fundamentalmente) políticos. De ahí que los versos de Hölderlin reiteradamente citados por él (“De donde nace el peligro / nace la salvación también”²⁹⁷), reclamaban un importante matiz: la contradictoriedad en la que nos hallábamos inmersos sólo podía superarse a partir del uso de más razón, pero -y éste es un punto central de su propuesta- de razón en su totalidad, no de una

armamento. Mosterín puede recoger esto en su esquema, pero innaturalmente. En general, se olvida mucho de que la razón técnica es instrumental.

²⁹⁷ F. Hölderlin, “Patmos”, *Poesía completa*. Madrid, Hiperión, 1979, t. II, pp. 140-141. Sobre este lema poético del último Sacristán, Francisco Fernández Buey, “El marxismo crítico de Manuel Sacristán”, *mientras tanto* nº 63, 1995, pp. 131-154; “El clasicismo de Manuel Sacristán”, *Un Angel Más*, nº5, 1989, pp. 57-66.

racionalidad meramente tecnológica o estrechamente científicista²⁹⁸. La tecnología, la razón técnico-científica, no tiene ni puede tener la última palabras en asuntos de valores. Como Einstein había señalado, y Sacristán gustaba de repetir en sus clases de metodología, no puede ser objeto de demostración que “no es justo exterminar a toda la Humanidad”. Un físico, en cuanto físico, no tiene nada que opinar acerca de la bondad o maldad de conductas prácticas, acerca de la bondad o maldad de ciertas decisiones, pero nuestra razón completa de seres humanos sí tiene mucho que decir sobre asuntos de finalidades. Por ello, Sacristán defenderá una concepción de la racionalidad, en línea del último Lukács²⁹⁹, que supere la incompleta razón tecnológica, una racionalidad social que opere de acuerdo con criterios de equilibrio, de homeostasis social, y no con criterios de maximización irrestricta del beneficio privado.

En su defensa, Sacristán incluía el control democrático, social, sobre el desarrollo de la ciencia. Si se construyera una fracción que arrojara la tasa de dominio en nuestras sociedades de la ciudadanía sobre la ciencia, su valor sería muy reducido, pero no siempre había sido así. En la cultura oriental, por ejemplo, en la antigua civilización china, se habría obtenido un buena resultado, entre otras cosas, justo era reconocerlo, apuntaba Sacristán, porque el denominador, la potencia científica de esa cultura, era bajo y el poder social sobre la ciencia era intenso. En la actualidad, incrementar el valor de la fracción ya no iba a ser posible reduciendo el denominador, disminuyendo el poder científico, la fuerza de los saberes tecnocientíficos. La única solución razonable pasaba por aumentar el

²⁹⁸ Salvador López Arnal, “Ciencia y racionalidad en la obra de Manuel Sacristán”. En: Josep Batlló Ortiz, Pasqual Bernat López i Roser Puig Aguilar (coords), *Actes de la VII Trobada d’Història de la Ciència i de la Tècnica*. Societat Catalana d’Història de la Ciència i de la Tècnica, Barcelona 2003, pp. 467-472.

²⁹⁹ La penúltima de las conferencias de Sacristán versó sobre el Lukács de las *Conversaciones*. Se conserva una grabación de la misma y el guión de esta intervención que puede verse en Albert Domingo Curto, “A modo de presentación”. Manuel Sacristán, *El Orden y el Tiempo*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 30-32. Una transcripción de esta intervención en: Manuel Sacristán, *Seis conferencias, op. cit.*, pp. 157-194.

numerador de la fracción, la fuerza de la ciudadanía, el poder social sobre (y amigo de) la ciencia³⁰⁰. De ahí, la importancia de la función educativa y del primado de la asignación de recursos a este ámbito en la propuesta programática por él defendida, sin negar que esa tarea no era un camino fácil dada la creciente complejidad y especialización de los saberes científicos contemporáneos, y admitiendo que no hay ningún tipo de control externo que pueda suplir el autocontrol de los científicos y tecnólogos conscientes de su responsabilidad moral y social³⁰¹.

No hay duda, pues, del papel de los valores en la empresa científica³⁰², sin que eso conlleve sostener en coincidencia con algunas líneas de la reciente sociología de la ciencia, que una teoría científica sea simplemente una valoración teórica entre otras posibles, sin mayor valor epistémico que cualquier otra aproximación³⁰³. La ciencia es más bien una construcción deductiva, que pretende alcanzar rigor y exactitud, a partir de ciertos valores no estrictamente demostrables aunque plausiblemente justificados. De

³⁰⁰ A mediados de los años setenta, Sacristán, junto con Jaume Botey, Neus Porta, Rafael Grasa y F. Fernández Buey, participó durante dos años en una experiencia de culturización de adultos en Can Serra, un centro cultural de l' Hospitalet de Llobregat (Barcelona). Véanse: Jaume Botey, "Aproximación a la figura de Manuel Sacristán y su experiencia en la formación de personas adultas". En: Salvador López Arnal (ed), *Homenaje a Manuel Sacristán*. Barcelona: EUB, 1997, pp. 44-48, y sus declaraciones para Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, Barcelona, Montesinos (en prensa).

³⁰¹ Sobre la ética de la responsabilidad en sus diversos registros, Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*. Madrid: Los libros de la Catarata 2000, pp. 159-178 y 179-204.

³⁰² Véase, Armando Menéndez Viso, *Las ciencias y el origen de los valores*, Madrid, Siglo XXI, 2005 (con prólogo de Javier Echevarría).

³⁰³ En el cap.VII de *El sueño de una teoría Final*, Steven Weinberg señalaba: "Es simplemente una falacia lógica pasar de la observación de que la ciencia es un proceso social a la conclusión de que el producto final, nuestras teorías científicas, es como es debido a las fuerzas sociales e históricas que actúan en el proceso. Un equipo de escaladores puede discutir sobre el mejor camino para llegar a la cima de la montaña, y estos argumentos pueden estar condicionados por la historia y la estructura social de la expedición; pero al final, o encuentran un buen camino hasta la cima o no lo encuentran, y cuando llegan allí saben que han llegado (Nadie titularía un libro sobre montañismo *Construyendo el Everest*).". No parece que Sacristán tuviera muchas objeciones que presentar a este paso de Weinberg. En RUB-FMSL pueden verse textos y fichas comentadas de este autor.

ahí la importancia, enfatizada por Sacristán, del poder social, de la participación democrática en la empresa científica, al mismo nivel que los valores que guíen su intervención. Para quien menosprecie el valor libertad una solución tecnocrática-autoritaria puede ser convincente; para quien, por el contrario, como es el caso de Sacristán, ponga los valores de libertad y comunidad solidaria por encima de los de estrechamente técnicos o de maximización del beneficio, la solución a las contraposiciones o conflictos sociales no puede ni debe dirimirse por esa vía.

VIII. Por senderos comprometidos ³⁰⁴

No hay cientificismo, pues, en las posiciones de Sacristán, no sólo porque, como él indicó reiteradamente, motivaciones ideológico-políticas se inmiscuyan frecuentemente en el papel social de la ciencia sino porque él se mantuvo siempre muy crítico respecto a lo que él mismo llamó “pieza inevitable de la “filosofía científicista perenne”, el criterio de los competentes”³⁰⁵, atender al cual, supuestamente, sería condición de racionalidad creencial. Las necesarias revisiones, los cambios frecuentes de concepción que irrumpen en determinadas áreas de investigación y conocimiento sugieren que, junto a este criterio, hay que sumar tanto en la racionalidad creencial como en la práctica un criterio de docta ignorancia que autorice a prescindir provisionalmente, en determinadas ocasiones (situaciones que el propio creyente y agente racional logrará vislumbrar), de las opiniones de la comunidad científica.

No parece tampoco que pueda defenderse que haya en sus propuestas una creencia ingenua en el poder omnímodo de las instituciones estatales. Cuando Sacristán usa “poder” es obvio que no sólo está pensando en poderes gubernamentales. No hay duda de

³⁰⁴ Soy deudor en este punto de Jorge Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte*, op.cit, pp.163-166.

³⁰⁵ Manuel Sacristán: reseña de J. Mosterín, *Racionalidad y acción humana*, cit, p.106.

que para él tenían más poder ciertos directores y gerentes de empresas transnacionales que ministros y presidentes de algunas repúblicas. No hay comparación posible entre el poder de los gobiernos de un pequeño o mediano país en materia de política científica y el poder, por ejemplo, del conjunto de la dirección de Ciba, Bayer, Novartis (o el resultado de sus fusiones). El Estado Mayor de estas sociedades era, sin duda, mucho más potente que muchos gobiernos en lo tocante a la materia analizada, pero tampoco cabía dudar del importante papel de las instituciones públicas en materias de financiación, hasta el punto de que, como es sabido, determinadas investigaciones, en campos como el de la física de partículas, exigen la colaboración de varios Estados.

Admitamos, en general, con los matices introducidos, la conveniencia de políticas restrictivas en asuntos de población y aceptemos, aun reconociendo potenciales conflictos, la prioridad otorgada a los valores igualdad y comunidad solidaria, sin menosprecio de la libertad de elección e investigación. ¿Qué decir de las líneas propuestas, de los puntos defendidos?

La problemática ecológica empuja, sin duda, a una nueva concepción del desarrollo social, de la buena sociedad, alejada de cualquier desarrollismo insostenible. Consiguientemente, Sacristán apunta buenas razones para aconsejar unas políticas de asignación de recursos que no sitúen el incremento productivista en el puesto de mando indiscutido. Por ello, el punto central de su propuesta, a no ser que uno siga cegado por una optimista, incorregible y poco matizada tecnofilia, parece muy plausible: hay que corregir a la baja la tendencia a la producción y consumo de bienes, si bien eso presupone, o exige, una más justa redistribución de los productos y medios existentes, reorganización que no sitúe a casi de la mitad de la humanidad más allá, mucho más allá, de los límites de la pobreza.

Es razonable la conveniencia de la asignación de medios a tareas formativas y educativas. No sólo por las razones esgrimidas inicialmente por Sacristán, por la educación de la población ante los

posibles efectos negativos de la disminución de la producción y por la necesidad y conveniencia de la educación en nuevos valores que nos alejen de un consumismo ilimitado, sino también por un punto central de su propuesta: el necesario control democrático, social, ciudadano, sobre las líneas de investigación seguidas y sobre los debates éticos y políticos que determinados descubrimientos pueden plantearnos. La tarea de instrucción, de formación científica de la ciudadanía³⁰⁶, no es fácil pero parece absolutamente necesaria si queremos construir una sociedad auténticamente democrática donde las grandes decisiones, los grandes asuntos que afectan a las comunidades se tomen con la aquiescencia de poblaciones informadas. En este punto, existen líneas y antecedentes en las tradiciones emancipatorias que no deben ser olvidadas.

Puede verse algún problema en su propuesta de priorización de las líneas de investigación poco operativas. La denominada ciencia básica, ejemplo acaso de ciencia contemplativa, puede conllevar aplicaciones de enorme alcance tecnológico, industrial y militar. Detrás del armamento nuclear, hay teorías físicas tan fundamentales, tan básicas, como la mecánica cuántica; detrás de los potenciales peligros de la biotecnología actual, se sitúan investigaciones sobre la estructura del ADN, y así sucesivamente. Admitida esta dificultad, cabe la defensa de un principio general, en la línea defendida por Sacristán, que puede formularse sucintamente así: la planificación pública de la investigación tiene que definir sus centros de gravedad y sus prioridades, no al servicio de los grandes poderes económicos y sus deseos de maximización de beneficios, sino en función de las necesidades sociales básicas y en la perspectiva de reforzar aquellas investigaciones que contribuyan a configurar un futuro más humano (y más naturalmente respetuoso) para nuestras sociedades. Aquí se sitúan los ámbitos de las ciencias sociales (ciencia del trabajo,

³⁰⁶ Para un ejemplo destacado de material escolar para instruir científicamente: Fundación Ecología y Desarrollo (coords). *Por una nueva educación ambiental. Para lectores de 12 a 20 años*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2002.

medicina del trabajo, salud y accidentes laborales), la polemología, la investigación ecológica territorial y humanística, así como los varios estudios sobre educación y formación humanística-profesional, refuerzo que, vale la pena insistir, no conlleva ni el olvido ni el menosprecio de otros temas y de otras líneas de investigación.

Comentando un paso de un ensayo de Gerard Leclerc³⁰⁷, y en consistente línea con los citados versos de Hölderlin, Sacristán observaba:

(...) La contraposición entre “theoria” y “techne” que hace el autor a propósito de las ciencias sociales ignora toda la realidad de la ciencia que existe. Transpone con un objetivismo característico de esta caricatura del marxismo que es el funcionalismo, una necesidad vital de la humanidad de hoy -el no intervenir tan destructivamente- en supuestos rasgos de lo analizado. No hay *theoria* que no se prolongue en *techné*, si es buena teoría. *Pero eso es una cosa, y otra (es) que hay que manipular menos y acariciar más la naturaleza. Lo esencial es que la técnica de acariciar no puede basarse sino en la misma teoría que posibilita la técnica del violar y destruir.*[la cursiva es mía]

Que la técnica de acariciar deba ser la misma que aquella que permite violar, destruir y manipular incontroladamente la naturaleza y sus habitantes, obliga a extremar nuestra sensibilidad y pulsión moral al aproximarnos a asuntos supuesta y falsamente tecno-científicos puros. También aquí, (manipular) menos es (acariciar) más. La moral, la preocupación por los otros, incluyendo futuras generaciones, la humanidad toda y otros seres vivos, debe estar aquí, y esta vez en serio, en un puesto destacado de nuestras preocupaciones más sentidas. No podemos seguir estando ciegos ante el mal, la desgracia y el sufrimiento. Seguramente por ello, Sacristán estimaba mucho y solía citar este paso de *De Morbis Artificium Diatriba* de Bernardino Ramazzini³⁰⁸, aquel pionero de la medicina social del siglo XVII que ha

³⁰⁷ Véase, cuaderno de resúmenes de RUB-FMSL.

³⁰⁸ En colaboración con sM^a Ángeles Lizón, Sacristán escribió las voces de los calendarios del CAPS de 1985 y 1986. Entre otras, las de Diderot, Copérnico, Curie, Turró i Darder, Goethe, Hipócrates, Goethe, Avicena, Ramón y Cajal, Mead, Llull y Freud. El texto seleccionado de Ramazzini acompañaba a la entrada que escribieron a la limón Lizón y Sacristán.

sido considerado como el fundador del estudio de las enfermedades laborales y que, no por causalidad, incluyó entre las voces que escribió en un calendario del Centro de Análisis y Programas Sanitarios de Barcelona:

[...] En esta ciudad que, para su extensión, es bastante populosa, existe la costumbre en todas las casas de limpiar cada tres años las cloacas que hay a lo largo de las calles. Cuando estaban haciendo ese trabajo en mi casa, me di cuenta de que uno de esos vaciadores trabajaba muy apresuradamente en aquel antro infernal. Compadecido de una fatiga tan ingrata, le pregunté que por qué trabajaba con tanta prisa y por qué no se lo tomaba con más calma, evitando cansarse demasiado. El pobrecillo levantó la mirada de aquel antro y dijo mirándome: “Nadie que no lo pruebe puede imaginarse lo que es quedarse en este sitio más de cuatro horas: puede uno quedarse ciego”. Cuando el hombre salió de la cloaca le examiné atentamente los ojos, y vi que estaban muy enrojecidos y velados. Le pregunté entonces qué hacen los poceros de cloacas para curarse esos daños. Contestó: “Vuelven enseguida a casa, como haré yo ahora mismo; se encierran en una habitación a oscuras y se quedan en ella hasta el día siguiente, lavándose de vez en cuando los ojos con agua tibia; es la única manera de conseguir un poco de alivio”. Le pregunté si le ardía la garganta, tenía dificultad para respirar o dolor de cabeza, y si aquel olor le provocaba náuseas. “Nada de eso, me contestó, el único órgano que sufre consecuencias de este trabajo es el ojo; si me empeñara en seguir trabajando, al día siguiente estaría ciego, como les ha ocurrido a otros”. Me saludó y se fue a casa, protegiéndose los ojos con las manos.

A esta actitud, a esta sensibilidad, a este mirar donde no solemos depositar nuestra atención, solía llamársele compromiso moral del científico (y de la ciudadanía). Si suena a lenguaje desgastado, puede hablarse de profundizar con ojos y corazón abiertos en la alteridad. Como se prefiera; es cuestión de gustos y lenguaje. Como es sabido, la rosa no es sólo “la rosa” ni la Internacional es sólo “La Internacional”.

CAPÍTULO VII: CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA CATEGORÍA CONCEPCIÓN DEL MUNDO.

Yo puedo vivir con duda e incertidumbre. Pienso que es mucho más interesante vivir sin saber que tener respuestas que pudieran ser falsas

Richard P. Feynman, *El placer de descubrir*

Hoy debería estar bien claro que no se podrá explicar el universo en todos sus detalles mediante una sola fórmula o una sola teoría. Y, sin embargo, el cerebro humano tiene tal necesidad de unidad y de coherencia que toda teoría de cierta importancia corre el riesgo de ser utilizada abusivamente y deslizarse hacia el mito”

François Jacob, *La jeu des possibles*.

Después de dar cuenta de los orígenes y motivaciones del *Anti-Dühring* [1], Sacristán prosigue su prólogo al clásico engelsiano preguntándose sobre el sentido y características de la categoría concepción del mundo.

Una concepción del mundo, señala Sacristán, no es un saber, no es conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva: “es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito”.

Ésta es una situación bastante frecuente: las simpatías y antipatías por ciertas ideas, hechos o personas, las reacciones rápidas, acríicas, a estímulos morales, el ver casi como hechos de la naturaleza particularidades de las relaciones entre hombres, en resolución, una buena parte de la consciencia de la vida cotidiana puede interpretarse en términos de principios o creencias muchas veces implícitas, “inconscientes” en el sujeto que obra o reacciona.

Frecuentemente esos principios o creencias inspiradores de la conducta cotidiana, que el sujeto no se formula siempre conscientemente, están explícitos en la cultura de la sociedad en que vive, cultura que

[...] contiene por lo común un conjunto de afirmaciones acerca de la naturaleza del mundo físico y de la vida, así como un código de estimaciones de la conducta.

La parte contemplativa, teórica, de las concepciones del mundo, está íntimamente relacionada con la parte práctica, con el código o sistema de juicios de valor. ¿Mediante qué vías, mediante qué mediaciones?

[...] a través de cuestiones como la del sentido de la vida humana y de la muerte, la existencia o inexistencia de un principio ideal o espiritual que sea causa del mundo, etc.

Por ejemplo -el ejemplo es de Sacristán- de la afirmación (teórica, parte contemplativa de la concepción del mundo) de que, como profesa la teología católica, el hombre es una naturaleza herida, se pasa de un modo natural a la norma (parte práctica de la concepción) que postula el sometimiento a la autoridad. Sacristán no apunta, desde luego, que estemos aquí ante una relación de inferencia lógica, argumentativa o similar, sino que, con más cautela, se limita a sostener que esa norma práctica (el sometimiento a la autoridad) es coherente, no hay inconsistencia observable, con la creencia teórica de una naturaleza humana herida.

La existencia de una formulación explícita de la concepción del mundo en la cultura de una sociedad no permite sin embargo, advierte Sacristán, averiguar con sencillez, y sin mayor indagaciones, a partir de las creencias públicamente afirmadas, cuál es la concepción del mundo realmente activa en esa sociedad. ¿Por qué? Porque

[...] el carácter de sobreestructura que tiene la concepción del mundo no consiste en ser un mecánico reflejo, ingenuo y directo, de la realidad social y natural vivida. El reflejo tiene siempre mucho de ideología, y detrás del principio de la caridad, por ejemplo, puede haber, en la sociedad que lo invoca apologéticamente, una creencia bastante más cínica, del mismo modo que detrás de los Derechos del Hombre ha habido históricamente otras creencias efectivas, mucho menos universales moralmente.

Sacristán usa aquí la metáfora arquitectónica sobreestructural marxiana sobre las sociedades humanas y el concepto de ideología en el sentido de falsa consciencia, una de las acepciones centrales de

esta categoría en el propio Marx. En “Sobre el realismo en arte” [2], por ejemplo, sostenía Sacristán:

[...] Pero el hecho es que, desde Marx, el pensamiento revolucionario consecuente es anti-ideológico, y deja de ser revolucionario en la medida en que se hace ideológico. El pensamiento de Marx ha nacido como crítica de la ideología, y su tradición no puede dejar de ser anti-ideológica sin desnaturalizarse.

Para aclararse en torno al papel de las concepciones del mundo respecto del conocimiento científico-positivo, que es, apunta Sacristán, *el principal problema* planteado por el *Anti-Dühring*, se puede pasar por alto el tema apuntado de las relaciones entre las aristas teóricas y prácticas de estas cosmovisiones, aunque en sí mismo sería “imprescindible para una plena comprensión de las formaciones culturales”. Para el estudio de las relaciones entre concepción del mundo y ciencia positiva, señala, basta en principio “con atender a los aspectos formales de ambas”, sin estudiar con detalle sus articulaciones sociales, prácticas.

Sacristán recuerda a continuación que las concepciones del mundo suelen presentar, “en las culturas de tradición grecorromana”, unas puntas concentradas y conscientes, “en forma de credo religioso-moral o de sistema filosófico”. Esta segunda forma de sistema filosófico fue muy característica hasta el siglo XIX.

Nacida, en realidad, en pugna con el credo religioso, en vísperas del período clásico de la cultura griega, la filosofía sistemática, la filosofía como sistema, se vio arrebatado un campo temático tras otro por las ciencias positivas, y acabó por intentar salvar su sustantividad en un repertorio de supuestas verdades superiores a las de toda ciencia.

Es conocida la posición crítica de Sacristán sobre la pretensión de una filosofía como sistema acabado, sin limitaciones de ámbito y siempre listo para el embalaje final. Sobre este punto es de obligada cita su opúsculo “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” y su artículo “Al pie del Sinaí romántico” [3] En una conferencia, “Más sobre el lugar de la filosofía en los estudios

superiores”, dictada el 3 de febrero de 1970 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, y cuyo esquema puede consultarse en Reserva de la Biblioteca Central de la Universidad de Barcelona, se ratificaba en su posición con nuevos matices y argumentaciones.

En su opinión, en los casos de mayor ambición de esa finalidad filosófica, los sistemas de Platón [4] o Hegel son los intentos por él citados, la filosofía sistemática presenta, más o menos abiertamente, la pretensión de dar de sí por razonamiento el contenido de las ciencias positivas. Por ello, insiste el traductor de Engels:

En este caso, pues, como en el de los credos religiosos positivos, la concepción del mundo quiere ser un saber, conocimiento real del mundo, con la misma positividad que el de la ciencia.

La pretensión puede considerarse definitivamente fracasada hacia mediados del siglo XIX

[...] precisamente con la disgregación del más ambicioso sistema filosófico de la historia, el de Hegel. El sistema de Hegel, que pretende desarrollar sistemáticamente y mediante afirmaciones materiales la verdad del mundo, fue, según la expresión de Engels en el *Anti-Dühring*, “un aborto colosal, pero también el último en su género”.

Las causas por las cuales la pretensión de la filosofía sistemática acaba por caducar eran varias en su opinión:

En el orden formal, o de teoría del conocimiento [5], la causa principal era la definitiva y consciente constitución del conocimiento científico positivo durante la Edad Moderna.

Este es un conocimiento que se caracteriza formalmente por su intersubjetividad y prácticamente por su capacidad de posibilitar previsiones exactas, aunque sea -cada vez más- a costa de construir y manejar conceptos sumamente artificiales, verdaderas máquinas mentales que no dicen nada a la imaginación, a diferencia de los jugosos e intuitivos conceptos de la tradición filosófica.

Llamar a un conocimiento “intersubjetivo”, aclara Sacristán, quería apuntar a que todas las personas, adecuadamente preparadas,

entendían su formulación del mismo modo, “en el sentido de que quedan igualmente informadas” sobre las operaciones que permiten falsar o corroborar exitosamente la formulación teórica objeto de debate y contrastación.

Para Sacristán, las tesis de la vieja filosofía sistemática, de los dogmas religiosos y de las concepciones del mundo carecían de esos rasgos: ni gozaban del atributo de la intersubjetividad, definido en los términos anteriores, ni en general permitían formular previsiones exactas, sin trampas ni corazas con salvación permanente garantizada. Y dado que esos rasgos

[...] dan al hombre una seguridad y un rendimiento considerables, el conocimiento que los posee -el científico-positivo- va destronando, como conocimiento de las cosas del mundo, al pensamiento, mucho más vago y mucho menos operativo, de la filosofía sistemática tradicional.

Item más: en opinión de Sacristán, que las concepciones del mundo careciesen de aquellos dos rasgos característicos del conocimiento positivo no era cosa accidental y superable, era rasgo necesario:

[...] se debe a que la concepción del mundo contiene sencillamente afirmaciones sobre cuestiones no resolubles por los métodos decisorios del conocimiento positivo, que son la verificación o falsación empíricas, y la argumentación analítica (deductiva o inductivo-probabilitaria).

¿Y qué afirmaciones no resolubles por los métodos decisorios usuales eran esas? Un ejemplo: una auténtica concepción del mundo debía contener, de forma explícita o explicitable, enunciados acerca de la existencia o inexistencia de un Dios, de la finitud o infinitud del universo, del sentido o falta de sentido de estas cuestiones, etc.

[...] esos enunciados no serán nunca susceptibles de prueba empírica, ni de demostración o refutación en el mismo sentido que en las ciencias.

Eso no quería decir, matizaba Sacristán, que el conocimiento positivo no pudiera abonar una determinada concepción del mundo más que otra. Sin embargo, abonar o hacer plausible no era

equivalente que probar o demostrar en sentido positivo. Una célebre nota de pie de página, una de las notas a pie de páginas más leídas e influyentes de la filosofía hispánica, ilustraba la posición de Sacristán. Vale la pena reproducirla:

Una vulgarización demasiado frecuente del marxismo insiste en usar laxa y anacrónicamente (como en tiempos de la “filosofía de la naturaleza” romántica e idealista) los términos “demostrar”, “probar” y “refutar” para las argumentaciones de plausibilidad propias de la concepción del mundo. Así se repite, por ejemplo, la inepta frase de que la marcha de la ciencia “ha demostrado la inexistencia de Dios”. Esto es literalmente un sinsentido. La ciencia no puede demostrar ni probar nada referente al universo como un todo, sino sólo enunciados referentes a sectores del universo, aislados y abstractos de un modo u otro. La ciencia empírica no puede probar, por ejemplo, que no exista un ser llamado *Abracadabra abracadabrante*, pues, ante cualquier informe científico-positivo que declare no haberse encontrado ese ser, cabe siempre la respuesta de que el Abracadabra en cuestión se encuentra más allá del alcance de los telescopios y de los microscopios, o la afirmación de que el Abracadabra abracadabrante no es perceptible, ni siquiera positivamente pensable, por la razón humana, etc. Lo que la ciencia puede fundamentar es la afirmación de que la suposición de que existe el Abracadabra abracadabrante no tiene función explicativa alguna de los fenómenos conocidos, ni está, por tanto, sugerida por éstos.

Por lo demás, la frase vulgar de la “demostración de la inexistencia de Dios” es una ingenua torpeza que carga el materialismo con la absurda tarea de demostrar o probar inexistencias. Las inexistencias no se prueban; se prueban las existencias. La carga de la prueba compete al que afirma existencia, no al que no la afirma.

¿Qué relaciones existían entonces entre las concepciones del mundo y el conocimiento científico-positivo? Para el traductor de Quine, una concepción del mundo que tomara a la ciencia como único cuerpo de conocimiento real, que apostara por los conocimientos positivos como cuerpo básico de conocimiento:

[...] se encuentra visiblemente -por usar un simplificador símil espacial- por delante y por detrás de la investigación positiva. Por detrás, porque intentará construirse de acuerdo con la marcha y los resultados de la investigación positiva. Y por delante porque, como visión general de la realidad, la concepción del mundo inspira o motiva la investigación positiva misma.

Sobre la segunda coordenada, sobre la primera Sacristán alertó reiteradamente en sus últimos años (en sus clases de Metodología de las ciencias sociales por ejemplo), apuntaba:

[...] si la concepción del mundo del científico moderno fuera realmente dualista en la cuestión alma-cuerpo, la ciencia no habría emprendido nunca el tipo de investigación que es la psicología, y el psicólogo no se habría interesado por la fisiología del sistema nervioso central desde el punto de vista psicológico.

Esa consideración no dualista de la psicología y psiquiatría contemporáneas valía independientemente de que la ideología dominante en la sociedad hiciera profesar al científico, cuando no estuviera investigando, cuando por así decir no ejerciera de científico, una concepción, esta sí, dualista del mundo: su práctica no dualista more científico podría ir acompañada de una creencia dualista en esferas más personales. Se podía vivir, se vivía, vivíamos con esas inconsistencias. .

Por lo demás, matizaba de nuevo Sacristán, el carácter de inspiradora de la investigación que tienen las concepciones del mundo no quedaba bien descrito por el símil espacial: la inspiración se producía constantemente, a lo largo de la investigación, no al inicio o al hallar resultados, en combinación con sus necesidades internas.

Sacristán concluía este apartado señalando, no muy distante de tesis de Althusser del *Curso de filosofía para científicos*

Importante es darse cuenta de que cuando, según el programa positivista, la ciencia se mece en la ilusión de no tener nada que ver con ninguna concepción del mundo, el científico corre el riesgo de someterse inconscientemente a la concepción del mundo vigente en su sociedad, tanto más peligrosa cuanto que no reconocida como tal. Y no menos importante es mantener, a pesar de esa intrincación, la distinción entre conocimiento positivo y concepción del mundo.

No fue ésta la última vez que Sacristán se aproximó a esta categoría. Lo hizo y, además, muy críticamente.

Sin ningún ánimo de exhaustividad valdría la pena recordar

algunas de estas reflexiones en una entrega posterior. Lo esencial de su posición, más completa y compleja, lo apuntó en su opúsculo metafilosófico de 1968 [7], apenas cuatro años después de su clásico prólogo al *A-D*:

*

En los compases finales de su analítica (y, sin embargo, dialéctica) aproximación a las nociones de razón e irracionalismo en Lukács [1], Sacristán recordaba que, en el sentido tradicional de la expresión, una concepción del mundo era (o aspiraba a ser) “un sistema presuntamente deductivo-sistemático y, al mismo tiempo omnicomprendido, de la experiencia”. La categoría, sus características epistemológicas y sus aspiraciones gnoseológicas no provocaron entusiasmo en el traductor de Engels y Gramsci.

En un texto de 1967, escrito para una revista clandestina de estudiantes de la Universidad de Barcelona, “Un problema para tesina en filosofía” [2], Sacristán reflexionaba sobre la contraposición entre saber y creer, un viejo tema filosófico con el que el estudiante tropezaba al estudiar Platón o al aproximarse a la obra de Bruno y Galileo. Las conductas de Bruno [3] y Galileo, apuntaba Sacristán, “encarnan de un modo ya suficientemente moderno la contraposición entre creer y saber”.

La contraposición anunciada -creer versus saber- escondía la que, en su opinión, era la contraposición verdadera, la que enfrentaba la creencia racional a la irracional. “Racional”, apuntaba Sacristán, era un adjetivo problemático que no había recibido aclaración satisfactoria, y que acaso no la recibiera nunca de forma universalmente satisfactoria, porque probablemente fuese “una de esas nociones reguladoras a las cuales no podemos sino acercarnos asintóticamente”, según útil metáfora del propio Engels recordaba su traductor. Pero, aun admitiendo esta consideración, era un hecho que ese movimiento asintótico había recorrido bastante camino,

[...] como “prueba” el que “racional” mismo o, más frecuentemente, “plausible”, sean términos aplicados a expedientes utilizados con éxito heurístico en disciplinas tan

constructivas como la matemática, por no hablar ya de las ciencias empíricas naturales y sociales.

Ahora bien, proseguía Sacristán, mientras que en las ciencias positivas, especialmente en las disciplinas exactas, el uso de hipótesis, conjeturas, o de argumentaciones netamente plausibles compensaban, apoyándose aquí en el Mario Bunge de *La investigación científica* [4], su “debilidad lógica” con su “fuerza heurística”, éste no parecía ser el caso para el campo de la creencia racional más característica del filósofo, y de las prácticas filosóficas tradicionales: lo que solía llamarse “la concepción del mundo”. ¿Y por qué no era el caso? Porque

[...] las afirmaciones, muy generales, de la concepción del mundo -que no pueden ser argüibles sino plausiblemente, puesto que rebasan todo sistema teórico propiamente dicho- no tienen una función heurística manifiesta, ni siquiera indiscutible, a causa de su lejanía de la experiencia.

Tenían en cambio, señalaba Sacristán, una función práctica individual y social: como cultura dominante de una época influían de hecho, y con mediaciones no siempre fáciles de delimitar, en las decisiones de los individuos y en las de la propia colectividad.

En otro artículo de la misma época publicado en la revista *Destino*, “Al pie del Sinaí romántico. Sugerencias para leer filosofía romántica” [5], Sacristán reflexionaba sobre los orígenes de la expresión.

El filósofo romántico había inventado la filosofía como “concepción” (casi en sentido tocológico señalaba irónicamente) “del mundo”, como sucedáneo, por una parte, “de la limitada y clara certeza científica”, y, por otra, “de la infinita y oscura seguridad religiosa”. Había podido hacerlo porque, apuntaba Sacristán, se había encontrado con tres circunstancias muy favorables: en primer lugar, “la crisis de la vigencia “espontánea”, indiscutida, universal y orgánica de las ortodoxias religiosas”; en segundo lugar, “la incipiente enclaustración de la ciencia en los laboratorios o en las fortalezas defendidas del profano por la creciente matematización”;

y, finalmente, “la asunción administrativa de la filosofía como saber oficial y positivo mediante el establecimiento de cátedras universitarias”.

Desde finales del siglo XIX la humanidad vivía encerrada en una campana de cristal (la metáfora era tomada de Nietzsche) pero veía las demás. Este era el gran fruto de la consciencia histórica que se había abierto paso desde finales del siglo XVIII. A pesar de ello, para Sacristán,

[...] el mejor romanticismo -así se ve hoy desde la campana de cristal- sigue preso en la broncínea de la concepción redonda o sistemática del mundo, en la necesidad ideológica de fabular toda una procesión y paisaje del Ser para poder pensar y vivir. Esa fabulación, como todas, maneja por fuerza ignorancias como si fueran conocimiento. La ignorancia no es nunca en la práctica honrado vacío, como en la teoría, sino falso saber, Saber patéticamente afirmado y defendido con mayúscula.

Fabular una procesión y paisaje del Ser para poder pensar y vivir: impecable apunte crítico.

Fue en su citado artículo sobre las nociones de razón e irracionalismo en Lukács donde Sacristán desarrolló con más detalle su posición crítica en torno a la categoría. Apunta aquí el comentarista y traductor del filósofo húngaro que el mundo filosófico culturalista, su mundo, su cosmovisión, movía a Lukács a creer que todo contenido doctrinal era de la misma naturaleza, “igual la epistemología que los ideales personales o culturales”. Lukács caía en el sofisma característico del pan-ideologismo: deducir la concepción del mundo de un pensador a partir de su ciencia o ésta a partir de aquella, “considerando las diversas proposiciones como pertenecientes todas a un medio intelectual homogéneo”. Pero no era el caso.

Eso medio homogéneo existía, en opinión de Sacristán, pero no era el sistema o la teoría sino

[...] el producto cultural (mixto) concreto o la consciencia individual, y definitiva, el *medio de la práctica*: éste es el medio homogéneo de unas y otras proposiciones cuando ya no son meros enunciados, sino “ideas-fuerza”, práctica *in statu*

nascendi.

Y no, desde luego, un supuesto edificio teórico sistemático hecho de proposiciones cuyos modos de validez eran diferentes por definición.

La conciencia crítica, prosigue Sacristán, no puede ser albergada por la magnificencia sin cimientos de las concepciones del mundo, de esos megalitos viciados

[...] por el paralogismo que no distingue entre el modo de validez de los conocimientos positivos y el de las estimaciones globales, entre la gran fuerza cohesiva de la teoría positiva y el arenoso barro que sólo ficticiamente une los adobes de los grandes sistemas filosóficos.

El mismo Engels, recordaba Sacristán, en la "Introducción" del A-D ya había apuntado que el materialismo dialéctico, es decir, "el materialismo sencillamente dialéctico", no necesitaba de ninguna filosofía, directora y reinante, que estuviera por encima de las disciplinas científicas. De la anterior filosofía, de la filosofía tradicional, conjeturaba Engels con atrevimiento, sólo quedaría finalmente más que la doctrina del pensamiento y sus leyes (gnoseología), la lógica formal y la dialéctica.

De estas observaciones críticas, incluyendo la del propio Engels, se desprende que el desinterés por la ideología como sistema, de la ideología sistemática, por las concepciones del mundo si se prefiere, eran precisamente neto indicio de hegemonía político-filosófica. Este hecho social daba

[...] finalmente cuerpo de posibilidad histórica a la superación, hasta ahora meramente científica, epistemológica, de la idea o sistema de concepciones del mundo en el sentido tradicional indicado.

Por lo demás, la usual confusión entre programa -propuesta crítica y revisable de objetivos y procedimientos- y concepción del mundo -síntesis especulativa, de incierta validez teórica, con valoraciones pragmáticas no explicitadas como tales- no era un trivial fallo del pensamiento. Obedecía a un problema real que Sacristán

formulaba del modo siguiente:

[...] un programa práctico racional tiene que estar vinculado con el conocimiento positivo, con las teorías científicas, pero no puede deducirse de ellas con medios puramente teóricos, porque el programa presupone unas valoraciones, unas finalidades y unas decisiones que, como es natural, no pueden estar ya dados por la teoría, por el conocimiento positivo.

La fundamentación del programa práctico en la teoría, en el conocimiento positivo requería una mediación. La concepción del mundo propiamente dicha, “pseudoteoría mezclada con valoraciones y finalidades”, cumplía esa función mediadora con engañosa eficacia:

[...] su vaga naturaleza intelectual y su escaso rigor discursivo permiten transiciones, casi no sentidas por el sujeto, a través de las cuales van sumándose a los conocimientos positivos especulaciones valorativas que parecen conducir con necesidad lógica al programa, a la práctica.

El defecto de esa mediación era definitivo en su opinión: resultaba científicamente insostenible y se hundía en cuanto que se la examinaba con los medios de la crítica epistemológica: esa crítica mostraba los pasos de falacia naturalista en el seno de la concepción del mundo propiamente dicha, pasos en que la argumentación aparentemente teórica deslizaba juicios pragmáticos de valor o de finalidad no reconocidos como tales.

Entre el conocimiento y el programa, entre la teoría y la formulación de la práctica, existía “una relación dialéctica integradora que exige una mediación no menos dialéctica” [6]. La mediación no podía ser la inconsistente fusión de valoraciones, finalidades y conocimientos tomados todos ellos como elementos intelectuales homogéneos. La mediación tenía, tiene que ser producida:

[...] entre una clara consciencia de la realidad tal como ésta se presenta a la luz del conocimiento positivo de cada época, una consciencia clara del juicio valorativo que nos merece esa realidad, y una consciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo)-teóricas.

Se puede seguir llamando, apuntaba Sacristán, si la expresión

había arraigado definitivamente en la cultura filosófica y socialista, “concepción del mundo” a la consciencia de la mediación apuntada.

Sin embargo

[...] acaso fuera más conveniente terminar incluso en el léxico con el lastre especulativo romántico. Algunos historiadores de la ciencia han usado otros términos menos ambiciosos y que tal vez serían útiles para separarse de la tradición romántica: por ejemplo, *visión previa*, *hipótesis generales*, etc.

En una conferencia de Sacristán impartida en el marco de l'Escola d'Estiu de 1977 sobre “Economía y dialéctica” [7] puede verse un paso sobre esta temática que vale la pena recordar brevemente.

La dialéctica, como método, recordaba Sacristán, no era un método de invención, de generación de datos.

[...] Para que entre el trabajo dialéctico, está diciendo Marx en esos dos pasos principales a que me refiero -el epílogo a la 2ª edición de *El Capital* y esa carta a Engels sobre Lassalle-, lo que está diciendo es que como operación metódica es una operación posterior al aseguramiento de los datos. Para asegurarse datos, para descubrir, para inventar, no hay métodos que no sean los triviales de cada día, de la vida cotidiana del investigador, los cuales, dicho sea de paso, son muy inseguros, no son dibujables. En rigor, no son codificables porque en ellos juega un papel fundamental desde el mero acumular noticias hasta la imaginación intelectual y la fantasía y los juegos del subconsciente que son absolutamente imprescindibles.

No existía una metodología codificable del descubrimiento más que cuando se trataba de descubrimientos rutinarios. Existían, eso sí, procedimientos para la corroboración, para el “aseguramiento del dato”:

[...] para eso se deduce, para eso se induce como se suele decir, para eso se hace analogías, para eso se calcula, para eso se mide, para consolidar el dato, para asegurarlo, pero la “ocurrencia” [...] no se puede codificar. La historia de la ciencia está llena de “ocurrencias” cuya codificación requeriría un conocimiento tal de la química o de la física cerebral que “échele usted un galgo” en el estado actual de la ciencia.

Lo que efectúa la metodización codificada es consolidar,

insertar ese resultado, convalidarlo o validarlo en cuanto dato. Si la operación dialéctica viene después, entonces lo dialéctico propiamente sería una segunda validación del dato.

[...] Llamémoslo la convalidación o revalidación del dato, su inserción en otro tipo de teoría superior, más amplia, a aquel en el cual ya se insertaba el dato para su validación normal.

Todo ello dejaba un problema pendiente que no debía ocultarse: la historia de la filosofía enseñaba algunos ejemplos parecidos y todos ellos bastante catastróficos. Sacristán cogía a título de ilustración el caso de H. Spencer.

[...] La filosofía de Spencer es también un intento de segunda validación, de reválida, de nueva convalidación, de teoría englobante de las teorías evolucionistas biológicas. Spencer construye, sobre la base del darwinismo que él conoce, una especie de darwinismo social, como se ha llamado, y luego una teoría general evolutiva. Se parece, es también un intento. En planos menos científicos, que arranquen menos de la ciencia (en esto el spencerismo, como el positivismo de Comte, no el positivismo que conocemos hoy, sino el positivismo, digamos, más filosófico, se parecerían más al marxismo que otros ejemplos que voy a dar), Hegel, por ejemplo, o Aristóteles, que son constructores de digamos metasistemas científicos, de especulaciones con base científica. Quiero decir, por ejemplo, que quien tenga presente la teoría de las cuatro causas de Aristóteles en seguida se dará cuenta de que ahí hay una generalización de una biología elemental. Pero no entremos mucho en esto, no vale la pena: es un sistema del mundo, una especulación general, montada sobre la biología y también sobre la técnica y sobre el arte.

Transitando por el mismo sendero, en un trabajo de madurez, en el paso final de una reseña de 1981 publicada en *Mundo Científico* (y posteriormente en *mientras tanto*) a propósito de *Ecodynamics. A New Theory of Societal Evolution* [8], Sacristán apuntaba:

[...] Se puede admitir que siempre estamos haciendo metáforas, igual en la ciencia que en otros campos, y también se puede admitir que el enfoque ecológico y sistémico o dialéctico en general es el más deseable epistemológicamente e incluso por razones ya prácticas; y, sin embargo, habrá que ser cautelosos ante ese descenso de la exigencia autocrítica al estimar la pertinencia de las construcciones conceptuales para un problema dado. *Habrá que ser cautos, sobre todo, porque,*

como lo sugieren otras interesantes especulaciones biológicas y sociobiológicas de estos últimos tiempos, tal vez empiece ahora un período abundante en cosmovisiones y sistemas persuasivos y fecundos, pero acaso más lo primero que lo segundo. [el énfasis es mío]

Más de lo primero -abundancia en cosmovisiones- que de lo segundo: sistemas persuasivos y fecundos. De hecho, la propuesta de Sacristán, la propuesta político-filosófica del traductor de *El Capital*, una propuesta con nudos no solo teóricos, había sido anunciada con nitidez en el artículo de 1967 sobre la filosofía romántica [9]. El nudo básico, la cuestión central, el tema de la hora, lo había formulado, acaso pueda seguir formulándose, con las siguientes palabras:

En uno de sus primeros escritos filosóficos, el científico inglés Bernal -que acaso no haya sido luego siempre fiel a ésta su declaración- observa que la principal exigencia de ética intelectual que se desprende del presente estado del conocimiento consiste en abandonar toda pretensión de concepción conclusa del mundo. La integridad de la consciencia personal tiene entonces que alcanzarse no en la especulación -en la fabulación- sino en el empeño práctico, hecho propio del modo más crítico posible. Aquí resuena un verso célebre del más grande testigo independiente, polémico y sagaz, del filosofar romántico: el goethiano “en el principio fue la Acción “.

Abandonar toda pretensión de concepción conclusa del mundo, situar la integridad de la consciencia personal en el hecho práctico: Hic Rhodus, hic saltus.

Notas:

[1] Manuel Sacristán, “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács”, *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona 1983, pp. 109-110.

[2] M. Sacristán, “Un problema para tesina en filosofía”, *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, pp. 351-355.

[3] En “Tres notas sobre la alianza impía”, comentaba Sacristán sobre Giordano Bruno: “Los teólogos que quemaron a Bruno -el hombre que, con escasa prudencia positivista, infería de los hechos explicados por Copérnico la posibilidad de otros mundos habitados- habían descubierto desde hacia ya tiempo la forma de esterilizar la razón y la experiencia por medio de la castración positivista: como es sabido, hasta que la crisis estalló ya indisimuladamente con los casos de Bruno y Galileo, la Iglesia permitió la enseñanza de la astronomía

heliocéntrica sólo como una “hipótesis matemática”, sin significado físico. Con este inocente estatuto epistemológico, el copernicanismo fue enseñado durante el siglo XVI en Universidades tan poco sospechosas de cientificismo moderno como las españolas de la época, lumbreras de Trento”. En una nota a pie de página de su *Antología* de Gramsci señalaba sucintamente: “Giordano Bruno, defensor del heliocentrismo y de otras doctrinas condenadas por la Iglesia católica, fue quemado vivo el año 1600 en la plaza del Campo dei Fiori (Roma)”.

[4] Mario Bunge (“Agradecimientos”, *La investigación científica*. Ariel, Barcelona 1969, p. 5) abría con las siguientes palabras el volumen traducido por Sacristán “(...) Ha sido un alto privilegio en que los ilustrados directores de Ariel, S.A. encomendaran la traducción de este libro al Profesor Manuel Sacristán. No escapará al lector que el traductor ha debido superar la dificultad que presenta la pobreza de nuestro vocabulario filosófico, dificultad que no hubiera podido encarar siquiera de no poseer una sólida versación y rica experiencia”.

[5] Manuel Sacristán, “A pie del Sinaí romántico”, *Papeles de filosofía*, ed cit, pp. 338-350.

[6] Fundamentación del programa práctico en la teoría que se produce en el seno de una interrelación dialéctica de la que, remarcaba Sacristán, sabíamos poco.

[7] M. Sacristán, “Sobre economía y dialéctica”, *Sobre dialéctica*, El Viejo Topo, Barcelona, 2009, pp. 131-146.

[8] M. Sacristán, “La ecodinámica de K. E. Boulding”, *Papeles de filosofía*, ed cit, pp. 432-452.

[9] M. Sacristán, “A pie del Sinaí romántico”, *Ibidem*, pp. 338-350.

CAPÍTULO VIII: OTRA POLÍTICA HUBIERA SIDO POSIBLE

Las estructuras de poder socioeconómicas construidas durante el franquismo aceptaron la reforma política en la medida en que las consolidaba y, al tiempo, las adaptaba a las de la Europa de la guerra fría. Por consiguiente, no todos los grupos políticos existentes en 1977 pudieron presentar candidatos a las elecciones legislativas, ni en igualdad de condiciones los que en ellas participaron. Aquellos que no transigieron en ser legalizados a cambio de aceptar la restauración de la monarquía sin previo referéndum, continuaron ilegalizados. Sólo en la medida en que los equipos políticos -cooptados o no- demostraban que asumían las condiciones prefijadas, se les permitió acudir a la cita electoral.

Joan E. Garcés (1996), Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles.

Los acuerdos con el gobierno reformista presidido por Adolfo Suárez, la teorización³⁰⁹ y apuesta por el eurocomunismo y el abandono del leninismo fueron temas centrales del PCE (y de la izquierda comunista) tras la muerte del general golpista.

La primera página de *El País* de 20 de octubre de 1989 hacía referencia a unas declaraciones de Bush I, entonces presidente norteamericano, en las que el padre del invasor y aniquilador de Iraq elogiaba la transición y afirmaba que España, gracias a su nueva democracia, estaba emergiendo en Europa y en la escena mundial. Nuestro país, según Bush I, podía desempeñar un papel único porque podía ofrecer al mundo su propio ejemplo de transición, devenido con el tiempo en modelo de historiadores, politólogos y políticos profesionales.

Doce años antes, en verano de 1977, poco después de las primeras elecciones legislativas del postfranquismo, Manuel Sacristán y Antoni Domènech dictaban un curso sobre los “Problemas actuales del marxismo” en la escuela de verano “Rosa Sensat” de la

³⁰⁹ La principal aportación teórica en este ámbito de Santiago Carrillo, entonces secretario general del Partido Comunista español, fue «Eurocomunismo» y *Estado*, Crítica, Barcelona 1977.

Universidad Autónoma de Barcelona. Las cuatro primeras sesiones fueron impartidas por Sacristán, el director de *sin permiso* estuvo a cargo de las seis restantes. No se conservan grabaciones del curso pero sí la transcripción autorizada por el propio Sacristán de la tercera y cuarta sesión³¹⁰.

En el encuentro de la mañana de 15 de julio, Joan Pallisé i Clofent, entonces director de *Jovent*, revista de las juventudes comunistas de Catalunya, preguntó a Sacristán sobre el eurocomunismo, sobre si esta propuesta política tan en boga entre algunos partidos comunistas de aquel período era un estrategia socialista y, lo fuera o no, si existían otras alternativas. La intervención de Pallisé dio pie a una fuerte discusión “de estilo todo-nada” (Sacristán 1985: 196) y al que sería el artículo central de Sacristán sobre el tema: “A propósito del eurocomunismo”, publicado inicialmente en *Materiales*, nº 6, octubre-noviembre de 1977³¹¹, una de las dos revistas en las que Sacristán colaboró intensamente durante los años de la transición y hasta su fallecimiento en 1985³¹².

La cuestión formulada no era una excusa para una alambicada y abstracta discusión teórica. Tenía derivadas directas en la práctica política del PSUC y del PCE, dos organizaciones que, sin ser en aquellos momentos una y la misma entidad, eran, como explicó Gregorio López Raimundo³¹³, gajos hermanados de una misma naranja. La apuesta, condicionada sin duda, del PSUC-PCE por una democracia representativa muy demediada, la forma de Estado que

³¹⁰ Puede consultarse documentación sobre estas sesiones en Reserva de la Biblioteca Central de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán. La tercera de las sesiones, “Sobre economía y dialéctica”, ha sido publicada en Sacristán 2004: 289-306.

³¹¹ Actualmente reimpresso en: Sacristán 1985: 196-207.

³¹² No es fácil delimitar el período ni existe acuerdo en este punto. En unas recientes jornadas republicanas celebradas en Barcelona, Juan-Ramón Capella ha propuesto el siguiente arco temporal: desde la aprobación, por las cortes franquistas, de la sucesión monárquica del franquismo hasta la celebración del referéndum otánico en el primer gobierno de Felipe González con mayoría absoluta del PSOE. En otros casos, con menor perspectiva histórica, la transición suele abarcar desde la muerte del general golpista hasta la intentona del 23-F.

³¹³ Algunas de sus intervenciones de estos años pueden verse en López Raimundo 2006.

la tradición llamaba entonces “democracia formal, burguesa”, la renuncia, desde tierras del Imperio, del secretario general al leninismo como seña de identidad política de la organización y a formulaciones clásicas de la tradición como “dictadura del proletariado”, su aceptación -por comprensión ajustada, se decía, no ilusoria ni “izquierdista”, de las capacidades reales en la correlación de fuerzas existentes- del marco político ofrecido por el sector “evolucionista” del régimen, su apoyo entusiasta a los Pactos de la Moncloa, su activa y directa participación en la génesis del marco constitucional³¹⁴, y, con ello, su aceptación de una Monarquía borbónica de antecedentes históricos nada envidiables, el voto favorable a decisiones parlamentarias de la época sobre seguridad y terrorismo, el prudentísimo estilo practicado por dirigentes del Partido en su presentación en sociedad, el confesado deslumbramiento ante símbolos y muestras de instancias y estancias del poder, el tono apagado y ocultado del alma y estrategia anticapitalistas,... todo ello fueron intervenciones políticas, tomas de posición o formas de hacer vinculadas directamente a la renovación, actualización y modernización del programa, de la organización, del estilo y del mismo ideario del Partido Comunista. Se llegó a afirmar, para justificar firma y apoyo posterior, por parte de dirigentes del PCE y CC.OO. -así se pronunciaron en sus intervenciones públicas- que los Pactos de la Moncloa no sólo eran aceptables o incluso necesarios para la estabilidad del país, para evitar el riesgo nada virtual de regreso al pasado, para cortar las alas hirientes de la derecha fascista movilizadas, para frenar la inflación y evitar la “argentización” de la economía española, sino que los acuerdos de Palacio entre las grandes fuerzas políticas parlamentarias y los “agentes sociales” correctamente analizados, sin anteojeras dogmáticas y añejamente ortodoxas, significaban nada más ni nada menos que un novedoso y

³¹⁴ Según creo Sacristán votó la candidatura del PSUC, encabezada por López Raimundo, en las primeras elecciones legislativas pero se abstuvo en el referéndum constitucional de 6 de diciembre de 1978. Algunos sectores de la izquierda revolucionaria -MC, LCR, entre otros- mantuvieron la misma posición.

original sendero de aproximación al socialismo. Puede parecer hoy simple ensoñación o burda tergiversación histórica pero la veracidad machadiana, anunciada por Agamenón en las primeras líneas del *Juan de Mairena* y mirada con razonables sospechas clasistas por su porquero, acompaña este relato.

La estrategia eurocomunista tenía, pues, numerosas aristas que incidían en la política concreta, en los asuntos públicos cotidianos³¹⁵. No era en ningún modo una alejada discusión académica, con ascendencia althusseriana³¹⁶ en algunos de sus presupuestos, sobre vías alternativas de lucha y avance socialistas.

No estimaba Sacristán que la situación política española fuera muy distinta de la manifestada por la dirección del partido. No pensó, como efectivamente sucedió en otros casos, que estuviéramos cercanos a una situación pre o directamente revolucionaria. La revolución española, se decía, decíamos algunos, estaba llamando insistentemente a nuestras puertas aunque, por desgracia -o aún peor, por traición- las “direcciones reformistas” se negaban a oír la llamada. No fue esa su opinión, en absoluto. Él mismo declaró en 1976 (López Arnal y De la Fuente, eds 1996: 72) que le parecía obligado partir de un reconocimiento pesimista de la situación, que por lo menos en una primera fase las clases dominantes españolas iban a jugar como les viniera en gana y que, siendo realistas, y el realismo fue siempre para él una principalísima virtud política, lo máximo que la oposición de izquierdas podía hacer en aquellos momentos iniciales era “echarle arena en los cojinetes”. El general Franco había fallecido, después de su visto bueno a los cinco fusilamientos de 27 de septiembre de 1975, de muerte natural en la cama. El fascismo español no había sido derrotado por la “crítica de

³¹⁵ Equivocado o no, probablemente con excesiva rotundidad y en síntesis demasiado escueta, un delegado del V Congreso del PSUC formuló su opinión con toda nitidez: el eurocomunismo, en esencia, consistía en parar huelgas obreras.

³¹⁶ Resulta curioso comprobar hoy las referencias teóricas del ensayo de Santiago Carrillo. Louis Althusser es uno de los autores más citados por él a pesar de que las posiciones políticas del autor de *Pour Marx* en absoluto apoyaban esta línea estratégica.

las armas” sino sólo vaciado ideológicamente, y parcialmente por lo demás, por el “arma de la crítica”.

Los planteamientos eurocomunistas, tenían sus raíces. En una intervención en una mesa redonda celebrada poco después del fallecimiento de Sartre³¹⁷, Sacristán recordaba que el autor de *El Ser y la Nada* fechó el surgimiento de su idea de esperanza en los años de la inmediata postguerra a la segunda gran contienda europea³¹⁸, en la misma época en que Lukács construía su teoría del paso pacífico, democrático y liberal a la sociedad emancipada, al comunismo en léxico lukácsiano. Aunque las ilusiones, como casi todo, se disolvieron rápidamente en el aire ante la altísima temperatura de la guerra fría, Sacristán apuntó en su intervención que el antecedente más inmediato dentro de la tradición marxista de tesis eurocomunistas estaba en el pensamiento político del Lukács de aquel período, no en las interesantes reflexiones, por él comentadas, de las *Conversaciones* de 1966 (Sacristán 2005: 157-194).

Interesa, pues, ver cómo Sacristán pensó y valoró esta estrategia política de las organizaciones comunistas más influyentes en Europa Occidental³¹⁹, no sin antes recordar que en algún caso puntual su respuesta a actuaciones e intervenciones de la dirección del PCE fue clara y sin dilación³²⁰. Así, con ocasión de una (re)presentación pública del PCE en primavera de 1977 que, con toda

³¹⁷ Fue en 1980. El acto fue organizado por el ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, con la entrega y disposición habituales de M^a Rosa Borràs y Francisco Tauste.

³¹⁸ En esa misma intervención, Sacristán recordaba, a raíz de la irrupción del concepto de esperanza en el pensamiento sartriano, lo que había significado para sectores importantes de la intelectualidad europea el final de la segunda guerra mundial, la derrota del nazismo: “El horror había sido tan intenso, no sólo el horror de la guerra en los frentes, sino el de los sufrimientos en la retaguardia, el de los prisioneros o represaliados en los campos de concentración, y finalmente, para coronarlo todo, el horror de las dos bombas atómicas, que realmente reinó por algún tiempo la convicción de que aquello no se podía repetir, de que verdaderamente la humanidad había llegado al final del horror”.

³¹⁹ Un repaso detallado de las posiciones de Sacristán sobre los numerosos temas políticos concretos de aquellos años está fuera de las posibilidades de este trabajo. En el tintero se quedan temas tan básicos como sus análisis sobre leyes de seguridad apoyadas por el PSUC y PCE, sus posiciones constitucionales o sus análisis sobre el V Congreso del PSUC, así como sus comentarios posteriores a este escrito colectivo que pueden consultarse en Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán.

³²⁰ Testimonios de ello pueden verse en artículos y trabajos recogidos en Sacristán 1987.

seguridad, permanece en la retina y memoria de no pocos militantes del movimiento antifranquista, en la que pudo verse a Santiago Carillo, Pilar Bravo y a otros dirigentes del PCE dando detalladas y pausadas explicaciones de sus primeros acuerdos con el primer gobierno Suárez, con una ostentosa y no olvidada bandera rojigualda como telón de fondo, símbolo en aquel entonces, para la mayoría de la ciudadanía, de la España una-grande-libre, o nacional-católica-imperial, Sacristán lanzó una sugerente y no superada propuesta. En la contraportada del número 3 de *Materiales*, no sin antes observar que los asuntos de banderías no habían sido nunca preocupación central del colectivo editor de la publicación, se sugería un nuevo símbolo para la izquierda: los colores republicanos desigualmente distribuidos, con el rojo ampliado del movimiento obrero como franja destacada.

A muchos las banderas no nos habían dicho gran cosa hasta ahora. Lo que menos podíamos suponer era que eso de las banderas fuera un asunto estimulador de la imaginación. Hoy se tiene que reconocer que lo es. En materia de banderas están pasando cosas muy originales. Eso anima la productividad de todo el mundo, y así nosotros mismos, que hasta hace poco nos contábamos entre los insensibles, hemos dibujado el siguiente modelo que proponemos como modesta contribución al certamen.

En su opinión, el “eurocomunismo” era el gran tema de la reflexión del movimiento comunista de la época porque encarnaba “la mayor realidad social de éste fuera de las áreas soviética y china” (Sacristán 1985: 196), con un argumento nada marginal contrario al realismo político soviético y a la cómoda y dañina tesis “antiutópica” del socialismo realmente existente.

Los rusos pecan de incautos cuando contraponen el carácter “real” de su “socialismo” al movimiento animado por el Partido Comunista Italiano, o el francés, o el de España, porque alguien les replicará que es más realidad social el 30% (no menos del 50% del proletariado) de un electorado como el italiano que la policía política checa y las tropas blindadas de ocupación.

Aparte de esos “ámbitos de influencia”, los tres principales

partidos eurocomunistas, el PCI, el PCF y el PCE, e incluso el PC japonés, integraban “la mayor realidad político-social procedente del movimiento que se originó por reacción al abandono del internacionalismo proletario por la socialdemocracia” (Ibidem 197). Era la mucha realidad que tocaba la que permitía al “eurocomunismo” aciertos de análisis e interesantes razonamientos políticos a los que no llegaban agrupaciones comunistas de la extrema izquierda³²¹. En su opinión, tres de esos aciertos podían agrupar a todos los demás.

La primera virtud del eurocomunismo era su excelente percepción de los hechos sociales y del incumplimiento de la perspectiva revolucionaria que había motivado la constitución de la III Internacional, con el riesgo, ya entonces señalado por él, de que esa percepción, si no iba acompañada de una reafirmación de la voluntad revolucionaria, podía ser punto de partida de una involución socialdemócrata que renunciara de hecho a las finalidades alternativas al capitalismo de la tradición.

El segundo acierto reconocido era la autocrítica efectiva y sincera de la propia tradición, de la historia de la III Internacional, lo que permitía al “eurocomunismo” iniciar y desarrollar “reflexión auténtica interesante no sólo para fieles de secta, sino para muchísimos trabajadores” (Ibidem 198), si bien Sacristán apuntó posteriormente que esa autocrítica permanente y enfermiza podía tener elementos destructivos para la propia organización, confundiendo planos y balances parciales hechos desde perspectivas muy heterogéneas, arriesgándose a arrojar agua cristalina tras las necesarias operaciones de limpieza.

Finalmente, el tercer aspecto positivo remarcado era el análisis fresco y sin prejuicios de las novedades sociales que podía encontrarse en diversos partidos e intelectuales eurocomunistas. Esta

³²¹ Sin embargo, Sacristán, y casi todos los miembros del consejo de redacción de *mientras tanto* si no todos, apoyaron públicamente la candidatura de izquierda comunista en las primeras elecciones al Parlamento catalán.

liberación del dogmatismo, tan presente aún en partidos y políticos del bloque del Este, permitía la búsqueda en el movimiento de nuevas alianzas “fundadas en la articulación de las clases sociales y sus capas tal como se dan hoy en la sociedad, no en pobres manuales” (Ibidem 198)

En cambio, en opinión de Sacristán, no había en la teoría eurocomunista una dimensión totalizadora socialista. El análisis “eurocomunista” no era parte de una dialéctica revolucionaria, no era realmente una estrategia al socialismo. Cuando se le presentaba como tal perdía su calidad analítica, se convertía en falsa ideología y recordaba el cuento de la lechera. El eurocomunismo era más bien el último repliegue del movimiento comunista desde la derrota del período 1917-1921. De hecho, lo más criticable del eurocomunismo, lo peor con sus propias palabras, era su presentación eufórica como vía socialista, máscara que parecía implicar la voluntad de ignorar la situación defensiva en la que se estaba y con ello “el abandono de toda noción sería, no reformista-burguesa, de socialismo” (Ibidem 199). Sacristán seguía recordando y practicando su lema gramsciano-machadiano: la verdad es revolucionaria. La actitud básica de todo materialista seguía siendo negarse al autoengaño.

Sin embargo, llegados a este punto, aceptado el acertado análisis de las fuerzas eurocomunistas sobre la real correlación de fuerzas político-militar, cabía preguntarse si el reformismo eurocomunista no conseguía al menos una intervención real en la vida política de las sociedades occidentales y si aunque fuera con sonambulismo no mantenía “la pequeña llama del ideal junto al movimiento real” (Sacristán 1985: 203-204). La respuesta no era afirmativa: la política reformista, exclusivamente reformista, tendía a producir pérdidas de voluntad revolucionaria en los militantes y los espejismos ideológicos tendían a producir finalmente escepticismo o desesperación.

Si el eurocomunismo no era una estrategia socialista, si se trataba más bien de un repliegue defensivo no siempre reconocido

como tal, ¿cabía entonces transitar por otros senderos? ¿Existían vías alternativas o, cuanto menos, otros principios con los que guiarse? Las preguntas no son simple retórica. Ya entonces fueron lanzadas a o contra Sacristán en reiteradas ocasiones e incluso, muchos años después, dirigentes del PCE y del PSUC de aquel período como Carrillo, Núñez o Gutiérrez Díaz se han vuelto a pronunciar, amablemente sin duda, en términos similares³²². Se entendían, aunque no se compartiesen, las formulaciones críticas de Sacristán, pero se echaba en falta el lado positivo: propuestas alternativas realistas y razonables.

Pero antes de intentar responder a esos interrogantes es necesario cruzar el Atlántico, en dirección al país que acogió generosamente la familia republicana de Sacristán.

Durante el curso académico 1982-1983, Sacristán impartió un curso de doctorado sobre “Inducción y dialéctica” en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y un seminario sobre “Karl Marx como sociólogo de la ciencia” dirigido a un grupo de profesores de la propia Universidad³²³. La visita y los cursos de Sacristán se realizaron gracias a la iniciativa de la que más tarde sería su esposa, M^a Ángeles Lizón, profesora de teoría social y metodología de la ciencia en la citada Universidad mexicana.

Uno de los asistentes al seminario sobre sociología de la ciencia, el ahora profesor Ignacio Perrotini, con el que Sacristán mantuvo una entrañable relación³²⁴, le solicitó que impartiera una conferencia sobre la relación entre el marxismo y la clase obrera en Europa occidental en los inicios de los años ochenta. No declinó el ofrecimiento. A pesar de lo comentado en su reflexión autobiográfica de finales de los sesenta sobre la conveniencia de limitar sus

³²² Véanse sus declaraciones en el documental “Lucha antifranquista” de Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, El Viejo Topo, Barcelona, 2006.

³²³ Publicado originariamente en México, se reeditó en el *mientras tanto* especial de 1983 dedicado al centenario de Marx. Albert Domingo Curto lo ha incorporado a su edición de Sacristán, 2007. Véase la magnífica presentación del editor del volumen.

³²⁴ Véanse igualmente sus declaraciones en “Integral Sacristán” de Xavier Juncosa, ed cit.

intervenciones públicas (2003: 57-61), Sacristán, afortunadamente, no fue consistente en este punto. La reunión se celebró una mañana del invierno de 1983, en algún lugar del sur de la ciudad de México que no puedo precisar, y estuvo dirigida a militantes y activistas de la izquierda revolucionaria mexicana que conocían a Sacristán por sus traducciones de Gramsci, Engels, Marx y Lukács.

Lo que Sacristán pretendió en su intervención (2005: 95-114) fue hacer un rápido repaso de la situación del movimiento obrero en Europa Occidental, fijando su atención en el papel de los sindicatos y, en segundo término, en los partidos obreros. Vale la pena fijar la atención en sus apreciaciones sobre las posiciones del sector mayoritario de CC.OO, entonces muy próximo a la dirección del PCE, y sobre la línea política del propio partido, observando por lo demás que apenas hay en su intervención referencias al eurocomunismo.

Para Sacristán, lo característico de la situación en aquellos años ochenta era que, con independencia de su origen, tanto la CGIL italiana como las CC.OO. en España, que habían sido la base de la oposición antifascista en sus respectivos países, estaban inclinándose hacia posiciones muy reformistas. Las Comisiones Obreras habían nacido bajo el franquismo con una inteligente inspiración del PCE que nunca las vio ni usó como simples correas de transmisión sino conforme a lo que se llamaba, en los primeros documentos de Comisiones, movimiento socio-político, un movimiento que intentaba no quedar apresado en la división partido-sindicato, evitando “desde el principio los riesgos de corporativismo, de puro sindicalismo, de pura defensa de intereses a corto plazo”, manteniendo una perspectiva revolucionaria como sindicato. Las Comisiones obreras habían nacido, pues, con la ambición teórica y política de no ser simplemente un sindicato al estilo clásico.

Sacristán apuntó que las CC.OO. habían sido la principal fuerza antifascista desde más o menos 1960. La gran fuerza del Partido Comunista en la clandestinidad estaba vinculada a su relación con ellas. Pero, en su opinión, en los 25 años entonces transcurridos, la

situación había cambiado radicalmente. CC.OO. había pasado de ser la única fuerza sindical auténtica a no ser ya claramente mayoritaria entre la clase obrera española. La UGT, con el diseño y ayuda económica de la socialdemocracia alemana, había capturado la mitad de la sindicación. Las comisiones se habían transformado además “desde ese ambicioso movimiento socio-político que tenía que incorporar una concepción revolucionaria desde el taller hasta el Estado” en una organización que firmaba pactos de solidaridad nacional, como los acuerdos de la Moncloa de 1978, practicando una política sindical estrecha, de pura defensa, aceptando criterios, categorías y puntos de vista que partían “de la base del respeto a las compatibilidades del sistema”. La evolución de CC.OO. era otro ejemplo más, y uno de los más espectaculares, de la degradación del sindicalismo de izquierda en Europa³²⁵.

La crisis social de fondo, que acaso podría explicar esta evolución, no era percibida por Sacristán como una crisis económica corriente. La situación estaba desembocando en una importantísima recomposición del capital fijo en forma de una radical informatización y robotización de la industria y otros sectores económicos.

Allí hay una revolución del instrumento del trabajo muy seria y, consiguientemente, de la condición obrera. A mí me parece que lo más profundo de la crisis del movimiento obrero europeo consiste en que esa gran revolución del instrumento de trabajo se está produciendo bajo el dominio del capital, sin que la clase obrera domine esa revolución, sino que la está sufriendo como en 1830 en Inglaterra, como en la primera revolución industrial. Yo creo que esa es la causa más profunda de lo que está pasando. Esa revolución del instrumento del trabajo repercute en un paro enorme, que en mi opinión no sólo

³²⁵ Mucho antes, claro está, de casos como el de M^a Jesús Paredes y el apoyo explícito de la dirección del sindicato, y de su mismo silencio cuando la situación “lo requería”. Cuando escribo, la dirección sigue manteniendo en su dirección a una persona, sindicalista y empresaria, con un capital mobiliario acumulado conocido de más de 2 millones de euros, ampliable seguramente en una aproximación menos prudente, sin que ninguna explicación razonable y creíble se haya podido y querido dar hasta la fecha. Sería de interés, por otra parte, investigar las vinculaciones de la dirigente de Confia, y de su entorno personal y sindical, con una multinacional como Telefónica, cuyas netas y directas implicaciones en la práctica sindical de CC.OO. son de libro. No es conjetura alocada o simple sospecha izquierdista. Puede alegar testimonios familiares muy directos.

tiene que ver con la situación de recesión económica sino que tiene que ver también con esta componente tecnológica.

El cambio tecnológico dominado por el capital³²⁶ estaba teniendo consecuencias ideológicas de importancia que se reflejaban en una fuerte disminución de la sindicalización y en la influencia en algunos sectores obreros de autores como Negri o Gorz, cuyas propuestas políticas en aquellos años Sacristán valoraba críticamente.

En cuanto a los partidos obreros, Sacristán constataba, por una parte, el claro declive de la izquierda comunista de aquel período y trazaba una imagen de las organizaciones comunistas tradicionales clasificándolas en tres grupos. Uno mantenía su fuerza electoral y de militancia, pero iba degradándose políticamente al adoptar posiciones “cada vez más a la derecha y simplemente reformistas”. Sacristán se refería, básicamente, al P.C.F y al P.C.I. Otro sector, el PC de Portugal especialmente, se mantenía firme pero en una ortodoxia algo trasnochada. Estaba finalmente el grupo de los partidos comunistas con pérdida clara de proyección electoral y, sobre todo, de fuerza orgánica, de militancia. Incluía Sacristán en este grupo al PC griego, a los dos partidos comunistas alemanes, a partidos comunistas menores como el sueco, el inglés, el danés o el belga, y al Partido Comunista de España.

Este último caso le parecía casi inexplicable. El PCE había sufrido muchas muertes. Los dos últimos años de la guerra civil los había aguantado prácticamente él sólo. Al terminar la guerra, al ser la única fuerza que disponía de un brazo armado importante que pudo conseguir retirarse a Francia en los últimos momentos, el partido, la milicia comunista española, siguió luchando durante toda la segunda guerra mundial. A pesar de la enorme represión que sufrió, el PCE no se detuvo. En 1950, cuando se recompuso la vida política del

³²⁶ Es conocido el interés del Sacristán tardío por temas de filosofía y política de la ciencia. Está anunciada en Montesinos la publicación de una antología de sus escritos con el título: *Escritos de sociología y política de la ciencia*, que contará con un prólogo de Guillermo Lusa y epílogo de Joan Benach y Carles Muntaner.

proletariado en España, cuando irrumpieron algunos movimientos huelguísticos, ya en ese momento el Partido era hegemónico en la oposición, en el movimiento antifascista español.

Desde entonces aumenta su hegemonía constantemente hasta el punto de que, en realidad, aunque los demás partidos, partido socialista, partido demócrata-cristiano, etc., tenían una representación de cúpula, todo el mundo sabía que no había más oposición de masas que la del P.C.E, igual en el terreno armado que en el terreno político y sindical.

Las primeras elecciones después del franquismo probaron de todas maneras, reconocía Sacristán, que esa hegemonía no rebasaba el 10% del proletariado. Seguramente, el mismo prestigio combativo del PCE le había perjudicado electoralmente al representar una opción que podía asustar por su radicalidad a una parte de la ciudadanía

[...] el final del fascismo en España ha sido un final que deja intacta todas las posiciones de la gran burguesía: el ejército está sin tocar, el aparato financiero está sin tocar, la administración del Estado está sin tocar, los funcionarios..., todo, de modo que es un final del fascismo simplemente como técnica de gobierno de la gran burguesía, pero el aparato del Estado está intacto. El ejército declaró muchas veces que no toleraría la presencia del Partido Comunista. Puede ser que la misma estampa combativa del PCE le perjudicara en esas primeras elecciones en las que, como digo, parece, según los análisis, que alcanzó la adhesión del 10% del proletariado español.

Pero, en su opinión, la línea seguida desde entonces por el PCE había sido errónea. Con una política tendente a la aceptación del ejército y a desdibujar su imagen combativa, en vez de ganar se había perdido influencia. No sólo no había podido conquistar fuerzas pequeño-burguesas o los sectores “más tibios del proletariado” sino que había perdido una parte considerable de su propia militancia. En el terreno electoral, la situación se reflejó con un fuerte bajón: de 15% de las primeras elecciones de pasó a un 4% en las elecciones de 1982, si bien había que reconocer que “en las recientes elecciones municipales, que han sido ya este año, 1983, hace un par de meses,

ha subido al 8% del electorado”.

¿Eran imputables estas oscilaciones y esta merma de fuerza electoral y militante a la propia política del Partido? No de forma única desde luego, existía el fenómeno del voto útil:

Base comunista y, sobre todo, electorado comunista parece haber votado al partido socialdemócrata, al partido socialista, por esta tesis del voto útil, para parar a la derecha, para conseguir un bloque de votos unificado que oponer al voto de derecha.

En cualquier caso, de ser el PCE el partido claramente hegemónico del antifascismo se había pasado a una situación en la que se contaba con apenas una décima parte de la militancia que el partido había tenido bajo el fascismo, en condiciones mucho más duras. La historia reciente del PCE representaba en su opinión una de las grandes tragedias del comunismo de aquellos años.

Pero, más allá del lamento, más allá de las valoraciones críticas de Sacristán sobre la línea seguida, sobre la firma de algunos acuerdos, sobre el papel desempeñado en los primeros años de la transición, sobre la pérdida del énfasis en la finalidad transformadora en el eurocomunismo, ¿existían senderos alternativos transitables sin desatino? ¿Era posible una política comunista realista que condujera a una mayor influencia y a una recomposición eficaz del movimiento?

Sacristán respondió afirmativamente a ambos interrogantes y se mostró muy activo en los nuevos movimientos sociales de la época. Era consistente con una concepción del marxismo que nunca fue amiga de un marxismo de teorema y escuadra sino próximo al cultivo documentado de una tradición socialista revolucionaria.

De hecho, no hubo aquí cambios sustantivos desde sus primeras reflexiones de finales de los cincuenta. En un artículo de 1960 titulado “Jesuitas y dialéctica”³²⁷, Sacristán ya había apuntado

Marxismo y dialéctica real -incluyendo para el filósofo ese último y decisivo punto de su reinsertión revolucionaria (es

³²⁷ Firmado con el seudónimo de José Luis Soriano, “Jesuitas y dialéctica” apareció en *Nuestras ideas*, nº 8, 1960, pp. 64-69. Previamente, una traducción catalana, firmada como J. L., había aparecido en *Quaderns de cultura catalana*, nº 2, julio 1959, pp. 3-8.

decir: dialéctico-cualitativa) en el mundo- son inseparables. Lo que quiere decir -permítasenos dar pie a posible polémica al final de esta nota- que un filósofo marxista sólo puede ser un militante comunista, porque no hay marxismo de mera erudición.

Dibujemos algunos trazos esenciales de la política comunista propuesta por Sacristán, sin olvidar lo que siempre fue esencial en su concepción de la política y la teoría en general: la provisionalidad, la ausencia de dogmatismo, la sincera y asumida creencia sincera de que todo pensamiento decente debía de estar en permanente revisión, en crisis perpetua (López Arnal y De la Fuente 1996: 232).

En 1978, Daniel Lacalle escribió a Sacristán una carta recogida en el número 8 de *Materiales*³²⁸ en la que sugería que sus diferencias teóricas con el eurocomunismo no parecían comportar diferencias políticas insalvables. Sacristán le respondió con una breve carta que resume sus posiciones básicas:

Querido Daniel:

No me ha sorprendido nada que mi discursito del verano te decepcionara profundamente: primero están mis limitaciones, luego las de una intervención así, y, por último, la diferencia de método que nos separa. Para ti, el “problema central” que “se sigue escamoteando”, como escribes, se formula con estas palabras: “¿cómo ligar la práctica cotidiana con la necesaria transformación socialista de la realidad?”. El núcleo de mi posición metodológica consiste precisamente en negar que esa pregunta tenga sentido según el criterio marxiano del sentido de los problemas sociales (=su solubilidad). Por cierto que lo expresé este verano, al decir que no creo en estrategias.

Me dirás que me he vuelto anarquista. Te concederé que siempre lo he sido un poco. En buena compañía, por lo demás, porque lo mismo se dijo de Lenin hasta su momificación estaliniana. Y con Lenin comparto la convicción de que la última palabra de la sabiduría estratégica revolucionaria es el napoleónico “on s’engage, et puis l’on voit”.

Pero también me diferencio del anarquismo, al menos del corriente: no creo (como creen el leninismo tradicional y la vieja socialdemocracia, etc) en la existencia de estrategias, de esos “engarces” y “soluciones correctas” que buscas tú y buscan los “eurocomunistas” en la medida en que de verdad se diferencian de la nueva socialdemocracia; pero creo (a diferencia de los

³²⁸ El número recogía también cartas de Joan Martínez Alier y Sacristán.

anarquistas) que las mediaciones son inevitables, a tenor de la experiencia histórica y también por simple análisis; sólo que pienso (con Lenin y contra el leninismo, por así decirlo) que las mediaciones son imprevisibles: no las pone la voluntad sola, ni menos la pseudociencia de la estrategia.

Por lo tanto, proseguía Sacristán, él no caía en la tentación de inventar mediaciones, ni habría firmado, por ejemplos, los Pactos de la Moncloa

[...] con lo que te sugiero que mis propuestas no son “en última instancia idénticas” a las de los “eurocomunistas”. Desde mi punto de vista, firmar el pacto de la Moncloa o, en general, fabular vías al socialismo es meterse a zascandil de la historia, intentar ser universal y perder en el intento hasta la misma identidad de uno; es, en suma, querer ser demiurgo y quedarse en mequetrefe. Y eso mismo me parece en general el empeñarse el hombre en instrumentar “engarces” entre el día y el siglo.

De esa posición metodológica nace lo que te parece superficialidad (no a ti sólo, por cierto, sino también a los aspirantes confesos a demiurgo que son los filósofos especulativos)...

En su opinión, una política comunista racional no tenía que elaborar grandes construcciones históricas, “y menos que nunca hoy, en medio de la crisis teórica y de la perplejidad práctica del movimiento” (Sacristán 1985: 205). Lo que debía hacerse era situar claro y visible el principio revolucionario de su práctica, la finalidad del movimiento. Lo científico era asegurarse la *posibilidad* real de un objetivo, no el empeño irracional de demostrar su existencia futura. Lo revolucionario era moverse en todo momento, incluso en situaciones de mera defensa de lo más elemental, “teniendo siempre *consciencia de la meta* y de su radical alteridad respecto de esta sociedad, en vez de mecerse en una ilusión de transición gradual que conduce a la aceptación de esta sociedad” (Ibídem)

La posición política defendida tenía dos criterios esenciales: no engañarse y no desnaturalizarse. No engañarse con las cuentas mal llevadas de la lechera reformista ni con la fe izquierdista en la lotería histórica, y no desnaturalizarse, “no hacer programas deducidos de supuestas vías gradualistas al socialismo, sino atenerse a plataformas al hilo de la cotidiana lucha de las clases sociales y a tenor de la

correlación de fuerzas de cada momento” (Ibidem 206), sobre el fondo de un programa que no era máximo ni mínimo, era el único: la finalidad comunista, los objetivos socialistas revolucionarios de la tradición. Las plataformas de lucha social orientadas por el “principio ético-jurídico” comunista debían incluir el desarrollo de actividades innovadoras en la vida cotidiana. Así, la imprescindible renovación de la relación cultura-naturaleza, eje esencial, básico, de la política socialista que Sacristán propuso desde entonces, hasta la experimentación práctica, con error probable o agotamiento por dificultad, de nuevas relaciones de convivencia, de nuevas formas de comunidad humana. Ello indicaba, en su opinión, “otros campos de organización del bloque histórico revolucionario inaccesibles “con limpieza de corazón”, por así decirlo, para reformistas y dogmáticos” (Ibidem 206)

La posición política apuntada tenía numerosos campos que explorar. Los principales: la acentuación de la destructividad de las fuerzas productivas en el capitalismo, escasamente atendida en la tradición del movimiento, que hará que desde entonces Sacristán hable de fuerzas productivo-destructivas y reconsidere lugares comunes de la tradición como desarrollo o crecimiento económico, o el choque entre relaciones y fuerzas productivas; la crisis de civilización en los países capitalistas adelantados que se traducía en un fuerte y creciente nihilismo social, en la irrupción de la violencia sin objetivos o en estallidos de desesperación, con la tendencia del poder, cada día más confirmada, a una involución despótica para hacer a esa vulnerabilidad de la vida social; los persistentes problemas del imperialismo y el Tercer Mundo, que había conllevado la condena de casi todo el continente africano, la destrucción de intentos democráticos, reformistas o socialistas en el ámbito hispanoamericana y ha derivado en los últimos tiempos, con señales en los años ochenta en torno a la idea de la guerra nuclear limitada, de la política de guerra preventiva como arista dominante de la política internacional del Imperio y, añadía Sacristán, “por terminar en

algún punto, la espectacular degeneración del parlamentarismo en los países capitalistas más adelantados, augurio también (esperemos que falible) de una nueva involución de esas sociedades hacia formas de tiranía". El espectáculo creciente de la política electoral, parlamentaria, partidista, convertida en simple y estudiado espectáculo televisivo confirma ampliamente esta última prognosis.

¿Qué conclusión organizativa extraía de estas consideraciones? La conversión del activista (Sacristán 2005: 139-140), la coherencia entre el decir y el hacer. El militante de izquierda debía "ponerse a tejer". No se podía seguir lanzando proclamas contra la contaminación y contaminando uno mismo intensamente. La cuestión de la credibilidad empezaba a ser muy importante, y, en su opinión, conseguir que organismos sindicales o colectivos de activistas cultivaran formas de vida alternativas no era sólo una manera de alimentar moralmente a esos mismos grupos sino un elemento que era corolario de su línea.

Como apuntó en una comunicación para unas jornadas de ecología y política celebradas en Murcia en mayo de 1979, a las que finalmente no pudo asistir (Sacristán 1979: 9-17), la línea de conducta más racional para el movimiento revolucionario debía reconocer que era demasiado arriesgado proponer ya una deducción inmediata de la solución ecológico-social. Había que simultanear dos tipos de práctica revolucionaria, no reformistas, referidas al poder político estatal y a la vida cotidiana, "cuya naturaleza de comunismo científico estribará no en la posesión de un modelo deductivo de sociedad emancipada, sino en la práctica sistemática de la investigación por ensayo y error, guiada por la finalidad comunista" (Ibidem: 16). El movimiento debía intentar vivir una nueva cotidianeidad, sin remitir, como se había comúnmente en la tradición con la postulación del "hombre nuevo", la revolución de la vida cotidiana al día siguiente de la revolución y, por otra parte, no debía perderse la tradicional visión realista del problema del poder político, del estatal en particular, lo que no significaba claro está ni la renuncia a formas de contrapoder,

corolario derivado de toda postulación de capilaridad cultural gramsciana, ni el uso inevitable de procedimientos violentos para la toma del poder, sin que Sacristán en aquellos momentos la corrección y necesidad de practicar la lucha armada en determinadas circunstancias históricas (Sacristán 2005: 129-134 y 186-194).

También en este punto Sacristán considerada contraproducente el abandono de ciertos elementos de la tradición marxista: la crisis ecológica aumentaba la importancia del principio de la planificación global y del internacionalismo, “principios que los partidos obreros tienden a abandonar [...] mientras tanto el capital se internacionaliza incluso políticamente y planea a escala planetaria el desastre de la humanidad, creyendo asegurar su ‘Progreso’” (Sacristán 1987).

Pero, ¿existía sistema, visión global en este conjunto desordenado de ideas, conjeturas y propuestas? La heterogeneidad de los temas tratados por el Sacristán tardío no debería ocultar un probable hilo conductor: su mirada crítica (y equilibrada) sobre determinados aspectos de la tradición, especialmente la renuncia a finalidades y el (neo)estalinismo, y, simultáneamente, la consideración de que el socialismo no entregado debía abrirse con sinceridad, estudio y modestia a los nuevos movimientos, a las nuevas problemáticas de aquel período. Destacadamente, como ya se ha sugerido, al feminismo, al pacifismo, al antimilitarismo, a las nuevas formas de convivencia humana y al ecologismo.

Los nuevos asuntos exigían cambios sustanciales en el ideario de la tradición, una nueva cosmovisión si se quiere por usar una terminología que él mismo dejó de utilizar. Ya no se trataba de aspirar a “liberar” el desarrollo de las fuerzas productivas esperando, con mayor o menor actividad social, su choque frontal con las relaciones mercantiles imperantes. No era ésa la tarea de la hora, acaso nunca debió ser la finalidad de una tradición que tenía en su mochila teórica un modelo de la sociedad a la que aspiraba en el que la libertad de cada uno no era obstáculo sino condición para la libertad de los demás, y a la que se concebía como sociedad regulada, como

comunidad humana que reconocía como tarea propia la construcción de unas relaciones armónicas con la Naturaleza, a la que ya no consideraba como Ser distante, disjunto y opuesto a un mundo estrictamente humano. Los nuevos problemas exigían nuevas formas de pensar, obligaban a girar nuestro cerebro y a abandonar los fáciles y gastados esquemas clásicos que llevaba incorporados.

¿A qué nuevas formas de pensar se refería? A principios de 1980, Sacristán impartió una conferencia con el título “¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?” en unas Jornadas sobre la crisis energética organizadas por el Comité Antinuclear de Catalunya (CANC), y la Comisión de Cultura de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona. La transcripción de su intervención inicial se publicó por vez primera en *BIEN*, nº 11-12-13, junio 1980 y fue reimpressa en Sacristán 1987: 48-56. El interesante coloquio que siguió a su conferencia sigue permaneciendo inédito.

Las preguntas que se le formularon en él fueron muy diversas. Se le preguntó, por ejemplo, por qué no había hecho alusión en su conferencia a economistas marxistas, se le solicitó una aclaración sobre las inhibiciones metodológicas de los economistas a las que había hecho referencia, se le pidió más información sobre la novedad y aportaciones científicas de Nicholas Georgescu-Roegen, o sobre la conveniencia de incluir materias de economía ecológica en los estudios de Economía. Interesa aquí dar cuenta de tres respuestas pero antes cabe apuntar un detalle histórico. Tal como Tello ha señalado (2003, 2005), Sacristán fue uno de los primeros marxistas interesado en temas ecológicos, y sus proyectos políticos y culturales fueron muy singulares en la Europa occidental de inicio de los ochenta.

Andrew Dobson, catedrático de Ciencia Política en la Open University de Londres, miembro del consejo editorial de *Environmental Politics* y reconocido autor o editor de numerosos trabajos sobre pensamiento y política ecologista, ha señalado en el prólogo que abre *La izquierda verde*, y no son muchas ni frecuentes

las voces que lo han acompañado, que el ecosocialismo se desarrolla de acuerdo con la naturaleza singular de los sistemas políticos en los que se inserta, afirmando que el caso español está netamente influido por nuestra experiencia de transición a la democracia y por la forma en que el marxismo influyó en el movimiento antifranquista, añadiendo (Valencia 2006: 8-9):

[...] Eso permitió que el marxismo sobrevivirá de un modo que distingue a España del resto de Europa, dando lugar a algunas de las más sofisticadas ideas acerca de la relación entre el marxismo y los nuevos movimientos sociales (es el caso de Manuel Sacristán y mientras tanto) que surgían en esa época en el continente. De ahí que el ecosocialismo español sea el resultado de la izquierda que se ha unido al ecologismo político, mientras que en otros lugares normalmente es el ecologismo político el que se une al socialismo

Volvamos al coloquio de la conferencia sobre economistas y ecología. Un asistente, que citó en su pregunta la entonces reciente constitución del partido verde en Francia, le preguntó sobre la forma más adecuada de inserción política del movimiento ecologista en las democracias occidentales. En su respuesta, Sacristán, que habló a título “muy hipotético y estando muy dispuesto a rectificar”, señaló que el estadio del movimiento ecologista era tan vago y lo que aportaba era tan esencialmente nuevo que era necesario tocar varias teclas a la vez. Era necesario el trabajo político-cultural dentro de los movimientos y organizaciones sociales que más importaban, esto es, las organizaciones del movimiento obrero, pero en su opinión había que trabajar donde se pudiera, no sólo en las organizaciones de trabajadores. La existencia de corrientes ecologistas en ambientes sumamente conservadores, como era el caso de sectores del ecologismo francés y sobre todo del alemán, sugería que ni siquiera se debería despreciar el trabajo ecologista en ambientes burgueses. ¿Por qué razón? No porque desde esos ambientes pudiera salir algo verdaderamente renovador, sino porque se estaba ante una situación que lo que reclamaba era “*nutrir el caos*, más que intentar clarificarlo organizativamente”.

El caos en sentido griego, quiero decir, la masa de proto-ser, no quiero decir el desorden necesariamente, y, desde luego, no pienso que un caos mental ayudara. No, eso no, todo lo contrario, como he intentado argüir, pero sí que no hay que tener ninguna preocupación purista sino enriquecedora organizativa y basta.

Otro asistente preguntó sobre las relaciones entre el ecologismo y otros movimientos sociales de la época, y en torno a la perspectiva parcial del movimiento. En su opinión, cada vez ganaba más terreno el ecologismo la consciencia de que un programa ecologista serio debía ser, al mismo tiempo, un programa socialmente revolucionario, que en este caso parecía implicar, por lo menos, tres grandes familias de soluciones. Una se injertaba muy bien en la tradición comunista revisada, “comunista en un sentido muy general, comunista y anarquista, lo que en el siglo pasado se llamaba socialismo, que incluía también el anarquismo”. Existían luego dos soluciones autoritarias que no eran inconcebibles, aunque él fuera partidario de la primera opción de confluencia: un autoritarismo de izquierdas, a lo Harich³²⁹, que admitiera zonas de autonomía local, organizando todo, eso sí, bajo una férrea autoridad global, y luego una posible solución de autoritarismo ecologista conservador o reaccionario, a lo Grühl. Si se descargaba la palabra “revolución” de preferencias personales, las tres soluciones eran revolucionarias aunque una de ellas tuviera tintes netamente reaccionarios.

Un tercer asistente preguntó sobre la aparente contradicción entre la apuesta por las comunidades pequeñas, por “lo pequeño”, y el carácter revolucionario del movimiento ecologista dado el carácter “mastodóntico” del enemigo a batir, sugiriendo una línea de disolución de la contradicción: el ecologismo debía presentarse socialmente para que los sujetos revolucionarios aceptaran sus planteamientos. Sin instrumentos políticos adecuados el ecologismo se podía quedar en nada, en simple ensoñación.

³²⁹ Correspondencia entre ambos puede verse en Reserva de BC de la UB, fondo Sacristán, al igual que resúmenes anotados de Sacristán sobre varias obras de Harich.

Sacristán vio aquí implícita la cuestión de la eficacia revolucionaria, problema que debía tratarse respetuosamente y admitiendo, desde luego, que en lo que se había dicho muchas cosas eran muy plausibles, “pero hay que añadirle algunas que me hacen discrepar tendencialmente de tu planteamiento”. Admitía en todo caso Sacristán que el problema fundamental seguía siendo el problema del poder “hasta el punto de que una de las tres causas que he dado de la situación que registraba en mi intervención era eso, el poder”.

En la tradición marxista, proseguía, era corriente, en ambientes de discusión de marxismo vulgar, añadir a un discurso como el del interviniente “y la prueba es que el anarquismo nunca consiguió nada”. Pero a esas alturas de la Historia, antes de la desintegración de la URSS, habría que añadir: “la contraprueba es que nosotros tampoco”. La tradición marxista y la anarquista no había conseguido nada en el sentido trascendental de mutación total aunque sí en otros campos. La situación de las clases trabajadoras en el mundo industrial no sería ni siquiera higiénicamente la que era sin la lucha de esas tradiciones, pero el cambio de mundo que se esperaba no se ha producido cuidando la eficacia o descuidándola. “Si me permites la frase un poco provocativa, la eficacia ha sido tan ineficaz como la ineficacia. Ha habido cambios técnicos en la detención del poder y nada más. Con gran desesperación de los más clarividentes protagonistas del cambio. Sería hora de decir de una vez que Lenin ha muerto deprimido, convencido de haberlo hecho mal, y de que todo había fracasado, y en presa a una gran depresión”.

En el caso de los conocimientos que están en la base del movimiento ecologista habría que añadir, proseguía Sacristán, una reflexión positiva, enriquecedora. Cuando la gente que tenía convicciones ecologistas, propugnaba lo pequeño, las pequeñas agregaciones, no estaban pensando sólo, “a lo Gramsci y eso es ya importante”, que fuera esa una forma de cubrir el planeta, sino que se estaba pensando además que había que evitar que la dinámica de

las grandes agregaciones volviera a hacer lo que estaba haciendo hasta ahora con la individualidad. La pequeña agregación era un tipo de cultura que se prefería a la vista de lo que estaba pasando con las grandes agregaciones directas. Se debía tener también un pensamiento, a la vez, partidario de la pequeña agregación y federal. En la misma tradición marxista había un ejemplo claro, la idea de federación mundial, tal como Trotsky la había trabajado. Y había además un principio de método: "incluso en el plano técnico, la toma del poder mediante la eficaz acción de grandes organizaciones dedicadas a eso ha dado un saldo que no podemos considerar positivo y que invita, por consiguiente, a profundizar en el trabajo que he venido llamando molecular". Era necesario incurrir en el riesgo de la aparente inutilidad del trabajo testimonial: "la pequeña comuna agrícola o artesanal que está aislada, a 80 o 90 kms. del simpatizante más próximo, y que a lo mejor al cabo de dos años tiene que capitular por un invierno particularmente duro y falta de técnicas. Incluso eso es bueno".

Sería insensato, en su opinión, desperdiciar *el realismo* de la eficacia, el realismo para la organización de la lucha de toda la tradición. De lo que se trataba, en definitiva, era de no perder ningún bagaje cultural, mientras que lo que había caracterizado a la tradición marxista, en muchos momentos, había sido hasta ahora la pérdida de las demás riquezas, el sectarismo, el arrojar a la cuneta los derrotados en las luchas políticas internas (López Arnal y Pere de la Fuente (eds) 1995: 102):

Así, pues, empecé a intentar entender lo que había quedado liquidado en la cuneta por la marcha histórica, como reacción a la bestial y siniestra idea ésa de los vertederos de la historia que se mantiene en la tradición del grueso del movimiento obrero, como si lo que ha quedado en las cunetas fuera basura, siendo así que está claro que basura, en cierta medida, lo somos todos y, en cierto sentido, nadie, por lo menos dentro de los grupos dominados.

En el coloquio de otra conferencia que impartió en 1979 sobre las características de una política socialista de la ciencia (2005: 55-

82), recordó Sacristán unos versos de un poeta francés, Guillevic, los mismos que abrían el poemario *Nuestra elegía* de Alfonso Costafreda:

Nous n'avons jamais dit
Que vivre c'est facile
(No hemos dicho nunca que vivir sea fácil)
Et que c'est simple de s'aimer...
(ni que sea sencillo amarse)
Ce sera tellement autre chose
(Pero será todo muy distinto)
Alors. Nous espérons
(Por lo tanto, esperamos)

El esperancismo político de Sacristán no negaba las fuertes restricciones que la situación imponía al movimiento revolucionario (Sacristán 1987: 69-70). Era dudoso que fuera posible hacer otra política de sistema, gubernamental o parlamentaria, diferente de la practicada por los partidos de izquierda occidentales. Era muy probable que Santiago Carrillo³³⁰, entonces secretario general del PCE; tuviera razón cuando repetía su tesis de que no había alternativa de izquierda a la política que él defendía, “siempre que por política se entienda una tarea parlamentaria e institucional conforme al sistema”. De esa circunstancia Sacristán derivaba una consecuencia básica: *cambiar la concepción de la política*, “prestando mayor atención a la sociedad, a las poblaciones, al estado de consciencia de éstas respecto de los peligros bélicos, industriales y agrícolas que las amenazan, y renovando en los parlamentos la vieja función cultural de caja de resonancia de las auténticas necesidades de las clases trabajadoras”. Era posible, en su opinión, que esa concentración sobre sí misma fuera el inicio de un renacimiento de la izquierda social ya entonces muy desencantada. Lo otro, seguir por caminos trillados, era casi perder la razón de ser por el procedimiento de hacer, de buenas maneras, lo mismo que hacía la derecha: reducir costes salariales, nuclearizar la sociedad y el estado, conquistar una colocación óptimamente explotadora en el mercado mundial, aunque sea con tanques; en definitiva, seguir sacrificando al Maloch del

³³⁰ Pueden verse sus declaraciones sobre la obra política de Sacristán en Xavier Juncosa 2006.

crecimiento económico indefinido”.

En su última entrevista con C. Piera para *Mundo obrero* (Fernández Buey y López Arnal (eds) 2004: 211-225), Sacristán recordaba que, más allá, de los errores y vicios, que sin duda habían sido muchos, de los partidos comunistas, eran ellos quienes principalmente, mantenían al menos como aspiración, una tradición marxista. Sin pretender generalizar, ateniéndose a la experiencia española, “y a pesar de que llegué a estar tan en desacuerdo con lo que hacía el PCE que tuve que dejarlo” (Ibidem 215), creía Sacristán que la situación de extrema derrota a que se había llegado no se explicaba tanto por el *debe* de su saldo histórico cuanto por el repliegue de la clase obrera ante la crisis histórica. Incluso más: el más grave de todas las torpezas del PCE no había sido “ninguna de aquellas por las que yo le dejé, sino la extraña pasión autocrítica sin salida, neurótica, por la cual parecía que la única fuerza social que no tuviera derecho fuera para siempre imperdonable, fuera el partido comunista. A mí me parece que esa insensatez en la estimación autocrítica del propio pasado, deslumbrada por valores neta o ambiguamente burgueses -desde la sublimada democracia parlamentaria hasta el codearse con la clase alta en los salones del Hotel Palace- ha contribuido mucho a resquebrajar la identidad política de la vanguardia obrera de España. Esta soportó bastante bien determinados elementos de autocrítica que eran serios, pero empezó a no saber a qué atenerse a medida que el proceso autocrítico empezó a convertirse en lo que más bien parecía una explosión de exhibicionismo autodestructivo” (Ibidem).

La experiencia española no se podía generalizar. Seguía habiendo en Europa en aquella época partidos comunistas sumamente cerrados a un examen autocrítico de su larga historia (el PCP, por ejemplo, y en menor medida, el PCF), pero en cualquier caso, “a pesar de mi profundo desacuerdo respecto de la política del PCE -y no digamos ya del PCF-“, Sacristán creía que los factores de la situación de crisis rebasaban con mucho la torpeza o los vicios de las

correspondientes direcciones y reflejaban principalmente una situación de derrota de las clases trabajadoras. Para seguir peleando con lucidez había que partir de ese reconocimiento.

El Sacristán tardío fue un pensador antiestalinista, acaso el primer marxista postestalinista como ha sugerido Enric Tello (2005), muy crítico del desarrollo social y político de los países del entonces bloque socialista desde, como mínimo, la invasión de Praga de 1968. Sus intereses, se centraron en temas pacifistas, antimilitaristas, que no olvidaron la tradición ni la finalidad comunistas, ni la enorme importancia de la problemática ecológica.

Hay aquí un hilo del que podemos tirar sin temor de agotarlo. También aquí estaba Sacristán en buena y razonable compañía, porque, como ha señalado Ursula K. Le Guin, “la destrucción del mundo por la explotación industrial incontrolada es el hecho más terrible que he tenido que presenciar durante mi vida y el que más me ha marcado”³³¹.

Bibliografía.

Capella, Juan-Ramón (2005): *La práctica de Manuel Sacristán*. Madrid, Trotta.

- (1987), “Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán”, *mientras tanto*, nº 30-31, 1987, pp. 193-223.

Domènech, Antoni (2005), “Recuerdo de Manuel Sacristán, veinte años después”. *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 67-69.

Fernández Buey, Francisco (1995): “Presentación”. Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Crítica.

- (1983-84), “Apuntes curso de doctorado ‘Ciencia y ética en Manuel Sacristán’”, Facultad de Económicas de la Universidad Central de Barcelona 1984 (edición ciclostilada).

- (2007). *Utopías e ilusiones naturales*. El Viejo Topo, Barcelona.

Juncosa, Xavier (2006): *Integral Sacristán*. Barcelona, El Viejo Topo.

López Arnal, S. y de la Fuente, P eds (1996), *Acerca de Manuel*

³³¹ Entrevista de César Rendueles con Ursula K. Le Guin: “¿Qué papel puede desempeñar un joven poeta en una sociedad analfabeta?”. LDNM (www.rebellion.org). Véase una magnífica aproximación a la obra de Le Guin, y especialmente a *Los desposeídos*, en Fernández Buey 2007: 307-317

Sacristán, Ediciones Destino, Barcelona.

López Raimundo, Gregorio (2006). *Para la historia del PSUC. La salida a la superficie y la conquista de la democracia*. Barcelona. Península. Prólogo de Carlos Jiménez Villarejo.

Sacristán, Manuel (1983a). *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Icaria, Barcelona.

- (1983b). "Karl Marx como sociólogo de la ciencia", *mientras tanto* nº 16-17, pp. 3-50.

- (1984) *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Icaria, Barcelona.

- (1985) *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Icaria, Barcelona.

- (1987) *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona. Edición de Juan-Ramón Capella.

- (2004) *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán*. Madrid, Los Libros de la Catarata. Edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal.

- (2005). *Seis conferencias*. El Viejo Topo, Barcelona, 2005. Edición de Salvador López Arnal. Presentación de Francisco Fernández Buey; epílogo de Manuel Monereo.

- (2007). *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Trotta, Madrid. Edición de Albert Domingo Curto.

Tello, Enric (2003). "Leer Manuel Sacristán en el crisol de un nuevo comienzo". Epílogo de: Sacristán, Manuel: *M.A.R.X.* El Viejo Topo, Barcelona, 2003.

(2005): "¿Fue Sacristán el primer marxista ecológico post-estalinista?". *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 75-77.

CAPÍTULO IX: PARÍS, PRAGA: 1968

[...] Y si de hecho hubo una alianza impía entre esa retórica obscurantista pseudocientífica y el pasteleo político tacticista que creía poder diseñar su política medido por las “verdades” de aquella retórica, Sacristán estaba doblemente vacunado al respecto: su formación analítica le predisponía a creer que la acción política emancipatoria se movía en condiciones de incertidumbre; su rigorismo ético, a actuar como debe actuarse racional y realistamente en condiciones de incertidumbre, esto es, dejándose orientar por los “principios”, por los “ideales”. Creo que ése es el secreto de su lucidez, y del éxito de sus pronósticos

Antoni Domènech (1987): “Sobre Manuel Sacristán (Apunte personal sobre el hombre, el filósofo y el político)”.

Fernández Buey¹ ha señalado cuatro momentos diferenciados en la evolución política de Manuel Sacristán: el primero, el de sus años de formación, se extendería entre 1941 y 1955; el segundo, después de una ruptura nada apacible con el falangismo², finalizada su experiencia en *Laye* tras el cierre gubernamental de aquella mítica revista que Castellet llamó “la inolvidable” y tras la búsqueda de una organización política antifranquista no verbalista, abarcaría una etapa de intensa dedicación a la organización del PSUC-PCE que se extendería desde 1956, inmediatamente después de finalizar sus estudios de doctorado en la Universidad de Münster y de haber renunciado a una plaza de profesor ayudante en el Instituto de Lógica, hasta 1968, el año del doble aldabonazo; el tercer momento, que abarcaría de 1969 a 1978, queda enmarcado por las decisivas movilizaciones ciudadanas de finales de los sesenta y por la irrupción de la crisis del movimiento comunista, años en los que se manifestó su decisivo interés por cuestiones de política y sociología de la ciencia y por problemas relacionados que él mismo llamó “post-leninianos”; finalmente, el cuarto y último momento serían los años de *mientras tanto* y de la elaboración del proyecto roji-verde-violeta, de su argumentada insistencia, no siempre recibida con adecuada atención por grupos afines, en la importancia político-cultural de los entonces

llamados nuevos movimientos sociales y en las necesarias revisiones teóricas que conllevaba su inserción en las tradiciones emancipatorias, fase en el que hay que incluir sin duda su activa y destacada intervención en la causa antinuclear (CANC) y en la consciente y masiva movilización ciudadana antimilitarista y antiotánica.

Dada la motivación central de este primer Congreso sobre la historia del PCE y en aras a una mayor concreción, centraré mis comentarios en el período 1969-1978, años en los que, después de su dimisión del comité ejecutivo del PSUC, Sacristán participó sin desánimo en las discusiones centrales del partido desde su nada pasivo rincón de militante. Lo haré así porque sobre esta etapa de su trayectoria política se han emitido juicios en mi opinión no siempre ajustados, porque el período anterior ha sido más estudiado y porque tengo la creencia, que creo no extraviada, de que algunas de las claves más importantes del legado político de Sacristán se han forjado durante esta travesía no solitaria que acaso coincida, en su meta y en sus procedimientos, con el sentido último de aquella metáfora marítima, por él tan apreciada, de Otto Neurath: no hay posibilidad de atracar en puerto alguno para arreglar reposadamente los desperfectos de nuestra balsa; debemos, para intentar avanzar, seguir buscando soluciones provisionales a nuestros acuciantes problemas, incluyendo el de la propia flotación, y debemos hacerlo, además, con los utensilios no siempre sofisticados que tenemos a nuestro alcance. Y, a poder ser, sin capitanes altivos ni tribunales.

Justo será explicitar un presupuesto que guiará esta comunicación y que doy sin apenas justificación: coincido con Gutiérrez Díaz³ en que Sacristán no sólo ha sido un filósofo destacado en la reciente filosofía hispánica, en campos supuestamente tan alejados como el marxismo y la filosofía de la lógica o de las ciencias sociales, sino que, además, el autor de *Panfletos y materiales* fue un político no profesional ni al uso de no menor importancia, que tuvo en las decisivas cuestiones políticas del esfuerzo emancipatorio uno de

los ejes centrales de su vida, un norte de reflexión y de acción, dado que, con Bordieu, Sacristán seguramente pensó que la práctica estaba “siempre subvalorada y poco analizada cuando en realidad, para comprenderla, es preciso poner en juego mucha competencia teórica, mucha más, paradójicamente que para comprender una teoría”⁴. Ya en un escrito inicial de 1960, publicado en una revista clandestina del PCE con el seudónimo de José Luis Soriano, Sacristán mostró claramente el corazón sin tinieblas de su marxismo no teorista: “Lo que quiere decir (...) que un filósofo marxista sólo puede ser un militante comunista, porque no hay marxismo de mera erudición”⁵.

Dos acontecimientos decisivos marcaron para Sacristán, y para muchos sectores del movimiento comunista, el final de la década de los sesenta. Por una parte, la aniquilación *manu militari* estricta de la primavera praguense por los ejércitos del Pacto de Varsovia en agosto de 1968, con sus profundas consecuencias político-culturales sobre el modelo soviético y la forma de entender la autonomía de partidos y países del entonces llamado bloque socialista, y, por otro lado el Mayo francés y sus implicaciones sobre las diversas vías de aproximación al socialismo o a la entonces denominada “democracia política y económica avanzada”.

Sobre la importancia del primer tema en la reflexión política de Sacristán baste señalar una anécdota. En una carta a Lukács de 15/X/1968, después de referirse a su traducción de *Historia y consciencia de clase* y a asuntos editoriales menores, Sacristán comentaba⁶: “[...] Estoy -estamos todos- muy interesados por conocer *su auténtica opinión* <subrayado por el propio MSL>, sobre la ocupación de la República Socialista de Checoslovaquia, aunque esa opinión estuviera formulada lacónicamente.” Ist das möglich?, ¿es eso posible?, preguntaba. Poco después, en noviembre de ese mismo año, Sacristán publicó unos escritos de Alexander Dubcek, ex-secretario general defenestrado del PCCh condenado a un insultante

exilio interior, con el título *La vía checoslovaca al socialismo* ⁷. Significativamente, su presentación del ensayo iba encabezada con un sucinto y sustantivo paso del programa de acción: “La victoria de la verdad, que es la causa del socialismo”.

Ya en una carta a Xavier Folch⁸ escrita pocos días después de la invasión, en tono directo pero certero, Sacristán manifestaba sus primeras impresiones sobre lo que Kiva Maidanik ha llamado “la revolución más prometedora y socialista de la segunda mitad de siglo”:

[...] Tal vez porque yo, a diferencia de lo que dices de ti, no esperaba los acontecimientos, la palabra “indignación” me dice poco. El asunto me parece lo más grave ocurrido en muchos años, tanto por su significación hacia el futuro cuanto por lo que tiene respecto de cosas pasadas. Por lo que hace al futuro, me parece síntoma de incapacidad de aprender. Por lo que hace al pasado, me parece confirmación de las peores hipótesis acerca de esa gentuza, confirmación de las hipótesis que siempre me resistí a considerar. La cosa, en suma, me parece final de acto, si no ya final de tragedia.

Un desarrollo más detallado y argumentado de sus posiciones puede verse en la reconocida entrevista de José M^a Mohedano para *Cuadernos para el diálogo*, publicada un año después de la invasión con el título “Checoeslovaquia y la construcción del socialismo”⁹. No es posible analizar aquí las tesis centrales apuntados por Sacristán: su confirmada prognosis de que veríamos cosas mucho peores; su falsación de la falaz argumentación justificativa del atropello enunciada desde las altas instancias del PCUS y la nueva dirección del PCCCh, o sus continuos matices y observaciones críticas a gran parte de los presupuestos y preguntas del entrevistador, cuyo lenguaje es un ejemplo destacado de la retórica obscurantista pseudocientífica tan practicada en aquellos años tanto por las tendencias más izquierdistas del movimiento.

Es menos conocida, en cambio, la correspondencia que la entrevista originó. En carta de 17/7/1969¹⁰, Sacristán, después de pedir disculpas por un pequeño retraso y por haberle sido imposible embutir las respuestas en las diez hojas concedidas, pedía, con

alguna ironía y con mucha preocupación, la máxima exactitud en la reproducción de preguntas y respuestas:

[...] Una alteración por ligera que fuera, en una discusión llevada entre el Scylla de la censura y la Carybdis de una opinión pública poco informada me resultaría catastrófica. Ruego a usted que considere vital para mí esta exigencia y que complete el honor que amablemente me ha hecho solicitándome estas respuestas con una rigurosa atención a que el texto no sea mudado ni en una coma. Si ello no es posible, le ruego que renuncie a la publicación...

En la última de las cartas que se conservan, de 30/7/1969, Sacristán señalaba dolorido la abismal despolitización ciudadana en los países del Este europeo, cuestión esencial en su opinión, al tiempo que destacaba el importante éxito del PCCh en este ámbito, con referencia crítica a la actitud tomada, en aquella ocasión, por Castro y el partido comunista cubano:

[...] queda fuera de nuestra entrevista lo esencial, algo que usted recoge muy acertadamente en su carta: el tema de la despolitización. Aquí está de verdad el meollo de la cuestión, porque toda dialéctica real acaba en la consciencia y en ésta es donde se puede sacar balance. (*Acaba, ¿eh?* no empieza). Por cierto que si usted lo examina con valor, sin asustarse por tener que reconocer muchas cosas tristes del desarrollo del socialismo, tendrá que reconocer [...] que lo característico del intento del PCCh fue que consiguió por vez primera desde 1950, aproximadamente, repolitizar en sentido comunista a un alto porcentaje de comunistas y en sentido filosocialista a un alto porcentaje de la población procedente de la antigua burguesía culta urbana, al mismo tiempo que repolitizaba y hasta movilizaba a una aplastante mayoría de la clase obrera. Si usted tiene noticias de la monstruosa despolitización de los proletariados húngaro, alemán, etc. y de la persistencia de ideología reaccionaria en el polaco, por ejemplo, valorará lo que tenía de promesa (de *mera* promesa, ¿eh?) el intento checo. El gran error de Fidel Castro consistió, en mi opinión, en no darse cuenta de que para decir verdades de a puño cogía, precisamente, la ocasión en la cual *acaso* se iba a abrir un portillo para que empezara de nuevo una dialéctica política interna al socialismo. Y ello le obligó a cometer el pecado de diplomacia consistente en callar que la RSCH era el país socialista menos degenerado políticamente de toda Centroeuropa...

Diez años más tarde, al ser preguntado sobre la primavera de

Praga en el coloquio de una mesa redonda sobre el estalinismo¹¹ que contó también con la participación de Manuel Vázquez Montalbán, Sacristán señalaba con nitidez que la línea de Dubcek, cualquiera que hubiera sido su resultado, era lo que había que apoyar en aquellos momentos, recordaba que papeles suyos sobre Dubcek habían circulado entonces por Checoslovaquia y añadía un significativo apunte:

[...] He dicho ‘cualquiera que fuera el resultado’, porque garantía no había ninguna. Lo que pasa es que si, como yo pienso, el rasgo característico malo de la tradición estalinista es precisamente la falsificación ideológica, entonces, por desgraciado que hubiera sido el resultado final de la experiencia de los comunistas checos mayoritarios, por lo menos iba a poner de manifiesto una verdad sociológica: se iba a saber de una vez *qué era aquella sociedad*; es decir, se iban a ver manifestaciones de voluntad no reprimidas de la clase obrera y de otras clases sociales. De modo que, aun en el supuesto de que hubiera salido mal, yo estaba a favor y creo que había que estar a favor.

Sobre el segundo aldabonazo, Sacristán publicó, en agosto de 1968, en *Crítica*, una revista de los estudiantes universitarios del PSUC, un artículo con el título “La significación de los movimientos estudiantiles en los países capitalistas occidentales”¹². Su aproximación, escrita antes de las elecciones francesas, sólo tenía en cuenta la primera fase de las luchas de la primavera parisina.

Iniciaba su reflexión Sacristán constatando que los movimientos estudiantiles eran intensos en algunos países capitalistas avanzados o no particularmente atrasados como Alemania, Francia, España o Estados Unidos, lo que refutaba la publicística literaria que durante años había defendido, “con fingida nostalgia y real intención paralizadora”, la tesis de la despolitización de la juventud obrera y universitaria. Estos movimientos señalaban una crisis profunda de los viejos y nuevos valores burgueses. En su opinión, cada vez más sectores de los jóvenes estudiantes y trabajadores estaban tomando conciencia de

[...] la injusticia de la supraestructura capitalista, de la hipocresía de sus valores tradicionales -la “libre” empresa, la

“abundancia” por la ley de maximización del beneficio, la “democracia” puramente formal- y la reciente percepción de la necesaria lucha contra la escasez, que degenera en promoción de consumos superfluos y alienadores, mientras que la oferta de los bienes esenciales, desde la vivienda hasta la educación y la investigación, se ve limitada por su incapacidad para producir beneficios máximos privados, o bien -como en el caso de la investigación- se desnaturaliza para producir estos beneficios máximos privados, en la industria de guerra.

La explotación de los países subdesarrollados, acompañada de brutales agresiones como en Vietnam, había contribuido decisivamente a desenmascarar la naturaleza opresiva del sistema. Sin duda, el llamado problema de los jóvenes, o la crisis de autoridad de los adultos, se había ya planteado otras veces durante el siglo XX. En los años 20 y 30, había dado lugar a la demagogia fascista, con indudable éxito en la misma Universidad. Admitía Sacristán que algunas manifestaciones del movimiento de los sesenta ofrecían una cierta similitud con la vieja mística interclasista de la juventud. Citaba, a título de ejemplo, el eslogan que afirmaban que debajo del vestido de los profesores universitarios había moho de más de mil años o al que presentaba a los científicos adultos como “idiotas especializados”. No todo era confusión, desde luego, pero Sacristán reconocía, que algunas actitudes podían hacer recordar la demagogia sobre la juventud de treinta años atrás.

Precisamente estos elementos habían despertado alguna esperanza entre sectores fascistas y temores profundos en el interior de algunos partidos obreros, pero “las esperanzas fascistas y los temores poco inteligentes no tienen fundamento”. Para abandonarlos, bastaba con observar que todos los movimientos estudiantiles importantes aspiraban a ser marxistas: incluso los mismos anarquistas del Movimiento 2 de marzo se autodefinían como “anarco-marxistas” en el decir de Cohn-Bendit. Por lo que, a la crisis del sistema de valores burgués, había que añadir una segunda causa: la masiva difusión de ideas marxistas y socialistas en sectores externos al proletariado, en grupos sociales que cuarenta años atrás

habían sido foco potencial y, a la vez, real de fascismos. La raíz social de la motivación socialista de los movimientos estudiantiles era, en su opinión, el cambio de función de los intelectuales en la producción y en los servicios. Las principales enseñanzas que aportaba el Mayo parisino era, por una parte, la necesidad de estar preparados para momentos de descomposición social y saber que la alianza entre la clase obrera y sectores estudiantiles e intelectuales, al tratarse de un fenómeno histórico nuevo, “podía presentar formas superficialmente confusas, de las que no hay que tener miedo porque son inevitables y porque se salvan en la autenticidad de su raíz histórica básica: la proletarización objetiva del trabajo intelectual”. De ahí, probablemente, su renovado interés por estudiar el papel de la Universidad en la división social del trabajo o sus penetrantes reflexiones sobre lo que se llamó, en expresión por él discutida, alianza entre las fuerzas del trabajo y de la cultura.

En plano más particular, el movimiento de Mayo del 68 permitía ver más concretamente el alcance de una advertencia reiterada en los congresos y conferencias del PSUC y del PCE: la postulación de un desarrollo nuevo, sin guerra civil, de las revoluciones democrática y socialista era nada más que una posibilidad, sin duda cargada de realidad, “y tal que si se llegase a realizar supondría, junto con el ahorro de sufrimientos, un gran ahorro de fuerzas productivas para la inicial acumulación socialista”. Inevitablemente, ese nuevo sendero a experimentar que él no rechazó inicialmente, no tenía formas de realización fijadas apriorísticamente.

En ese mismo período, Sacristán también estudió y comentó¹³ detalladamente un texto de Waldeck Rochet, *El futuro del partido comunista francés*. El ensayo del secretario general del PCF se centraba básicamente en dos aspectos: las enseñanzas de mayo y junio de 1968 en Francia y la lucha por una democracia avanzada. Entre las razones esgrimidas por Rochet para explicar la política seguida por su partido, Sacristán destacaba: 1ª una abierta y realista alusión a la correlación de fuerzas existente; 2ª la existencia de un

plan del poder para provocar al movimiento obrero y arrastrarlo a un enfrentamiento violento. Sobre la base de esta valoración, Rochet definía el principio central de la actuación del PCF: ser revolucionario no era equivalente a lanzar a la clase obrera a aventuras sin tener en cuenta la real correlación de fuerzas existente, ilustrando su posición con ejemplos, tan gloriosos y trágicos a un tiempo, como las jornadas de junio de 1848 o la Comuna de París.

Sacristán aceptaba de entrada esa perspectiva: sin duda, era necesario aprender de la historia y no intentar repetir ni las catástrofes que recordaba Rochet ni otras temporalmente más próximas. Sin embargo, observaba, las razones apuntadas y los datos usados tenían implicaciones de importancia, no siempre explicitadas por el autor, para la política de PCF y de los partidos comunistas occidentales: si la provocación por parte de la gran burguesía era característica de las fases de oleada reaccionaria, si la situación real era esa, necesariamente se debía tener en cuenta a propósito de la cuestión central del poder y, por ello, estaba fuera de lugar cualquier optimismo no matizado acerca de un posible desarrollo sin ruptura al socialismo. En otros apartados, había en el escrito de Rochet un análisis unilateral de los hechos que olvidaba consecuencias de importancia para la misma política de alianzas del PCF. ¿Cómo era posible conseguir la unidad de la clase obrera y el pueblo trabajador negociando con políticos que, por los intereses que representaban o aunque fuera por idiosincrasias culturales, no se decidían a formar un bloque unitario ni siquiera en medio de la crisis social más grande sufrida por Francia desde 1945? Cuándo entonces, en qué extremas circunstancias, se preguntaba Sacristán, se iban a decidir estos curiosísimos aliados.

Por último, Sacristán señalaba que fundarse en verdades incompletas, por auténticas que sean, sin analizar sus consecuencias podía tener efectos negativos. No hay duda que el excelente trabajo de organización y preparación de la clase obrera había sido desarrollado con éxito, pero era precisamente este trabajo, ya

considerablemente adelantado, el que iba acercando el problema del salto cualitativo, es decir, “la aparición en primer plano de la cuestión del poder político”. Por ello, observaba, era poco convincente ver en la amenaza de guerra civil un mero “espantajo”, era “inverosímil que la gran burguesía vea madurar las condiciones de un poder popular con dirección obrera y no reaccione con la utilización de sus medios militares, tras fomentar también, para ganarse las capas medias, un poco de “caos” mediante huida de capitales, cierres, carestía, provocaciones, etc”.

De ahí, pues, que un tema tan gramsciano como el de la revolución en Occidente se convirtiera en uno de las preocupaciones básicas de Sacristán y acaso explique algunas de sus posiciones críticas, y muy matizadas, a lo que años después se llamó, en exitosa expresión publicística, eurocomunismo¹⁴.

Sacristán, que siguió como militante de base del PSUC, dimitió de su responsabilidad en el comité ejecutivo a finales de 1969. En una carta de 4/12/1969¹⁵, señalaba que se aceptara su renuncia como miembro del comité ejecutivo del partido por discrepancias con el modo de trabajar de la dirección y, más concretamente, por pérdida de “confianza personal en la conducta de algún miembro de la dirección”. Esta última consideración ha sido confirmado por el mismo Gutiérrez Díaz¹⁶.

No era su primer intento. Meses atrás, preguntado por Josep Serradell sobre los motivos de su creciente incomodidad, Sacristán argumentaba, en carta de 30/9/1969¹⁷, del modo siguiente:

1. La política general del partido le seguía pareciendo correcta. No sólo en lo concerniente a los problemas de la sociedad española sino que su línea ante las cuestiones centrales del movimiento comunista le parecían fruto de un esfuerzo valioso, “y casi sorprendente en un partido que se encuentra en las condiciones en que vive el nuestro (el artículo de Gregorio[López Raimundo] en el último *Mundo Obrero* que he visto, por ejemplo, es espléndido por su

valiente realismo). La sensibilidad con que la dirección del partido (...) ha reaccionado a los varios y complicados acontecimientos del año 1968 me parece también ejemplar". No había, pues, en aquel entonces motivos de crítica a la política general del partido, sino, por el contrario, "motivos de satisfacción y prometedoras orientaciones generales de la lucha".

2. Sin embargo, Sacristán mostraba su preocupación porque si bien las reflexiones generales de la organización las creía correctas, le parecía que, en cambio, el partido analizaba cada vez menos y peor la situación concreta de los varios frentes de trabajo y los acontecimientos que alternaban esas situaciones. Apuntaba, por ejemplo, que se estaba muy por debajo de los excelentes trabajos de Tomás García en los años cincuenta, trabajos en los que varios intelectuales de aquellos años -Sacristán citaba a Josep Fontana y a él mismo- "aprendimos a manejar problemas políticos desde sus implicaciones teóricas profundas".

Como ejemplos de la rutina reciente en las propuestas políticas del PCE señalaba: 1º. La reacción frente al estado de excepción decretado por el franquismo en aquellas fechas; 2º. La respuesta dada a la proclamación de Juan Carlos como sucesor de Franco en la jefatura del Estado. 3º. El uso no-leninista del concepto de "putrefacción". Creía que en la mayoría de los demás dirigentes "esa rutina que repite fórmulas con honrado entusiasmo de cumplir, pero nada más, es situación natural y deseada". Esa falta de análisis, conllevaba la degradación de la política seguida, degradación que se completaba al pasar a la práctica política. "La aplicación de nuestra política general, la instrumentación "táctica" de nuestra estrategia, me parece muy mala. Sobre todo, en el PSUC, que es el reino de la autocrítica inútil".

3. A continuación, señalaba Sacristán el punto crucial de sus diferencias: el modo como el núcleo dirigente del PSUC había reaccionado a los problemas recientemente salidos a la superficie le impedía tener cualquier esperanza renovada en ese colectivo de

dirección:

[...] No se trata de las limitaciones personales de los miembros del núcleo, aunque éstas son a menudo verdaderamente excesivas para todo un partido comunista. La dirección por ese núcleo es un dominio mecánico, superficial y retórico sobre hombres, sólo sobre actitudes particulares (a veces meramente verbales) de hombres, nunca producción colectiva de pensamiento político concreto, para el detalle de la lucha. Esa falsedad básica reduce la vida del partido al manejo de unas pocas palancas burocráticas, y la lucha a la lista de actividades muy variadas cuyo 90% es inútil salvo para una cosa: para tranquilizar una consciencia de jefe de departamento de oficina del estado (Esto explica, dicho sea de paso, el que ese núcleo, formado por una mayoría de hombres buenos, haya sido, desde que lo conozco, tan fácilmente conquistado por los elementos más indeseables del ambiente de pequeña burguesía intelectual que ha sido mi “especialidad” en el partido).

Finalizaba Sacristán su reflexión señalando que ya no le era posible seguir siendo solidario de esa forma de dirigir y de aplicar una política. Como, además, ya no le quedaba esperanza alguna de que dentro del núcleo mismo de la dirección se pudiera dar una batalla política para mejorar su calidad ni creía que se pudiera ni debiera dar desde cualquier otra posición del partido en aquellas circunstancias “porque en clandestinidad el daño de la pugna sería sin ninguna duda mayor que la aleatoria ganancia del alejamiento” de algún dirigente, su petición de alejamiento de las tareas de dirección, posteriormente confirmada, seguía en pie.

Fue también en esas fechas cuando interrumpió, por razones sustantivas, un largo y sentido escrito de presentación de su *Antología* de Gramsci, recientemente recuperado por Albert Domingo¹⁸, que llevaba el significativo título de *El orden y el tiempo*. Poco antes de caer en una profunda y difícil enfermedad depresiva, Sacristán escribió una sentida nota personal¹⁹ donde valoraba su pasada experiencia política y hacer intelectual y señalaba algunas normas de actuación respecto a su futuro inmediato.

La nota, de obligada recomendación y que resumo brevemente con riesgo de alteración involuntaria, se iniciaba señalando que la causa que estaba sin resolver era la cuestión central del “¿quién soy

yo?”. La pregunta le había sido suscitada con gran virulencia tras la última crisis política. No era la primera vez que aparecía. Se le presentó ya en marzo de 1956, nada más volver a España, tras ingresar en el partido, después de cursar estudios en Münster y de renunciar a la oportunidad de ser profesor ayudante en Alemania.

La vida que empezó a continuación tenía varios elementos que obstaculizaban no sólo el estudio de la lógica sino incluso el intento general de mantenerse informado en el ámbito de la filosofía. Los elementos predominantes de aquellos años fueron las clases y, como él decía, las gestiones, es decir, una intensa intervención política y organizativa, con alguna excepción durante la preparación de su tesis sobre la gnoseología de Heidegger o su importante manual de lógica. Sacristán señala entonces que, durante cierto tiempo, la vida de sus rentas científicas fue soportable por la ausencia de perplejidad histórica, por la convicción de estar reflejando realidad. Su estudio de Gramsci, central en los años sesenta, empezó todavía dentro de ese marco, pero “es posible que durante ese estudio empezara a desarrollármeme la perplejidad deprimente sobre el destino del movimiento socialista. No creo estarme engañando al pensar que la crisis política, que culminó el 68 para empezar enseguida a arrojar manifestaciones de descomposición, sea el factor externo desencadenante del paso del estadio larvado al agudo. Otro hecho externo muy importante, mi eliminación de la Universidad, puede haber tenido también una influencia considerable”.

Su situación en estos dos ámbitos, el científico y el político, era de “derrota”, con la consciencia de haber recorrido caminos malos aunque tal vez no equivocados. Habría habido que fundir los dos caminos o bien acercarlos mucho, por lo que añadía: “La idea de fundir o acercar mucho los dos caminos, admitido que no puedo prescindir de ninguno de los dos, debe ser también la clave para ahora, no sólo para interpretar lo que ocurrió”. El programa, el descomunal programa de estudio que se autopropone Sacristán en aquellos años se centraba en los puntos siguientes: información

política corriente; trabajo sobre clásicos, enlazado a la traducción; historia, especialmente la del movimiento obrero, desde la Internacional, esta última a fondo; cuestiones filosóficas particulares (teoría de la creencia); economía matemática y sociología, y filosofía general. Sacristán concluye su reflexión afirmando que el intento de organizar seriamente este programa exigía un corte drástico de otras actividades, aunque no de la información política corriente. “Por ejemplo, fuera incluso conferencias, salvo dentro del tema que esté tratando.”

Afortunadamente, no fue siempre coherente con este ambicioso programa. A pesar de lo escrito, durante estos años, el número de sus conferencias sobre temas muy diversos (Universidad, política y sociología de la ciencia, familia, leninismo, estalinismo, educación, sindicación de enseñantes, revolución de octubre, dialéctica), fue mayor que nunca: cinco por año. Téngase en cuenta, además, que, como ha señalado Andreu Mas-Colell²⁰, Sacristán no fue nunca un conferenciante plano, reiterativo o vacío: toda intervención demandaba decir algo sustantivo, argumentado y, a poder ser, novedoso. Y, además, y por si fuera poco, no fue sólo eso: en un plano político-cultural, desde su militancia de base y con una influencia innegable en el conjunto del partido (y fuera de él, incluyendo la izquierda comunista de la época), Sacristán estuvo, con energías renovadas, más activo que nunca. Dolors Folch²¹ lo ha descrito de manera gráfica: parecía que se había reencontrado con su pandilla de infancia.

Fueron múltiples, pues, las intervenciones políticas, aún no suficientemente estudiadas²², de Sacristán desde 1971 hasta 1979. A su activismo partidista, hay que sumar su intenso trabajo como traductor, su vuelta interrumpida a la Universidad durante el curso 1972-1973, su constante participación en el movimiento de los PNN, la publicación de las OME (Obras de Marx y Engels), la edición de la revista *Materiales*, los seminarios impartidos a militantes de las

juventudes comunistas, su neto interés por la obra de W. Harich, por la figura de Gerónimo o por Ulrike Meinhof (a quien conoció personalmente durante su estancia en Münster²³), su participación, sin sectarismo alguno hacia grupos cristianos de base, en los recordados cursos de alfabetización de Can Serra (l'Hospitalet de Llobregat), sus interesantes proyectos editoriales (con la colección Hipótesis entre ellos), sus intervenciones en las escuelas de verano Rosa Sensat, su papel central en la fundación de la federación de enseñanza de CC.OO. Etcétera no vacío.

Se ha descalificado en alguna ocasión su activa y crítica militancia en este período, que culminó en el abandono sin escándalo de las filas del PSUC-PCE, con afirmaciones, acaso poco matizadas, sobre su voluntarismo tópico, sobre su izquierdismo irredento, sobre su ortodoxia trasnochada o sobre su incapacidad política para tocar realidad en algún grado. Ovejero Lucas²⁴ ha refutado estas aproximaciones con admirable precisión y síntesis:

[...] Su ortodoxia era filosófica en el sentido más general (y tradicional) del filosofar: la unidad entre el sentir y el hacer, la asunción de una eticidad y la actuación en consecuencia. Aún más, como de moralidad emancipatoria se trataba ni siquiera cabía esa disociación. La ortodoxia era más estricta: su rasgo definidor no era tanto la condena de las situaciones de explotación de los hombres, de alienación de las dignidades o del embrutecimiento de las relaciones entre las gentes como *la lucha* contra estas situaciones...

Sus escritos, aquellos que se conservan, circularon ampliamente entre sectores del partido y gente próxima²⁵. Algunos de ellos, como sus observaciones al proyecto de Introducción del PSUC de mayo de 1972, con notas manuscritas tan significativas como: “Redactado por gusto y para no comunicar ni difundir. Motivo principal de este escribir gratuito: la ira”. En otras ocasiones, en cambio, el *pathos* es netamente colaborador, sin poso: “Aunque sea sólo a título de ejemplo, parece que eso basta para desear que el folleto siga teniendo difusión y que, de agotarse la edición existente, se proceda a otra que lo mejore. La presente intervención tiene ante

todo el sentido de favorecer una segunda edición corregida y tal vez un poco aumentada". En otros casos, con neto pesimismo, consciente de las propias limitaciones y con señalada punta crítica a la línea política de la dirección del partido:

Estos apuntes [de 1974] son muy precipitados por las condiciones de lucha de estos días... Otro defecto importante [...] es que no presentan ninguna formulación general alternativa. Esto se debe a que tal alternativa no tendría, por el momento, ninguna utilidad interna para el partido. Hace falta que los órganos dirigentes de éste se hayan desengañado bastante más de la utopía antimarxista que cultivan para que pueda empezar a ser útil proponer alternativas.

Cabe aquí dar sucinta cuenta de las posiciones de Sacristán sobre algunos asuntos debatidos durante estos años, período que, como Fernández Buey ha apuntado²⁶, pueden enmarcarse en una autocrítica temperada pero no olvidadiza del leninismo clásico. Los temas a los que haremos referencia serán: los por él llamados "nuevos problemas", la caracterización del Estado burgués y la militancia de los cristinos en el partido comunista, con la imposibilidad de dar cuenta de sus importantes reflexiones sobre la cuestión nacional. Y todo ello desde un punto de vista que sería erróneo considerar secundario: el cuidado del lenguaje, la búsqueda de veracidad²⁷. Si al hablar de Gerónimo, Sacristán observaba que los grandes jefes indios habían expresado el sentimiento de resistencia con palabras tan hermosas que llevaban en sí la prueba de su veracidad²⁸, aquí, en un plano más político, refiriéndose a un paso del avant-proyecto del PSUC de 1974, Sacristán señalará, por ejemplo, que debería sustituirse la palabra "capitalizar" al hablar de posibles resultados políticos, ya que, en su opinión, se trataba de "léxico burgués procedente de la nueva hegemonía de los estudiantes... en órganos de dirección de partido" o, igualmente, que "habría que dejar de escribir ofensas al sentido común como "legalidad de hecho", "ocupación democrática" y otras frases de personas que no son capaces ni de hablar con un mínimo respeto a los significados de las palabras".

En sus observaciones de mayo de 1972 al proyecto de Introducción del PSUC, dada la complicación, la confusión incluso, con que se presentaban entonces las cuestiones fundamentales del socialismo, Sacristán señalaba que el citado documento debería incluir una observación de principio sobre la naturaleza del partido comunista -y el carácter apátrida e internacional del proletariado- y algunas más sobre sus objetivos últimos, con planteamiento de futuro, no de pasado.

La introducción debería contener, en su opinión, tesis propias sobre “los problemas nuevos, post-leninianos, planteados por la supervivencia y el crecimiento del imperialismo”, señalando, entre ellos, las nuevas formas de colonialismo, la utilización privilegiada de los efectos multiplicadores de industrias amenazadores para la supervivencia de la especie (automóvil, fabricación masiva de materiales no remineralizables por la naturaleza), admitiendo que si bien no era posible ni justo pedir al partido que enunciara un conjunto de tesis positivas sobre estos nuevos problemas, sí que al menos los debía señalar como tales problemas y declarar su intención de contribuir a su “solución histórica en un sentido radicalmente comunista”. En su opinión, esta reacción mínima ante la degradación de la calidad revolucionaria del movimiento y ante los nuevos problemas, por lo que llamaba estabilización catastrófica del imperialismo, era no sólo posible sino necesaria “para regenerar la consciencia revolucionaria de clase en los militantes”.

La irrupción de esta nueva problemática conllevaba, en su opinión, una revisión del ideario de la tradición, en puntos tan básicos como el productivismo o el progresismo irrestricto, la tradicional forma desarrollista de entender las condiciones de posibilidad de la revolución socialista, la concepción de las fuerzas de producción como fuerzas productivo-destructivas, e incluso la misma noción de sociedad sin clases como sociedad de la abundancia y, por consiguiente, sin problemas sobre la distribución de bienes. Sacristán

será muy consciente de la hybris de la especie, de la demanda ilimitada de necesidades, y, por ello, de la necesidad de una nueva relación, equilibrada y armoniosa, entre la humanidad y la Naturaleza y propondrá el justo medio, la contención, el mesotes aristotélico como principio ético destacado.

La ecología como tema y el ecologismo como movimiento tomarán tal dimensión que no sólo fueron temas centrales del Sacristán tardío sino que ya en 1972, en una propuesta suya para una colección de educación y divulgación científica que no llegó a editarse, pensó en un poblado y documentado apartado que tituló “Sociofísica” con la siguiente nota aclaratoria: “El concepto de sociofísica es propio de director de la colección. No se ha utilizado nunca. Significa los temas en que la intervención de la sociedad (principalmente de la sociedad industrial capitalista) interfiere con la naturaleza (urbanismo, contaminación, etc)”.

Domènech²⁹ ha señalado con agudeza que la nueva problemática ecológica, hasta entonces generalmente marginada en la tradición emancipatoria marxista, llevó a Sacristán a nuevas formulaciones y revisiones de las finalidades del movimiento y al abandono del rigorismo moral kantiano, de la estricta ética de las convicciones. Los trabajos de Harich contribuyeron a que también los postulados del ideario comunista, sin desnaturalizar el objetivo transformador, fueran también criticables y revisables. Eso mismo hizo él con las propuestas del autor de *¿Comunismo sin crecimiento?*: aceptados gran parte de sus análisis, informaciones y argumentos, el autor de *Pacifismo, ecología y política alternativa* discrepó netamente del sesgo autoritario de algunas posiciones de Harich y de su propuesta de un Estado comunista mundial centralizado.

Sacristán inicia sus “Apuntes de crítica al avant-projet” del PSUC de 1974, firmados como camarada Bosc, admitiendo que sus comentarios parten de un desacuerdo básico sobre la política seguida en aquel entonces por el partido: aún estando de acuerdo con

algunas de los sesgos de esa política -principalmente, señala, con la necesidad de alianzas-, discrepa de los razonamientos con que se presentan. ¿Por qué entonces interviene en la discusión? Sacristán comenta que la redacción de un programa le parece momento adecuado para exponer todas las divergencias, incluidas las más profundas, por la posible influencia, “por ligera que sea”, en el resultado final. Además, y tal vez principalmente, porque sigue creyendo que el PSUC es por su composición el principal partido obrero en Catalunya, por lo que “la lucha socialista que tiene más sentido es la que se produce dentro de él”.

Sacristán divide su escrito en dos apartados -“Errores teóricos que equivalen a un abandono del marxismo” y “Errores históricos que determinan una estrategia equivocada”- y en unos apuntes de corrección en los que admite que numerosos elementos del documento mejoran en relación con estadios anteriores, señalando que “en lo demás, hay mucho que corregir en mi opinión, pero también mucho que elogiar. Por ejemplo, la sección sobre “Alianza de las fuerzas del trabajo y de la cultura”, salvo el título, está escrita con una claridad y facilidad de lenguaje ejemplares”. Me centraré en el primero de los apartados.

La línea política trazaba en el avant-projeté implicaba, en opinión de Sacristán, una concepción falsa y no marxista del Estado. Se considera a éste como una institución cuya destrucción no es imprescindible para el cambio social. La actitud respecto al Ejército es la prueba más visible del error: quien no afirme, sostiene, la necesidad de destruir el ejército, como principal instrumento del Estado, para iniciar los cambios revolucionarios, por mínimos que estos puedan ser, ha dejado entonces de ser marxista. Y añade: “no es justo abandonar esta principal tesis marxista sin decirlo claramente. Si el Partido ha dejado de ser marxista, como sin duda ha dejado de serlo en sus papeles, lo debe decir claramente”.

El corolario de que el Estado ha dejado ser, tanto en España como en el resto de países adelantados, una organización de toda la

burguesía no es más que una consecuencia vulgar del error básico. Sin duda, el Estado español de aquellos años no era el Estado de toda la burguesía porque “ningún Estado es nunca el Estado de toda la clase social a la que representa”. El Estado burgués no es el Estado de toda la burguesía sino el gestor de los intereses generales de la burguesía como clase, intereses generales que se resumen en la reproducción ampliada de esas relaciones. ¿De dónde en su opinión estas consideraciones? ¿Cuál es la raíz del abandono? Sacristán señala que, dejando aparte cuestiones de información y rigor analítico, la tesis tiene como motor de su falsedad el oportunismo que intenta hacer verosímil “una alianza de clases que sería imposible sin previa desnaturalización del Partido y su transformación en un partido populista”.

De hecho, en su intervención sobre el eurocomunismo en la escuela de verano Rosa Sensat de 1977, Sacristán, después de reconocer la mucha realidad social que tocaba, base que le permitía aciertos de análisis y razonamientos políticos de los que estaban muy alejados otras agrupaciones de izquierda comunista de la época, señalaba que por encima de aquella dimensión analítica no había en él una dimensión global socialista: el “eurocomunismo” no era una estrategia al socialismo. Cuando se presentaba como tal como estrategia socialista perdía su calidad analítica y se convertía en una ideología del ocultamiento, “como la insulsa utopía de una clase dominante dispuesta a abdicar graciosamente y una clase ascendente capaz de cambiar las relaciones de producción, empezando por las de propiedad, sin ejercer coacción alguna. Para creerse semejante utopía (si es que alguien se la cree) es necesario haber perdido la idea de lo que puede ser un cambio conscientemente querido de modo de producción, y de lo que es una clase amenazada de expropiación por la clase a la que ella domina y explota actualmente”³⁰.

Sacristán, que en una entrevista de 1979³¹, señaló que creía

que había que recuperar aspectos de la cultura cristiana como el odio a la soberbia, la idea de pecado original, “porque al fin y al cabo el hombre es una especie más del planeta y de las más peligrosas para el planeta”; el mismo Sacristán que en su “Karl Marx”³², al comentar las animadas excursiones de la familia Marx por los alrededores londinenses, recordaba aquella reflexión marxiana sobre el cristianismo -“A pesar de todo, le podemos perdonar muchas cosas al cristianismo porque ha enseñado a querer a los niños”-; el Sacristán que recordaba que no acostumbraba a asistir a presentaciones de libros o revistas -“tan poco acostumbro a hacerlo, que ésta es la primera vez en mi vida que acudo a la presentación de un libro”³³-, señalando, más allá de las diferencias de estilo teórico, lo importante que le parecía el ensayo de Alfonso Carlos Comín sobre cristianos en el partido comunista y comunistas en la Iglesia -“[...] Comín demuestra andando el movimiento cristiano comunista. Él mismo es un argumento de su libro”-, ese mismo Sacristán nada sectario que acudía en aquellos años a una Iglesia del extrarradio barcelonés a dar clases de alfabetización para inmigrantes, no ocultó sus discrepancias con la forma en que el partido se aproximó a esta tema.

En un texto de invierno de 1975, posteriormente publicado en *Materiales*³⁴, que sirvió como material de discusión en la base del partido, Sacristán señaló algunas de sus discrepancias con la declaración del CE del PCE de febrero de 1975, desde la aceptación del importante esfuerzo militante y moral que significaba la incorporación de cristianos comunistas al partido: “ [...] salta a la vista que es un hecho muy favorable desde todos los puntos de vista, tanto el del refuerzo del movimiento y del partido como el de su calidad política de clase, no de secta”.

1. La descripción del cristianismo, en la declaración del CE, como primer movimiento igualitario conocido por la humanidad era para Sacristán una curiosa falsedad apologética de esa religión. No se podía decir sin más que el cristianismo de los primeros tiempos fuera un igualitarismo económico-político, social. Elementos de tipo

igualitario social estuvieron mucho más presentes en algunos movimientos heréticos de masas medievales y renacentistas

2. Todos esos movimientos fueron exterminados por el tronco principal de la tradición cristiana, tanto de la católica como de la protestante. En todos ellos, el cristianismo, como ha ocurrido con ideologías emancipatorias, fue a la vez ideología de los igualitarios e ideología de sus opresores.

3. Por otra parte, eso ya había ocurrido también antes del cristianismo, y sigue ocurriendo al margen de él. Pensar, señalaba Sacristán, que el igualitarismo ha aparecido por la idea, “considerada cristiana, de “hijos de Dios” es haber entrado ya, confusionariamente, en la apologética del cristianismo, pues ni esta frase era igualitarismo social ni la han acuñado los cristianos.” Era sorprendente que el CE de un partido comunista, de un partido de matriz marxista, se permitiera semejante apología del cristianismo, ideología religiosa, añadía Sacristán, que, entre otras cosas, alimentaba “un pensamiento que llega hasta la afirmación de la infabilidad de su autoridad, en su delirio autoritario desconocido por casi todas las demás religiones”.

4. En otro orden de cosas, proseguía Sacristán, el comunista cristiano que está en desacuerdo con un elemento central del marxismo como el apuntado por el aforismo de “la religión como suspiro de la criatura oprimida y como opio del pueblo” debería admitir que no coincidía con un elemento central del marxismo, cosa sin duda perfectamente compatible con su militancia en un partido comunista laico, y no crear confusión insinuando que su discrepancia era tan sólo una divergencia con los académicos del Diamat o los teóricos del poco considerado, por Sacristán, materialismo dialéctico.

5. Sacristán indica que la forma adecuada de tratar esas y otras cuestiones pasa por la lucha de ideas dentro del partido entre comunistas marxistas y comunistas no marxistas, sean cristianos o no, así como entre comunistas de tendencias diferentes. Lo criticable para él es la actitud al respecto en la declaración del CE del PCE que no sólo no abre esa discusión franca sino que incluso se deja resbalar

en una lamentable apología del cristianismo basada en inexactitudes históricas.

Concluye Sacristán, en un neto giro práctico y moral, que la situación está compensada porque el laicismo del partido haya permitido y siga permitiendo que una corriente de cristianos revolucionarios ingresen en él. Por su forma, en cambio, por la gestión puramente por el vértice de ese ingreso (al igual que en otros casos), a espaldas de la militancia y, sobre todo, por su descuidado tratamiento teórico-político, “es una muestra más de escasez de sustancia marxista y de vitalidad democrática interna, dos debilidades que el partido tiene que superar”.

Sacristán que, desde luego, no fue un político al uso ni tampoco un filósofo moral académico, señalaba, al anotar un paso de un ensayo de Colletti, que no se debía *ser* marxista, que lo único que tenía interés era decidir si uno se movía o no, “dentro de una tradición que intenta avanzar, por la cresta, entre el valle del deseo y el de la realidad, en busca de un mar en el que ambos confluyan”.

Sacristán apostó por este sendero, con ensayos y errores, por esa deseada confluencia que concilia finalidades y realismo, y no parece que esté justificado hablar en su caso, como a veces ha ocurrido, de sofisticado y poco comprensible teoricismo especulativo, de simple aventurismo político o incluso de alocado irrealismo. También en este asunto, señaló, que quien estuviera libre de pecado debería lanzar la primera piedra: no habría aluviones. El mismo, en una carta dirigida al entonces preso político Félix Novales³⁵, señalaba el punto crucial, el meollo de las relaciones entre realismo y pulsión poliética:

[...] Si tú eres un extraño producto de los 70, otros lo somos de los 40 y te puedo asegurar que no fuimos mucho más realistas. Pero sin que con eso quiera justificar la falta de sentido de la realidad, creo que de las dos cosas tristes con las que empiezas tu carta -la falta de realismo de los unos y el enlodado de los otros- es más triste la segunda que la primera. Y tiene menos arreglo: porque se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de

pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente...

Sacristán no dejó nunca de luchar, hasta su temprano fallecimiento, por el ideario de la tradición, estuviera o no militando en el partido. En una de sus notas sobre Gerónimo³⁶, comentaba que al hacer un balance del intento de genocidio de los indios norteamericanos se podía decir que ese intento se había frustrado por lo que hacía los apaches, pero al mismo tiempo había que recordar a todos aquellos para los que, en cambio, no se frustró. Los que consiguieron sobrevivir a aquella locura no estaban desapareciendo. “Su ejemplo indica que tal vez no sea siempre verdad eso que, de viejo, afirmaba el mismo Gerónimo, a saber, que no hay que dar batallas que se sabe perdidas. Es dudoso que hoy hubiera una conciencia apache si las bandas de Víctorio y de Gerónimo no hubieran arrojado el calvario de diez años de derrotas admirables, ahora va a hacer un siglo.”

No está, pues, nada claro que no haya que dar batallas que se saben perdidas. Tal vez él dio una de esas desequilibradas batallas que, al hacer balance hoy, no está claro que perdiera, porque, como es sabido, detrás de algunos de esos combates, se esconde una forma de estar en el mundo, una forma de ser, acaso una forma de vivir o de sobre vivir. Y esto es un asunto crucial. Como el Iván Dmitrich de Chéjov dice al doctor: “Ante el dolor respondo con gritos y lágrimas; ante la ruindad con la indignación, y la ignominia me produce asco. En mi opinión, es propiamente esto lo que se llama vida”.

Es posible que Sacristán no hubiera señalado ningún apunte crítico a esta definición.

Notas:

(1) FERNANDEZ BUEY, Francisco. “Sobre la evolución política de

Manuel Sacristán". *Papeles de la FIM* (en prensa).

(2) LOPEZ ARNAL, Salvador y DE LA FUENTE, Pere. *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona. Destino, 1996, pp.339-363.

(3) Entrevista con Antoni Gutiérrez Díaz, 18/12/2003, para el documental ("Integral Sacristán") dirigido por Xavier Juncosa sobre la vida y la obra de Manuel Sacristán.

(4) BORDIEU, Pierre. *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama, 2003, p.211.

(5) SACRISTÁN, Manuel. "Jesuitas y dialéctica". *Nuestras Ideas* nº 8, julio 1960, p.69.

(6) La traducción es de Miguel Manzanera que ha incorporado la correspondencia entre Sacristán y G. Lukács como anexo de su tesis doctoral sobre la filosofía política de Manuel Sacristán.

(7) SACRISTÁN, Manuel "Cuatro notas a los documentos de abril del Partido Comunista de Checoslovaquia". Prólogo a: DUBCEK, Alexander. *La vía checoslovaca al socialismo*. Barcelona, Ariel 1968. Reimpresa en SACRISTÁN, Manuel. *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*. Barcelona: Icaria 1985, pp.78-97.

(8) LOPEZ ARNAL, Salvador. "Una conversación con Xavier Folch. Recordando a Sacristán". *El viejo Topo*, nº. 140, mayo 2000, p 43.

(9) La entrevista fue publicada en el número 71-72 de *Cuadernos para el diálogo* (agosto-septiembre 1969, pp.11-19) y ha sido reimpresa en SACRISTÁN, Manuel. *Intervenciones políticas, op. cit.*, pp.239-261.

(10) Puede consultarse en los papeles depositados en Reserva de la Universidad de Barcelona, Fondo Sacristán.

(11) El 23 de febrero de 1978 Sacristán participó en una mesa redonda sobre el estalinismo celebrada en el salón de actos del convento de los padres Caputxins de Sarrià, lugar donde años antes se había constituido el SDEUB. Su intervención central fue transcrita por J.R.Capella y publicada con el título "Sobre el stalinismo" en *mientras tanto*, nº 49, 1990, pp.147-157. El interesante coloquio que siguió a las intervenciones iniciales permanece inédito.

- (12) SACRISTÁN, Manuel “La significación de los movimientos estudiantiles en los países capitalistas occidentales”. *Nous Horizons* , otoño 1968, pp. 45-48. Firmado con el seudónimo de R.Serra.
- (13) SACRISTÁN, MANUEL. “A propósito de *El futuro del partido comunista francés* ”. Mayo de 1969. Puede consultarse en el Fondo Sacristán de la UB.
- (14) SACRISTÁN, Manuel. *A propósito del “Eurocomunismo”*. Barcelona: Icaria, 1985, pp.196-207.
- (15) Puede verse entre los anexos de la tesis doctoral de Miguel Manzanera y en el archivo histórico del PCE.
- (16) Conversación citada en nota 2.
- (17) Véase tesis doctoral de Miguel Manzanera.
- (18) SACRISTÁN, Manuel. *El orden y el tiempo*. Madrid: Trotta, 1998. Edición a cargo de Albert Domingo Curto.
- (19) SACRISTÁN, Manuel. *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*. Barcelona: El viejo Topo, 2003, pp.57-61.
- (20) LOPEZ ARNAL, Salvador y DE LA FUENTE, Pere. *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit*, pp.548-558.
- (21) La referencia a esta reflexión de D.Folch puede verse en FERNANDEZ BUEY; F.Su aventura no fue de ínsulas sino de encrucijadas. *mientras tanto* , nº 30-31, 1987, p.61.
- (22) Véase *Ibidem*, pp.57-80.
- (23) En una conferencia “Sobre Lukács”, impartida en abril de 1985, al referirse a Adorno y a sus discípulos, Sacristán hizo una sentida referencia a la directora de *konkret*, a quien conoció durante su estancia en la Universidad de Münster y de quien preparó, para Anagrama, una *Pequeña Antología*: “(...) algunos otros personajes, sobre todo uno que a mí me conmueve mucho -y supongo que cuando sea muy viejo y ya me esté muriendo todavía la recordaré con dolor- que es Ulrike Meinhof, a la que yo conocí en Münster, cuando empezaba a ser roja, todavía no lo era mucho. También fue alumna de él, de Adorno”.
- (24) OVEJERO LUCAS, Félix. La incómoda ortodoxia de Manuel

Sacristán. *Nuestra Bandera* nº 131, 1985, p.8.

(25) Entre ellos: "Observaciones al proyecto de Introducción" (1972), "Apuntes de crítica al avant-proyete" (1974), "Para leer el *Manifiesto Comunista*" (febrero 1972), "A propósito de *El futuro del Partido Comunista francés*" (1969), "Sobre la militancia de cristianos en el PC" (invierno 1975) y "Observaciones para una posible reedición del folleto "Por una enseñanza democrática" (1975).

(26) Véase FERNANDEZ BUEY, Francisco. "Sobre la evolución política de Manuel Sacristán". *Papeles de la FIM* (en prensa).

(27) Sobre la cuestión de lenguaje en la tradición puede verse la carta de la redacción de *mientras tanto* con ocasión del primer centenario de Marx. Ahora recogida en *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Barcelona: El viejo Topo (en prensa). Edición de Salvador López Arnal.

(28) SACRISTÁN, Manuel. *Sobre Gerónimo*. Barcelona: Montesinos-Biblioteca de divulgación temática (en prensa)

(29) DOMÈNECH, Antoni. Sobre Manuel Sacristán (apunte personal sobre el hombre, el filósofo y el político). *mientras tanto* , nº 30-31, 1987, p.96.

(30) SACRISTÁN, Manuel. *A propósito del "Eurocomunismo"*. Barcelona: Icaria, 1985, pp.196-207.

(31) "Manuel Sacristán o el potencial revolucionario de la ecología". En: *Entrevistas a Manuel Sacristán*. Madrid: Los libros de la Catarata (en prensa). Edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal

(32) SACRISTÁN, Manuel. *Panfletos y materiales I*. Barcelona: Icaria, 1983, p. 305

(33) SACRISTÁN, Manuel. "En la presentación del libro de Alfonso Carlos Comín *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*", *Panfletos y materiales III*. Barcelona: Icaria, 1985, pp.208-210.

(34) SACRISTÁN, Manuel. La militancia de cristianos en el partido comunista. *Materiales*, nº 1, 1977, p. 104

(35) "Correspondencia entre Manuel Sacristán y Félix Novales". *mientras tanto*, nº 38, 1989, p.159.

(36) Véase SACRISTÁN, Manuel. *Sobre Gerónimo*. Barcelona: Montesinos (en prensa). Edición de Salvador López Arnal

(37) CHEJOV, Antón P. "El pabellón número 6". *Cuentos imprescindibles*. Barcelona: Lumen, 2002, p.195.

CAPÍTULO X: SOBRE LAS CONTRIBUCIONES FILOSÓFICAS DE MANUEL SACRISTÁN EN *HORIZONS* Y *NOUS HORIZONS**

NH de 1960 se proponía llegar, sobre todo, a las organizaciones del partido, para promover su crecimiento intelectual, y a los intelectuales antifascistas, para darles constancia de la existencia de una intención cultural en el movimiento obrero marxista y para invitarles a una tarea que podía ser en parte común. No me atrevo a decir si se logró algo con ello.

Manuel Sacristán (1977)

1. Un lógico y filósofo marxista que escribía en revistas del Partido.

En octubre de 1977, con motivo de la aparición legal de *Nous Horitzons (NH)*, Manuel Sacristán, que había sido uno de los responsables de la publicación en los años sesenta, fue entrevistado por la redacción de la revista en aquel entonces para que hiciera un balance del papel desempeñado por *NH* en sus casi veinte años de existencia. Las respuestas de Sacristán no llegaron a publicarse en su momento pero fueron posteriormente recogidas en una edición facsímil de los números de 1, 2, 3, 4 de *Horitzons(H)*³³² de 1960-1961, junto con textos introductorios de Francesc Vicens, Francesc Vallverdú y Joaquim Sempere³³³ (Como es sabido, Vicens fue responsable de la revista hasta, prácticamente, el número 4 de *NH*³³⁴;

³³² Dificultades del registro en México, donde se editaba una revista llamada "Horizontes" y donde estaba la edición y Administración de la revista, obligaron a un cambio de cabecera.

³³³ El texto original de Sacristán puede verse ahora en Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas*, Icaria, Barcelona 1985, pp. 280-283.

³³⁴ Francesc Vicens fue expulsado del partido durante la crisis Claudín-Semprún de mediados de los sesenta, siendo separado por ello de la dirección de la revista. Sobre este punto, puede verse una entrevista con el propio Vicens en Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona, 1996, pp. 339-363, y una larga conversación filmada con él mismo para los documentales que, dirigidos por Xavier Juncosa, forman "Integral Sacristán" (El Viejo Topo, Barcelona, en prensa) y que será depositada en las bibliotecas de la UB y de la Pompeu Fabra, fondo Sacristán.

Vallverdú fue secretario de redacción desde el primer trimestre de 1967 hasta el tercer-cuarto trimestre de 1971; Sempere fue también secretario de redacción durante parte de la etapa en la que Pere Ardiaca fue responsable de la publicación: de enero de 1972 hasta setiembre de 1976).

Señalaba Sacristán³³⁵ en su comentario que la importancia de *Nous Horitzons* en el debate ideológico de la Cataluña de principios de los años sesenta “no fue grande en sí misma, pero que respecto de la situación de la época y del reducido ambiente que se podía tomar en cuenta sí que valió la pena”. La mera solidez física, la existencia de *Horitzons*, daba ánimo a los militantes del partido y a los resistentes marxistas en general. La gran mayoría de las páginas del número 2, cuando aún se llamaba *Horitzons*³³⁶, remarcaba Sacristán, estaban escritas en el interior, principalmente en Barcelona.

La calidad científica de lo publicado en *H* y *NH* no le parecía a Sacristán que tuvieran un gran valor teórico³³⁷. Su marxismo, el marxismo defendido en aquellos años por el PSUC, estaba todavía empapado de euforia por la victoria de la URSS sobre el nazismo en la

³³⁵ Para Francesc Vallverdú, la etapa de oro de la revista en la clandestinidad abarcaría el período que va entre el primer trimestre de 1967 y finales de 1971: 15 números, del 9 al 23. El director fue entonces Manuel Sacristán y del consejo de redacción formaban parte Giulia Adinolfi, Josep Fontana, Xavier Folch, Josep Ferrer, Josep Termes. Colaboradores habituales del exilio fueron Rafel Vidiella y Teresa Pàmies. Véase, Juan Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 97-99.

³³⁶ Si no ando errado, la revista, en tiempos del erial, se presentó siempre con un director gerente “F. Detrell”, con una redacción en la calle Patrimonio de México DF y una administración en la calle Correggio de la misma ciudad. Pero *Nous Horitzons* se imprimió en México hasta el número 3. Desde 1967 se reproduce en Catalunya, aunque los clichés se hacían en París; a partir del número 24 la revista se confecciona totalmente en “el interior”. Véase, Francesc Vallverdú, “Sobre la història de NH (1960-1976)”, Edició facsimil 1960-1961, pp. 8-9.

³³⁷ Empero, hay sorpresas muy notables. Por ejemplo, en el número 3 de *NH* hay un artículo de “Ramón Serra” -pseudónimo del físico investigador Oriol Bohigas, que en aquellos años trabajaba en el CNRS-, excelente en mi opinión: “Els científics i la guerra atòmica: un problema de responsabilitat moral” (*NH* 3, 1963, pp. 20-22). Debo a Francesc Vicens, y al propio Oriol Bohigas, la información sobre la autoría de este trabajo.

II Guerra Mundial, por el triunfo de la revolución china a finales de los cuarenta y, más concretamente en aquellos años sesenta, por el éxito de la revolución cubana y por el derrumbamiento del viejo sistema colonialista imperial. Esa euforia había alimentado, en opinión del traductor de *El Capital* y de *Historia y consciencia de clase*, “un marxismo muy alegre (lo cual estaba muy bien) y asombrosamente confiado (lo cual estuvo muy mal, y visto desde hoy pone los pelos de punta)”. El principal valor ideológico de *Nous Horitzons*, y de su antecesora, concluía, fue su mera presencia, “su qué fue mejor que su cómo”.

Pues bien, el objetivo de esta comunicación es aquilatar, parcialmente si se quiere, esta valoración a partir de los aportaciones filosóficas del propio Sacristán³³⁸, dar sucinta cuenta de ellas e intentar un balance provisional de estas contribuciones, balance que, en la práctica, como ya señaló Joaquim Sempere³³⁹, es equivalente a intentar una valoración general de la aportación teórica de la publicación dado que fueron muy pocas las restantes aportaciones directamente filosóficas -Adolfo Sánchez Vázquez, Josep Fontana, Jordi Solé Tura, Juan-Ramón Capella, el mismo Sempere- en el período en que Sacristán formó parte de su consejo de redacción o colaboró en la revista teórica del partido.

Nuestra hipótesis es similar y netamente deudora de la defendida por Sempere en el texto referenciado: “[...] aportaciones [las de Sacristán] que hacen de esta publicación durante su época clandestina a Catalunya una plataforma insólita (insólita si nos atenemos a la atonía cultural del país durante aquellos años) de elaboración intelectual en el terreno de la filosofía”, insólita, añadiríamos, no sólo si nos limitamos a la atonía cultural del país, a lo

³³⁸ Dejamos, pues, de lado otras aportaciones más directamente políticas en las que sin duda también hay estilo, perspectiva y contenido filosóficos. Por ejemplo, en su breve pero sustantivo escrito sobre el asesinato del Ché Guevara.

³³⁹ Joaquim Sempere, “Les aportacions filosòfiques de *Nous Horitzons*”. *Nous Horitzons edició Facsímil 1960-1961*, editor Jesús Díez, “Arxiu del PSUC”, 1979, pp. 22-28.

que ha sido llamado con acierto “el erial del franquismo”³⁴⁰, sino incluso si pensamos en un ámbito geográfico más amplio, especialmente si el análisis comparativo se centra en las aportaciones más básicas y no olvidamos las circunstancias políticas que rodearon la existencia y edición de *Nous Horitzons*.

No deja de ser remarcable, por otra parte, que el que ha sido considerado el marxista más interesante de la historia del movimiento obrero hispánico y tal vez el más grande filósofo español de la segunda mitad del siglo XX³⁴¹, publicara alguno de sus trabajos más esenciales, no papeles secundarios o marginales³⁴², en la revista teórica de un partido en la clandestinidad, combatiente y resistente no silencioso, y por ello duramente perseguido, castigado y martirizado³⁴³ por el franquismo. No está a mi alcance en estos momentos cuantificar la frecuencia de casos similares que conjeturo -con probable acierto- que han sido excepcionales.

2. Panfletos, reseñas y materiales³⁴⁴

³⁴⁰ Recuérdese: Gregorio Morán, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona 1998 (sobre Sacristán y Laye, véanse principalmente las páginas 317-320). Para un análisis comparativo de las publicaciones “madrileñas” y “catalanas” del Partido, véase: Gregorio Morán, *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España 1939-1985*, Planeta, Barcelona, 1986, especialmente las páginas 365-366.

³⁴¹ Opiniones vertidas, en ocasiones, desde posiciones muy alejadas de la tradición marxista; por ejemplo, por Jesús Mosterín o Javier Muguerza, pero también por discípulos y amigos como Antoni Domènech y Francisco Fernández Buey.

³⁴² Sacristán incluyó cuatro de estas aportaciones en su selección de artículos para los “Panfletos y materiales” publicados por Icaria. Dejó fuera dos reseñas e, incomprensiblemente para mí, “Tres notas sobre la alianza impía” (Acaso la pérdida de su original castellano sea una explicación de su decisión).

³⁴³ Está aún por hacer un estudio detallado sobre los millares y millares de militantes anónimos que entregaron los mejores años de su vida a la lucha antifranquista, a la lucha por el socialismo en España, con pérdidas personales importantes y sin ganancia individual. Pienso, por ejemplo, en Alejo Pérez o en Paco Téllez. ¿Forman ellos, o sus familiares, parte de alguna “Asociación de víctimas” fueran o no torturados, encarcelados o asesinados por el franquismo, una de las formas que ha tomado el terrorismo de Estado? ¿Deberían formar parte?

³⁴⁴ Como se apuntó en nota 14, Sacristán publicó en Icaria, a partir de 1983, una amplia selección de sus trabajos políticos, filosóficos y de crítica literaria con el título general, por él mismo seleccionado, de “Panfletos y

Tras su regreso de la Universidad de Münster (Westfalia, Alemania), donde había seguido cursos de postgrado de lógica, filosofía de la lógica y epistemología desde 1954 a 1956 en el “Instituto de Lógica Matemática y Fundamentos de la Ciencia” creado y dirigido por H. Scholz³⁴⁵, y donde había conocido al filósofo y militante comunista italiano Ettore Casari³⁴⁶, y después de haber ingresado en las filas del partido³⁴⁷, Sacristán publicó sus primeros trabajos de inspiración marxista en una revista del PCE editada en el exilio, *Nuestras ideas*. Fueron tres los textos que allí publicó: “Humanismo marxista en la *Oda marítima* de Rafael Alberti”³⁴⁸, “Tópica sobre el marxismo y los intelectuales y “Jesuitas y dialéctica”³⁴⁹.

A pesar de tratarse de sus primeros escritos, algunas de las características centrales del marxismo de Sacristán quedan ya explícitas en estos trabajos iniciales: un materialismo alejado de todo dogmatismo y sabedor de su carácter filosófico no demostrativo; una dialéctica jamás vista como lógica infalible y alternativa sino como una aspiración al conocimiento de “las singularidades”, de las materiales”. En la “Nota previa” del primer volumen (*Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983, pp. 7-8) puede verse una definición de ambas categorías.

³⁴⁵ Sobre Scholz, véase la necrológica que Sacristán escribió poco después del fallecimiento del maestro alemán: “Lógica formal y filosofía en la obra de H. Scholz”, *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, pp. 56-89. Sobre este gran lógico-filósofo-teólogo alemán comentó Sacristán en una conferencia de 1979: “(...) entre los que cuento a uno de los pocos que considero que han sido maestros míos, que me han enseñado algo, Scholz...” (Manuel Sacristán, *Seis conferencias*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, p. 56).

³⁴⁶ Véanse sus declaraciones para “Integral Sacristán”, dirigido por Xavier Juncosa (próxima edición en El Viejo Topo).

³⁴⁷ Sobre este período véase el testimonio de Vicente Romano en S. López Arnal y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, op. cit, pp. 324-338. Igualmente, las declaraciones de S. Carrillo, E. Casari y el mismo Romano para los documentales “Integral Sacristán”, dirigidos por Xavier Juncosa, con guión del propio Juncosa y de Joan Benach y S. López Arnal.

³⁴⁸ Este es, como es sabido, el artículo que provocó la detención provisional de Gabriel Ferrater y los malentendidos posteriores. Está por hacer todavía una aproximación rigurosa a lo sucedido.

³⁴⁹ Esta anunciada la próxima edición de este trabajo, y de “Tres notas sobre la alianza impía”, en Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*, Montesinos, Barcelona 2006 (prólogo de Miguel Candel, epílogo de Félix Ovejero, nota final de Manuel Monleón Pradas; edición de Salvador López Arnal).

totalidades concretas; un marxismo, amigo del saber científico social y natural, concebido siempre como tradición política de transformación, no como Teoría de la Historia, Ciencia infalible o supuesto gran Saber, en definitiva, una tradición viva, informada, con finalidad política revolucionaria, que acaso nunca fue central en tronco y ramas de los numerosos árboles de raíz marxista-engelsiana.

Baste citar, a título de ejemplo, el paso final de “Jesuitas y dialéctica”³⁵⁰, claramente en sintonía con el marxismo político sacristiano sobre el que ha hablado reiterada y argumentadamente Toni Domènech³⁵¹:

[...] para Marx el mismo pensamiento filosófico, la misma conciencia de la dialéctica se inserta en el proceso dialéctico y que el filosofar de Marx -como él mismo dice en las *Tesis sobre Feuerbach**- no se ha sentido exclusivamente llamado a reproducir un mundo históricamente dado, sino a insertarse además y sobre todo, en el movimiento histórico que es la auténtica mundanalidad. Marxismo y dialéctica real -incluyendo para el filósofo ese último y decisivo punto de su re inserción revolucionaria (es decir: dialéctico-cualitativa) en el mundo- son inseparables. Lo que quiere decir -permítasenos dar pie a posible polémica al final de esta nota- que un filósofo marxista sólo puede ser un militante comunista, porque no hay marxismo de mera erudición.

A estos tres artículos habría que sumar un documento, aún de interés, que sirvió como material de trabajo para grupos de estudio del partido a finales de los cincuenta³⁵² y que llevaba por título “Para leer el *Manifiesto del Partido Comunista*; las cuidadas páginas que dedicó a la filosofía marxista en su largo artículo sobre la filosofía de la posguerra europea para la Enciclopedia Espasa³⁵³, o el prólogo que

³⁵⁰ Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*, op. cit (en prensa).

³⁵¹ Antoni Domènech: “El marxismo político de Manuel Sacristán”, en *Integral Sacristán*, op. cit.

³⁵² Si no ando muy equivocado el texto en cuestión fue reeditado clandestinamente, sin apenas modificaciones, por el comité ejecutivo del PSUC en 1972, y no ha sido publicado hasta la fecha de forma menos arriesgada. En mi opinión, sin olvidar la existencia de algunas referencias a temas y discusiones de la época, sigue siendo una magnífica aproximación a puntos esenciales del *Manifiesto Comunista*. Sacristán contó con las aportaciones de Pilar Fibla y Giulia Adinolfi. Pere de la Fuente ha elaborado una versión catalana de este texto.

³⁵³ Reimpreso en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984,

escribió en 1959 para el primer volumen de Marx y Engels publicado legalmente en España durante el franquismo³⁵⁴ y que él mismo tradujo y anotó, sin olvidar, claro está, sus colaboraciones en *Quaderns de cultura catalana*, aquella mítica revista del PSUC³⁵⁵ sobre la que él mismo señaló en la citada entrevista con *Nous Horitzons*³⁵⁶:

Me gustaría recordar que *Horitzons* tenía un precedente inmediato. Entre 1957 y 1959 o 1960 el comité de intelectuales del PSUC sacó la que sí creo que fue primera revista marxista de crítica y política cultural editada en la Cataluña del franquismo: *Quaderns de cultura catalana*. Salieron muy pocos números; creo que sólo dos o tres, o quizá cuatro. Pero estaba totalmente escrita e impresa en el interior. Como trabajo conspirativo, *Quaderns* tenía su mérito. Constaba de más de veinte páginas por número. La impresión y el primer escalón de distribución de los *Quaderns* estuvieron a cargo de un equipo muy reducido, pero eficaz, que dirigió el historiador Josep Fontana.

Es muy posible que la aparición de los *Quaderns* acelerara la de *Horitzons*. A los órganos supremos de dirección, compuestos en su mayoría de permanentes o de aspirantes a esa condición, no les hace nunca demasiada gracia la productividad espontánea de las organizaciones de base. El nacimiento de *Horitzons* fue el final de *Quaderns* por eutanasia. Pero creo que la operación fue un compromiso decente, una de las soluciones más equilibradas posibles de la tensión entre el aparato y el partido en la producción. Varios textos de los *Quaderns* aparecieron en los primeros números de *Horitzons*³⁵⁷

Desde entonces, a lo largo de los años sesenta y primeros setenta, aparte de presentaciones de escritos clásicos como el *Anti-Dühring* de Engels, *Socialismo y filosofía* de Labriola o *La vía checoeslovaca* al

pp. 90-219. Sacristán dedicó al marxismo las páginas 172-194 de esta edición, y se centró, fundamentalmente, en la exposición de las aportaciones de Bernal, Gramsci y Mao.

³⁵⁴ El texto está fechado el 1º de mayo de 1959 “y corregido el 1º de mayo de 1966”. En nota para su edición en “Panfletos y materiales”, Sacristán escribió: “El mérito de la edición, en circunstancias difíciles, corresponde a los editores de Ariel en la época, A. Argullós y J. M. Calsamiglia”.

³⁵⁵ Está por hacer un estudio detallado de las aportaciones y colaboraciones de Sacristán en esta publicación. Josep Fontana ha hecho referencia a escritos de Sacristán que él recuerda que fueron editados en esta revista. En el anexo 2, se presenta la editorial que Sacristán escribió para el número 3 de esta publicación -de noviembre de 1959- y que apareció firmada con las siglas “Q.C.C.”

³⁵⁶ Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas*, op. cit, pp.280-281.

³⁵⁷ Desconozco los trabajos concretos a los que hace referencia Sacristán en este último punto.

socialismo de Dubcek, o algunas voces complementarias del *Diccionario de Filosofía* editado por Dagobert D. Runes -como las dedicadas a Gramsci, a Lukács o a la alienación-, Sacristán publicó gran parte de sus materiales filosóficos de inspiración marxista en *Horitzons*, *Nous Horitzons*³⁵⁸ y *Realidad*, sin olvidar, obviamente, los numerosos papeles de intervención y análisis político dirigidos a los comités central y ejecutivo del PCE y del PSUC, así a como a las organizaciones de base del Partido³⁵⁹. De hecho, en la nota que el mismo Sacristán escribió para el tercer volumen de “Panfletos y materiales” señalaba:

“Este tercer volumen es el más meramente documental de todos. Y encima tiene lagunas, para mí lamentables, que no he podido rellenar: las intervenciones dirigidas al Comité Central del Partido Comunista de España y al del Partit Socialista Unificat de Catalunya, a sus respectivos Comités Ejecutivos y a numerosas organizaciones de base durante los años 1956-1970. Yo me tomaba muy en serio lo de las “medidas conspirativas” y no guardaba papeles comprometedores o que pudieran dar pistas. Esa rigidez, que me permitió superar sin desperfectos graves cinco registros concienzudos de la Brigada Político-Social, me deja ahora sin documentación que quisiera tener. Váyase lo uno por lo otro”³⁶⁰.

Fueron cinco artículos y dos reseñas, más una censurada, las principales aportaciones filosóficas de Sacristán³⁶¹: “Tres notas sobre la alianza impía”, *H* 2; “*Studium generale* para todos los días de la semana”, *NH* 10; “La formación del marxismo de Gramsci”, *NH* 11; “Lenin y la filosofía”, *NH* 21, y “Sobre el “marxismo ortodoxo” de György Lukács”, *NH* 23, y las reseñas: “La edición catalana de las

³⁵⁸ Sobre la primera etapa de *NH*, aparte del texto de presentación de la edición facsímil ya referenciado, es de enorme interés: Francesc Vicens, “La lluita antifranquista”, *Integral Sacristán*, de Xavier Juncosa (en prensa).

³⁵⁹ Miguel Manzanera incluyó en su tesis doctoral sobre Sacristán un amplio anexo con una parte importante de estos documentos e intervenciones orales transcritas. Véase: Miguel Manzanera, “Relación de los textos de Manuel Sacristán en los archivos documentales”, *mientras tanto*, n.º 63, 1996, pp. 77-87. El historiador Giaime Pala ha proseguido la búsqueda con resultados muy exitosos.

³⁶⁰ Uno de estos papeles fue una carta que Sacristán escribió, a petición de unos estudiantes (entre ellos Xavier Folch), al Ministerio de Educación, y que fue traducida al catalán por Salvador Espriu. Véase anexo 1.

³⁶¹ Véase J-R Capella, “Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán Luzón”, *mientras tanto*, n.º 30-31, 1987, pp. 193-223.

cartas de Marx y Engels sobre *El Capital*", *NH* 14, y "Sobre el *Lenin* de Garaudy", *NH* 17³⁶². Posteriormente, en 1977, se publicó en un número extra sobre enseñanza de *NH* (suplemento 1, verano 1977) la tercera parte de "La Universidad y la división del trabajo", texto que ya había sido publicado en versión íntegra en *Realidad, Argumentos, Aínes y Crítica marxista* por lo que aquí no lo consideramos³⁶³. Recuérdese, por otra parte, que en la etapa que aquí se comenta Sacristán era miembro del comité central y que desde 1965 hasta 1969 fue miembro del comité ejecutivo hasta su dimisión de la dirección del partido sin abandono de la militancia.

3. Cinco materiales: clásicos del marxismo hispánico.

El primer trabajo, "Tres notas sobre la alianza impía", fue incluido en el número 2 de *Horitzons*, primer trimestre de 1961, páginas 14-23, con el seudónimo de "M. Castellà"³⁶⁴. La traducción catalana del

³⁶² No parece que "Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por György Lukács" -magnífico comentario a *El asalto a la razón* que permaneció inédito hasta que en 1977 se publicó en la revista *Materiales* (reimpreso ahora en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983, pp. 85-114, aunque, por error, no aparece referenciado en el índice del volumen- fuera también una aportación, guardada en un cajón, para publicar en mejor ocasión.

³⁶³ *Crítica*, revista clandestina de los estudiantes del PSUC, insertó en su número de agosto de 1968 un artículo firmado por "R. Serra", acaso seudónimo de Sacristán (o del físico Oriol Bohigas), con el título "La significación de los movimientos estudiantiles en los países capitalistas occidentales". Escrito antes de las elecciones francesas del 23 de junio y 1 de julio, el trabajo sólo tiene en cuenta la primera fase de las grandes luchas de la primavera parisina. Fue reproducido en el número de otoño de 1968 de *NH*, pp. 45-48. Por tratarse de un texto esencialmente político y haberse publicado previamente en *Crítica* no lo considero aquí. Se dan noticias de él en el anexo 11.

³⁶⁴ Como se indicó, este escrito no se ha publicado hasta la fecha nuevamente. Acaso se ha perdido el original castellano que Sacristán no pudo conservar entre sus papeles, y que tampoco incluyó, como se señaló, en sus "Panfletos y materiales". Albert Domingo Curto y Francisco Fernández Buey han señalado la calidad e importancia de este escrito. Sobre el seudónimo que usa Sacristán, creo muy aventurada la conjetura de G. Morán (*Miseria y grandeza del Partido Comunista de España 1939-1985*, *op. cit.*, p. 365): "Lo más llamativo era su firma, su seudónimo de "M. Castellà", quizá para afirmar que él era "Manolo el Castellano", nacido en Madrid en el año de gracia de 1925". Tampoco el tono acompaña a la hipótesis y no se conocen, o yo conozco, alardes castellanistas en manifestaciones públicas de Sacristán. creo recordar, querido salva, que en

papel fue realizada por Francesc Vicens, entonces director, como se dijo, de la revista teórica del PSUC³⁶⁵.

El artículo está dividido en tres apartados: 1. La “alianza impía” entre nosotros. 2. El antimarxismo de la “alianza impía” y 3. Metafísica, apriorismo, dialéctica. La idea de “alianza impía”, señala Sacristán, es una idea del marxista inglés Bernal y señala “la coincidencia del positivismo cientificista con el pensamiento teológico o místico de la tradición en la empresa común del agnosticismo filosófico”. En esa alianza, el positivismo aportaba las armas críticas defensivas y “el irracionalismo de la tradición le presta sus clásicas tácticas para explotar las derrotas accidentales de la razón, el miedo a lo desconocido”. La alianza, en opinión de Sacristán, estaba siendo bastante eficaz y netamente antimarxista, centrada en la tesis positivista de que el marxismo es “metafísica”:

“Lo que la crítica neopositivista reprocha al marxismo es, pues, que diga más de lo que se puede decir, que hable de aquello “de lo que no se puede hablar”. El marxismo sería un caso de falacia “sugestiva” o “especulativa”, según la terminología del empirista lógico norteamericano Feigl -esto es, un caso de teoría injustificable porque pretende alcanzar más de lo que la experiencia permite. El marxismo pretende alcanzar como teoría -con la razón- aquello que, si existe, solamente puede ser asible con otras capacidades humanas.”

Vale la pena destacar los términos en que Sacristán defiende en este trabajo inicial la empresa de la ciencia³⁶⁶, con consideraciones

una entrevista reivindica su pertenencia a España, ¿me equivoco? En los años en los que lo hace no era nada fácil: en este punto disiento mucho de tu apreciación.

³⁶⁵ Destacadamente, todos los trabajos de Sacristán publicados fueron traducidos al catalán en *H* o *NH*, y en ocasiones, hasta su publicación en “Panfletos y materiales”, no existió versión castellana publicada,. Algunos de ellos fueron recogidos al mismo tiempo, o poco tiempo después, en *Realidad*. Por otra parte, G. Moran apunta (Ibidem, p. 365) que la dirección de la revista era colectiva: estaba en manos de Vicens, Ardiaca, ambos del ejecutivo del Partido, y de otros militantes exiliados: Jordi Solé Tura, Armando Duval y Joan Martorell, este último prisionero en el campo de concentración de Dachau. No hay contradicción: fuera colectiva o no, Vicens ocupó una posición central en la tarea.

³⁶⁶ En neta coincidencia con una editorial sin firma que apareció en el número 3 de *Quaderns de cultura catalana*, que se da aquí en anexo 2. Debo y agradezco el conocimiento de este papel a Giaime Pala.

muy alejadas del sociologismo extremo, muy presente y vivo en el marxismo de aquellos años³⁶⁷:

1. Sólo la profunda alienación del espíritu en la sociedad burguesa “permite entender por ciencia una actividad que se limita a manipular al ente para explotarlo”³⁶⁸.

2. Pero, en su concepto histórico, la ciencia es esencial, cualitativamente, mucho más que esto: es la “lucha por la verdad contra las concepciones del mundo mitológico-religiosas. 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”.

3. Ello no significa obviamente que Sacristán defendiera que la ciencia como técnica “no sea un momento del concepto global de ciencia. La ciencia positiva tecnificada moderna es una especialización de la razón, determinada tanto por las condiciones de la producción moderna como por la específica resistencia de la naturaleza del hombre, dato natural dialécticamente cualificado por estas condiciones”³⁶⁹.

³⁶⁷ Tradición que parecía no recordar la sentencia con la que Antonio Machado abría su *Juan de Mairena*: la verdad es la verdad, dígala Agamenón o la diga el porquero, sin olvidar la rápida e inmediata (y sin duda sospechosa) ratificación de Agamenón y el prudente, y justificado, escepticismo del amigo porquero.

³⁶⁸ Es clara la referencia a Heidegger. Sacristán dedicó su tesis doctoral a la gnoseología del exrector de Friburgo en tiempos netamente turbulentos. Fue una de las dos ocasiones en las que se vio obligado a suspender su militancia en el partido. Véase: “Manuel Sacristán habla con *Dialéctica*”, *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, op. cit, pp. 147-178. Emilio Lledó considera este ensayo la mejor aportación filosófica de Sacristán y uno de los mejores trabajos hispánicos sobre la teoría del conocimiento del autor de *Ser y tiempo*.

³⁶⁹ La posición central de Sacristán sobre la tecnología queda acaso plasmada en el siguiente paso: “No hay antagonismo entre tecnología (en el sentido de técnicas de base científico-teórica) y ecologismo, sino entre tecnologías destructoras de las condiciones de vida de nuestra especie y tecnologías favorables a largo plazo a ésta. Creo que así hay que plantear las cosas, no con una mala mística de la naturaleza [...]. No se trata de adorar ignorantemente una naturaleza supuestamente inmutable y pura, buena en sí, sino de evitar que se vuelva invivible para nuestra especie. Ya

4. De este modo, para Sacristán, la ciencia, en su sentido pleno, es la empresa de la razón, la libertad de la consciencia: “la ciencia positiva como técnica recibe pues su impulso de la ciencia como razón”.

Valoración similar podría sostenerse respecto a la sensata noción de dialéctica aquí defendida por Sacristán: los vientos del marxismo dominante en aquella época³⁷⁰ tampoco soplaban en esta razonable dirección

El materialismo dialéctico es consciencia del principio histórico-filosófico que posibilita la ciencia positiva, y consciencia de la limitación del análisis científico-positivo “desde abajo”; culmina en la complementación de éste mediante la recepción dialéctica de la especificidad de las formaciones complejas sintetizadas en la génesis que el análisis descompone metódicamente. Pero Tresmontant yerra también parcialmente con esta afirmación: ya que, como fundamentación de la ciencia según su concepto, el materialismo dialéctico es al mismo tiempo resultado inductivo de la ciencia, según su actividad o historicidad³⁷¹

Es la historia misma de la ciencia, la acumulación de sus como está es bastante dura. Y tampoco hay que olvidar que un cambio radical de tecnología es un cambio de modo de producción y, por lo tanto, de consumo, es decir, una revolución; y que por primera vez en la historia que conocemos hay que promover ese cambio tecnológico revolucionario consciente e intencionadamente” (Manuel Sacristán, “Entrevista con *Naturaleza*”, *De la primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit, pp. 187-188). Sobre este punto, véase: S. López Arnal, “De caricias y manipulaciones. Ciencia y política de la ciencia en la obra de Manuel Sacristán”, en Jorge Riechmann (coord.), *Perdurar en un planeta habitable. Ciencia, tecnología y sostenibilidad*, Icaria, Barcelona, 2006, pp. 197-253.

³⁷⁰ Del marxismo de aquellos años...y de años posteriores. Véase, a título de no muy buen ejemplo, Alan Woods y Ted Grant, *Razón y Revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*. Fundación Federico Engels, Madrid 1995, especialmente las secciones 3ª y 4ª de la primera parte. Aunque, significativamente, pueden encontrarse “sesudos argumentos” opuestos a la teoría del equilibrio puntuado de Gould que tienen como eje central la consideración de que esta teoría “discontinua” tiene afinidades y raigambre marxianas. Véase: Stephen Jay Gould, *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona, Tusquets, 2004, destacadamente páginas 1001-1053.

³⁷¹ Años más tarde, durante su estancia en México, Sacristán impartió un seminario de posgrado sobre “Inducción y dialéctica”, donde pueden verse detallados comentarios críticos sobre la acepción de esta polisémica categoría en diversas escuelas y autores marxistas (puede consultarse ahora en Reserva, fondo Sacristán, de la UB). Se presenta aquí, como anexo 3, una entrevista de 1983 con el periódico mexicano *UnomásUno* donde Sacristán da cuenta de este seminario y de otros asuntos de aquella época.

resultados, señalaba Sacristán, la que ha dado nacimiento al materialismo dialéctico “Studium generale para todos los días de la semana”³⁷² fue, inicialmente, una conferencia que Sacristán impartió el 8 de marzo de 1963 en la Facultad de Derecho³⁷³ de la Universidad de Barcelona. Según Juan-Ramón Capella³⁷⁴, circularon copias mecanografiadas y ciclostiladas de la transcripción de la intervención en la década de los sesenta. El texto está dedicado a la “memoria de José-Ramón Figuerol, estudiante de Derecho”³⁷⁵ y acaso fue, junto con el prólogo que escribió para su traducción del *Anti-Dühring* o su conferencia de 1978 sobre “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, uno de sus escritos más influyentes³⁷⁶.

³⁷² Reimpreso en M. Sacristán, *Intervenciones políticas*, Icaria, Barcelona, pp. 30-49. El volumen fue publicado en noviembre de 1985, unos tres meses después del fallecimiento de Sacristán. María Rodríguez, su editora, escribió una breve nota en la que señalaba: “A lo largo de estos meses pude añadir a los viejos sentimientos de admiración y respeto por el amigo, el intelectual y el maestro, el de un profundo cariño por el hombre tierno y amable que era Manolo”.

³⁷³ Sacristán estudió Derecho y Filosofía en la Universidad de Barcelona. Escribió, en 1963, un excelente artículo en homenaje a Aranguren, parcialmente perdido, con el título: “De la idealidad en el Derecho”, *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, pp. 302-317 (J-R. Capella recuerda haber leído la parte perdida) y tradujo las obras: *Fundamentos de filosofía del derecho*, de Helmut Coing; *El problema de la creación del derecho*, de Ph. Heck y *El Problema del derecho natural*, de Eric Wolf. Las tres traducciones, para Ariel, fueron realizadas en 1961.

³⁷⁴ Juan-Ramón Capella, “Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán Luzón”, *mientras tanto*, 30-31, 1987, p. 203.

³⁷⁵ Me ha sido imposible averiguar la relación de Sacristán con este estudiante de Derecho. Acaso fuera el Juan Ramón Figuerol al que se refiere Salvador Giner en “Su relación con los infieles”, *El Ciervo* nº 659, febrero 2006: “(...) Fue así cómo se realizó en el pueblo de La Garriga (Barcelona) un seminario clandestino de dos días, en el que en el comedor de una fonda los de una y otra facción rebelde, leímos ponencias de dos en dos, para ser luego discutidas colectivamente. La idea era analizar la naturaleza de tres grandes ideologías: la liberal, la socialista y la comunista. En un espíritu de amable diálogo desgranamos uno a uno los argumentos de cada doctrina. No guardo notas, pero puedo decir que en el bando agnóstico estaban Luis Goytísolo, Octavio Pellissa, Nissa Torrents, Joaquín Jordá y un servidor (entonces amigos íntimos todos). En el otro, Alfonso Carlos Comín, Juan Ramón Figuerol, José Antonio González Casanova, Jaume Lorés, Josep Maria Cadena. Seguramente me dejó a alguno, pero no éramos muchos. Resultado de aquel encuentro, muy preparado por Lorenzo [Gomis] y José María, que nos obligaron a hacer los deberes, fue la fuerte radicalización inmediatamente posterior de la mayoría, ansiosa de pasar a alguna actividad contra la dictadura...”

³⁷⁶ Sobre la importancia de este ensayo se ha manifestado reiteradamente

“Studium generale”, que estaba firmado sin seudónimo como M. Sacristán, apareció en el nº 10 de *Nous Horitzons*, durante el segundo semestre de 1967, en traducción catalana de Francesc Vallverdú con el título “*Studium generale per a tots els dies de la setmana*”³⁷⁷. Se presentaba en portada como “L’especializació vista pel Professor Sacristán”.

La temática de la conferencia tuvo su origen en la siguiente anécdota: mientras Sacristán estaba preparando su tesis doctoral sobre Heidegger³⁷⁸, dos estudiantes de Derecho –acaso uno de ellos el mismo Figuerol– fueron a verle y le plantearon la siguiente duda: uno de ellos tenía pasión por la pintura y por la poesía; el otro, por el cine,

Francisco Fernández Buey (véase, por ejemplo, sus declaraciones en “Integral Sacristán”). El prólogo que Sacristán escribió para su traducción de *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring* de Engels (Grijalbo, México, 1964, pp. vii-xxviii), fue reimpreso en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I, op. cit.*, pp. 24-51. Javier Muguerza (“Manuel Sacristán en el recuerdo”, *mientras tanto*, nº 30-31, p. 103) ha caracterizado este escrito como “el texto filosófico más significativo de Sacristán -el que más me impactó cuando lo leí y prolongó más duraderamente dicho impacto”; G. Morán (*Miseria y grandeza del Partido Comunista de España 1939-1985*, op. cit., p. 480) ha señalado: “Otro tanto ocurrió con su soberbio prólogo al *Anti-Dühring* de Engels; fue un texto capital en la formación marxista de una generación”, y Félix Ovejero (“La incómoda ortodoxia de Manuel Sacristán”, *Nuestra Bandera*, nº 131, p. 4) ha destacado que: “(...) apenas veinte páginas tenía la introducción de Manuel Sacristán a la edición castellana del *Anti-Dühring*, de Engels; veinte páginas que enseñaron a varias generaciones de marxistas mucho más acerca de lo que significaba ser marxista que la marabunta editorial de unos años más tarde”. También Fernando Claudín escribió un detallado comentario para *Cuadernos del Ruedo Ibérico* (octubre-noviembre 1965, pp. 49-57): “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” y nuestra tarea hoy”^{*1}. Una lectura más actual, aunque algo menos matizada, en Malime: “Sobre la interpretación de M. Sacristán del *Anti-Dühring*”, www.eurosur.org/rebellion/izquierda/malime031201 (2/2001).

³⁷⁷ En nota se indicaba: “Resum d’una conferència introductòria a un col.loqui celebrat a l’Aula Magna de la Facultat de Dret de Barcelona .el dia 8 de març de 1963”, pero, de hecho, es el mismo texto que apareció reimpreso en *Intervenciones políticas, op. cit.*, pp. 30-49 . Acaso se trate de una transcripción parcial de la intervención de Sacristán. No se conserva en Reserva de la UB el probable esquema que Sacristán siguió en esta intervención.

³⁷⁸ Manuel Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Critica, Barcelona 1996 (edición y prólogo de Francisco Fernández Buey). La tesis de Sacristán fue inicialmente editada por el CSIC en 1959-1960. Algunas curiosas cartas en torno a su edición se presentan en el anexo 4. El prólogo que Fernández Buey escribió para esta edición es de lectura imprescindible.

por el alpinismo y también por la poesía. Superado el primer curso de Derecho, la “desagradable aparición del Código Civil y de los textos constitucionales en segundo curso ponía en dificultades la aspiración de los dos estudiantes a seguir viviendo *también* como amantes de la poesía, la pintura, el cine y la montaña”.³⁷⁹ Sacristán recordaba años después que, aunque conocía muy bien el problema de aquellos estudiantes -en definitiva, la dificultad, y necesidad a un tiempo, de armonizar tendencias espirituales heterogéneas en la práctica-, “les di el sólido consejo de hacer algo a fondo, de revender inmediatamente el Código Civil y no matricularse más en Derecho, o encerrar los libros de poesía, los pinceles, las revistas de cine y las botas de montaña, por lo menos hasta junio”³⁸⁰.

De ahí la noción de “profundizar”, de cultivar realmente a fondo una especialidad, que presenta y defiende Sacristán en este escrito y que concreta del modo siguiente:

- 1) “Profundizar” es el intento de recorrer hacia arriba y hacia abajo el camino que revela la justificación de la especialidad propia, “su motivada presencia en la situación de los hombres”.
- 2) De esta manera, el estudioso antes reacio a vivir en su compartimento se encontrará a gusto en él, dado que sabrá entonces que su disciplina “por abajo arranca del macizo social básico de la vida humana y por arriba desemboca en la consciencia del hombre social”.
- 3) Por ello, concluye, la profundización en la propia materia de estudio es “seguramente una vía de enriquecimiento personal más eficaz que el clásico recurso académico aún hoy llamado *Studium generale*, la práctica de hacer seguir al estudiante cursos de otras especialidades.

Sacristán discute a continuación las tradicionales pretensiones de la filosofía en este conjunto de problemas. Su reflexión se aproxima a

³⁷⁹ Cito por la edición más asequible: Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas*, op. cit, p. 30

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 31.

la que más tarde plasmará en aquel opúsculo de 1968 de influencia tan relevante y duradera: “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”³⁸¹.

(Dicho sea entre paréntesis, la acusación de positivismo que a veces se le formuló –y en ocasiones se sigue formulando– está fuera de lugar. Recordemos este paso netamente clarificador³⁸²:

(...) Es justo añadir que pocos especialistas podrán serlo entonces tan tristemente como el jurista. Porque si es triste que la consciencia de una persona no contenga más que estadísticas genéticas sobre la mosca drosófila, todavía es más siniestro que esa consciencia esté llena, por ejemplo, por la posición del contingente en lo contencioso administrativo³⁸³).

Pero Sacristán observa inmediatamente que la limitación humana a la que quieren oponerse estos estudiantes de Derecho tiene otras limitaciones que no son eliminables por modelos universitarios que incorporen en mayor o menor medida los fundamentos teóricos de la disciplina. De hecho, señala, esa mutilación se presenta de forma mucho más aguda a los ciudadanos obreros: en este caso no sólo no es cosa suya el cine, la poesía o el alpinismo, sino que también les es ajeno el mismo producto de su trabajo obligado, forzado, no deseado. Es –y la metáfora es magnífica– como si esos estudiantes de Derecho no sólo tuvieran que renunciar a sus aficiones sino que se vieran “arrebatar cada noche el fruto de su esfuerzo personal obligado, es decir, lo que hubieran estudiado durante el día, de modo que su vida no fuera más que desgaste en el vacío, constante anticipación de la muerte”³⁸⁴.

³⁸¹ Reimpreso en: M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, op. cit, pp. 356-380. El conjunto de los textos de Sacristán sobre temas metafilosóficos está recogido en: *Contra la filosofía llicenciada*, Casal del Mestre, Santa Coloma de Gramenet, 1991 (edición de Pere del a Fuente). Véase igualmente, S. López Arnal y otros (eds), *30 años después*. EUB, Barcelona 1999.

³⁸² Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas*, op. cit, p. 37.

³⁸³ Una documentada aproximación crítica a las posiciones de Sacristán puede verse en: Pablo Huerga Melcón, “Notas para un análisis materialista de la noción de filosofía de Manuel Sacristán”. Creo, acaso con error, que este trabajo de Huerga Melcón de noviembre de 2005 sigue permaneciendo inédito.

³⁸⁴ *Ibídem*, p. 41. El paso es deslumbrante en mi opinión. Despachar esta consideración por “obrerismo” es uno de los peores usos de los “ismos” que conozco. No parece que haya muchos aforismos o reflexiones que reflejen

¿Cómo superar entonces la amputación del trabajo, la amputación del individuo en nuestras sociedades? Sacristán argumenta que la técnica no puede cumplir por sí sola la racionalización importante, la seria, “la socialización de la división del trabajo, que es el primer paso para su superación”. Cumplir esa tarea es suprimir la base de la irracionalidad actual, es decir, la mercantilización de la vida humana y la división social del trabajo, que en la realidad concreta de nuestro hoy no son cosas distintas: “la división clasista del trabajo se presenta hoy, como es natural, mediada por el mercado”.

Sería utopía, en el sentido negativo de esta noción, es decir, deseo interesado, consciente de su carácter onírico³⁸⁵, ponerse a soñar en un desarrollo meramente personal armonioso y/o realizarlo de forma individual. Es, además, apunta Sacristán, una actitud que dejará mal sabor de boca a todo intelectual decente, a todo intelectual comprometido que no desee ni esté dispuesto a echar un velo sobre el mundo “para no verlo y poder jugar a la búsqueda de su propia armonía”. De ahí la propuesta de estudio y de vivir general

mejor la esencia de la situación de la clase obrera en la sociedad capitalista. El fragmento recuerda, por otra parte, un paso de *El Capital* de Marx muy admirado por Sacristán: “Todo ser humano muere 24 horas al día. Pero a ninguno se le ve cuántos días exactamente ha muerto ya” (OME 40, 221), Un escrito de juventud de 1950, publicado en *Laye*, número 3, corrobora esta sensibilidad de Sacristán: “Comentario a un gesto intrascendente”, *Intervenciones políticas, op. cit.*, pp. 11-16. . ¿por qué no dices que es una modulación heideggeriana del marxismo? ¿No lo crees?

³⁸⁵ Sobre la noción de utopía en Sacristán, “Heine, la consciencia vencida”, *Lecturas*, Icaria, Barcelona, 1987, pp. 177-181 y “A propósito del “eurocomunismo”, *Intervenciones políticas, op. cit.*, p. 199. Empero, en una conferencia de abril de 1985 “Sobre Lukács” (M. Sacristán, *Seis conferencias*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, pp. 157-194), señalaba: “Es verdad que el sentido clásico de utopía, hasta el siglo XIX o principios del XX, es el que dice Lukács: construir la sociedad perfecta, perfecta en el sentido de que, como en la *Utopía* de Thomas Moro, a nadie se le vaya nunca una bofetada a su hijo, ni a su primo, ni a su amigo, en ningún momento, ni siquiera un pequeño insulto, ni siquiera una grosería, ni siquiera una indelicadeza, pero cuando los jóvenes del 68 decían utopía, estaban diciendo otra cosa seguramente y valdría la pena ser, creo yo, desde un punto de vista de política comunista un poco más respetuoso con ese uso del término. No es que yo lo use con gusto, yo no lo uso, yo también soy demasiado viejo como marxista para usarlo”.

cotidiano con la que Sacristán concluye su escrito³⁸⁶:

Por todo eso, la única manera de ser de verdad un intelectual y un hombre de lo que Goethe llamó la armonía, de la existencia humana sin amputaciones sociales, es una manera militante; consiste en luchar siempre, prácticamente, realmente, contra la actual irracionalidad de la división del trabajo, y luego, el que aún esté vivo, contra el nuevo punto débil que presenta entonces esa vieja mutilación de los hombres. Y así sucesivamente, a lo largo de una de las muchas asíntotas que parecen ser la descripción más adecuada de la vida humana.”³⁸⁷ Es curioso, a mí me suena esto a Kant puro. El lenguaje de las asíntotas es la negación del historicismo hegeliano...

En el número 11 de *NH*, tercer trimestre de 1967, se publicó “La

³⁸⁶ *Ibídem*, p. 49.

³⁸⁷ Curiosamente, en este número de *NH* se publicó la primera parte de un artículo firmado por M. Carrasco: “Las guerres camperoles a Catalunya (1462-1472, 1484-.1486)”. En una carta de 18 de octubre de 1967 dirigida a López Raimundo (véase anexos de la tesis doctoral de Miguel Manzanera), Sacristán se manifestaba en los siguientes términos: “Una breve nota (la ocasión me coge de sorpresa y en este momento no tengo tiempo para nada más) acerca de lo malo del número 10 (sólo de lo malo que me parece verdaderamente grave y digno de evitarse). Se trata de dos cosas; ante todo, el increíble artículo de María Carrasco “Les guerres camperoles a Catalunya”. Ni una revista de escuela elemental puede permitirse publicar una tal muestra de incompetencia. Este artículo nos cubriría de ridículo o de algo más, porque la cita que hace de la obra más extensa dirigida por Vicens Vives como si fuera de autor desconocido es una metedura de pata como para esconderse en una alcantarilla cuando uno vive en Barcelona. Ante este artículo me parece necesario insistir en que cada cual tiene su oficio. Se puede ser inteligentísimo y genial como poeta y como ingeniero sin saber una palabra de historia. El otro punto que me parece necesitado de corrección es el hecho de escribir sobre la revolución de Octubre (en una revista trimestral y de cultura) de un modo meramente global y sentimental y sin más finalidad que dar un resumen brevísimo de línea política. El tema merecía más respeto. Me disculpo de mandar sólo estos gritos y agradezco de paso las valiosas páginas de Vidiella, que son en mi opinión lo que da valor al número especialmente las primeras tres páginas y media, propiamente de memorias). Junto con los gritos, afectuosos abrazos”.

Sacristán seguía explicando su posición en un informe de 4 de diciembre de 1967: “Empiezo por lamentar el que esas líneas fueran tan contraproducentes. Parece como si tuviera ese vicio para siempre. Lo siento por lo que tiene de inveterada incapacidad de ser realmente útil. Parece claro que yo presupongo una posibilidad de entenderse a medias palabras, y que esa posibilidad no existe. Y lo siento también por la ineficacia que he tenido para el asunto mismo. Pues, desgraciadamente, sobre el fondo del asunto yo llevo razón, como intentaré mostrarte ahora”. En el anexo 5 se reproduce otra crítica, el comentario colectivo de la redacción de Barcelona al número 9 de *NH* fechada en junio de 1967.

formación del marxismo de Gramsci”³⁸⁸ en traducción catalana de Francesc Vallverdú con el título “La interpretació de Marx per Gramsci”. Se trata del texto corregido de una conferencia dictada en el Ateneo de Pontevedra en 1967 que se iniciaba con las siguientes palabras: “Hace 30 años daba Radio Barcelona la noticia de la muerte de Antonio Gramsci...”³⁸⁹.

Sacristán había presentado en 1958 la obra del pensador y revolucionario italiano –“un clásico marxista de los mejor leídos, de los menos embalsamados”- en la entrada “Filosofía”, publicada en el suplemento de 1957-58 de la Enciclopedia Espasa aparecido en 1961 (*Papeles de filosofía, op. cit.*, pp. 90-219)³⁹⁰. A este trabajo habría que sumar, aparte del que estamos considerando, la voz del *Diccionario de Filosofía*, editado por Dagobert Runes, “Gramsci, Antonio”³⁹¹(1969) -ahora en *Papeles de filosofía, op. cit.*, pp. 414-416-, su *Antología* (México: Siglo XXI, 1970), la entrevista de 1977 para *Diario de Barcelona* y las páginas iniciales de la entrevista con Jordi Guiu y Antoni Munné para *El Viejo Topo*³⁹², y, claro está, el que fuera uno de

³⁸⁸ Se publicó simultáneamente en castellano en *Realidad*, nº 14, 1967. Ha sido reimpressa en *Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, pp. 62-84.

³⁸⁹Curiosamente, diez años más tarde Sacristán dictó otra conferencia en la UB con ocasión del cuadragésimo aniversario del fallecimiento de Gramsci. Se da el esquema de esta intervención en anexo 6.

³⁹⁰ A Antonio Gramsci dedicó Sacristán las páginas 186-192 de este trabajo. José M^a Laso ha recordado que esta entrada de enciclopedia fue muy estudiada por los presos políticos de la cárcel de Burgos de aquellos años.

³⁹¹ En la voz “Gramsci, Antonio”, trazaba Sacristán esta breve presentación del autor de los *Cuadernos*:“(1891-1937). “Político y filósofo italiano, fundador del PCI. Estudió lingüística y Filología (sobre todo Glotología) en la Universidad de Turín, sin llegar a terminar la carrera por su dedicación a la política. Colaborador en los periódicos socialistas *Il Grido del Popolo* y *Avanti*. Fundador de la revista *L’Ordine Nuovo*, en la que se manifiesta la orientación comunista (leninista) de su pensamiento y el de otros conocidos políticos italianos (Palmiro Togliatti). Tras la fundación del PCI, delegado italiano en la III Internacional (Comintern), luego secretario general del PCI. Encarcelado en 1926, muere el 27 de abril de 1937, a los seis días de haber cumplido la condena que el fiscal había motivado con la frase “Durante veinte años tenemos que impedir que funcione este cerebro”. La obra de Gramsci consta de artículos periodísticos anteriores a su encarcelamiento y de una treintena de cuadernos de notas escritos en la cárcel (“Quaderni del carcere”). Las cartas escritas por Gramsci desde la cárcel fueron consideradas por Benedetto Croce como una nueva pieza de la literatura italiana.”

³⁹² Ahora en *De la primavera de Praga al marxismo ecologista, op. cit.*, pp.

sus últimos escritos largos: “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, de mayo de 1985, presentación de la traducción castellana de Miguel Candel de Antonio Gramsci. *Introducción al estudio de la filosofía*. Barcelona: Crítica, 1985³⁹³. (Después de su fallecimiento, Albert Domingo Curto ha transcrito, editado y presentado la presentación interrumpida de su *Antología* con el título *El Orden y el Tiempo*. Madrid: Trotta, 1998³⁹⁴.).

En el último de sus trabajos largos -“El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”-, Sacristán daba el siguiente apunte sobre los *Quaderni*:

El proceso de Gramsci, que terminó con una condena a 20 años, 4 meses y 5 días de presidio, estaba destinado a destruir al hombre, como redondamente lo dijo el fiscal, Michele Isgrò "Hemos de impedir funcionar a este cerebro durante veinte años". Por eso los *Cuadernos de la cárcel* no valen sólo por su contenido (con ser éste muy valioso), ni tampoco sólo por su contenido y por su hermosa lengua, serena y precisa: valen también como símbolos de la resistencia de un "cerebro" excepcional a la opresión, el aislamiento y la muerte que procuraban día tras día sus torturadores. El mismo médico de la cárcel de Turi llegó a decir a Gramsci, con franqueza fácilmente valerosa, que su misión como médico fascista no era mantenerle en vida. El que en condiciones que causaron pronto un estado patológico agudo Gramsci escribiera una obra no sólo llamada a influir en generaciones de socialistas, sino también, y ante todo, rica en bondades intrínsecas, es una hazaña inverosímil, y los *Cuadernos* son un monumento a esa gesta.

El trabajo publicado en este *NH* de 1967 estudia el proceso de formación del marxismo en la obra de Gramsci. Considera Sacristán que el origen idealista y, en general, la hegemonía de un idealismo culturalista y anticientificista en la Italia de la primera mitad del siglo XX, daban a Gramsci muy pocas armas para sublevarse con éxito contra la fatalidad o inevitabilidad de la ideología en el pensamiento revolucionario. El Marx científico no será ya para Gramsci un

81-90 y 92-95 respectivamente.

³⁹³ Reimpresión en *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Icaria 1987, pp.184-206.

³⁹⁴ Para una breve antología de los textos de Sacristán sobre Gramsci, puede verse: Salvador López Arnal “Aproximaciones de Sacristán a la obra Antonio Gramsci. Antología mínima”, www.lainsingia.org.

positivista sino un investigador que ha descubierto los hechos básicos de los que arranca el “acto histórico” revolucionario. Pero, entonces, ¿cómo se produce éste, qué factor desencadena este acto histórico? La ideología, sin embargo, prosigue Sacristán, es una solución que incomoda desde el primer momento a Gramsci sabedor de que el marxismo es también crítica de las ideologías, pensamiento antiideológico.

Concluye Sacristán su análisis señalando que sería injusto, por parcial, concluir el examen de la formación del marxismo en Gramsci anotando que su marxismo ha sido siempre problemático al no poder decidir sino en el marco de la antítesis positivismo-ideología, sin poder resolver la crisis entre el positivismo meramente evolucionista de la socialdemocracia y la inconsistente, por no fundamentada, escapatoria ideológica. Y lo sería porque Gramsci ha conseguido arrancar al movimiento de su pensamiento conceptos tan valiosos para el marxismo como bloque histórico o como centro de anudamiento³⁹⁵; porque supondría ignorar el desarrollo que el

³⁹⁵ Así presentaba esta noción Sacristán en la voz “Gramsci, Antonio” que escribió para el diccionario filosófico editado por Runes: “En la concepción marxista de Gramsci la cuestión “¿qué es el hombre?” entendida como cuestión filosófica no pregunta por la naturaleza biológica de la especie sino por otra cosa que él formula del modo siguiente: “¿Qué puede llegar a ser el hombre? Esto es, si el hombre puede dominar su propio destino, si puede “hacerse”, si puede crearse la vida”. Piensa Gramsci que todas las filosofías han fracasado hasta ahora en el tratamiento de esa pregunta porque han considerado al hombre reducido a su individualidad biológica. Pero la humanidad del individuo comporta elementos de tres tipos: primero, el individuo mismo, su singularidad biológica; segundo, “los otros”; tercero, “la naturaleza”. El segundo y el tercer elementos son de especial complejidad: el individuo no entra en relación con los otros y con la naturaleza mecánicamente, sino “orgánicamente” (con los otros) y “no simplemente (con la naturaleza) por ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica” (incluyendo en este último concepto también los “instrumentos mentales”, esto es, la ciencia y la filosofía)” (...) Esas relaciones..., son activas, conscientes, es decir, corresponden a un grado mayor, o menor de inteligencia de ellas que tiene el hombre. Por eso puede decirse que uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida misma en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones del cual él es el *centro de anudamiento*. Con eso ultima Gramsci su reelaboración del concepto de “naturaleza humana” de Karl Marx: “que la “naturaleza humana” es el “complejo de las relaciones sociales” (como ha escrito Marx) es la respuesta más satisfactoria, ya que incluye la idea de devenir... Puede también decirse que la naturaleza del hombre es la ‘historia’.” (“Gramsci,

concepto de práctica³⁹⁶ ha tenido en la tradición por la obra de Gramsci, y, finalmente, lo sería por desconocer la importancia de la búsqueda veraz y honda de un problema real.

Importa también destacar aquí, aunque sea marginalmente, una faceta importante del Sacristán escritor, su enorme y reconocida capacidad para construir aforismos o máximas en reflexiones centrales o secundarias que trasciende el tema puntualmente desarrollado. Doy, a continuación, algunos ejemplos de ello:

1. “[...] problema identificado y abierto en la obra de Gramsci, y no resuelto probablemente *porque todo auténtico pensador descubre problemas más allá de sus soluciones*”³⁹⁷.

2. “Con esa intervención de Lenin empieza una difícil actuación de Gramsci que pasa por la formación del PCI y culmina con una operación característica de ese dramático período de la III Internacional: la eliminación autoritaria del grupo extremista de Bordiga -inicialmente mayoritario en el PCI- por la acción del instructor Gramsci desde Viena (1923). *Las personas viven en su época: por eso resultan cursis las presentaciones de Gramsci con halo de novela rosa política, como un iluminado que, en cuestiones de organización política, hubiera anticipado en 30 años y superado incluso el XX Congreso del PCUS.*”³⁹⁸

3. “Pero la veracidad y la franqueza con que Gramsci vive su problema van teniendo, como suele ocurrir, su premio. *En materia de ideas lo estéril no suele ser la aceptación veraz de los problemas, por espectaculares que sean los cortocircuitos mentales que produzca ante una cuestión irresuelta la debilidad de los instrumentos intelectuales aplicados* (en el caso de Gramsci, el difuso idealismo culturalista en que ha crecido)”.³⁹⁹

Por su parte, “Lenin y la filosofía”⁴⁰⁰ fue publicado en el número

Antonio”, *Papeles de filosofía, op. cit.*, p. 416).

³⁹⁶ Para el concepto de práctica en la obra de Sacristán: *Introducción a la lógica y al análisis formal, op. cit.*, p. 16; “El filosofar de Lenin”, *Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, pp. 169-170, y “Entrevista con M. Sacristán”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op. cit.*, pp. 120-121.

³⁹⁷ M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, p. 63.

³⁹⁸ *Ibíd.*, p. 70, nota 7.

³⁹⁹ *Ibíd.*, p. 73.

⁴⁰⁰ Reimpreso ahora en *Ibíd.*, pp. 176-190. Se publicó también en castellano en *Realidad*, nº 19, diciembre de 1970. En honor del buen hacer de *NH* hay que señalar que la edición de este trabajo en la revista salva algunas erratas que se produjeron años más tarde, y en muy otras condiciones, en la edición de Icaria.

21 de *NH*⁴⁰¹, cuarto trimestre de 1970, pp. 8-14 (en portada: “Manuel Sacristán comenta Lenin i la filosofia”). Sacristán había impartido una conferencia en la Universidad Autónoma de Barcelona⁴⁰² el 23 de abril de 1970 con el título “El filosofar de Lenin”, posteriormente publicada como prólogo a la traducción castellana de V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975⁴⁰³. A pesar del tono enérgico de la insistencia y del empeño de los redactores barceloneses, este escrito largo no fue publicado en la revista y, en su lugar, en este número 21 de la publicación, se incluyó “Lenin y la filosofía”. Su extensión⁴⁰⁴, o acaso algunas de sus formulaciones fueran motivos para esta muy discutible decisión⁴⁰⁵. Giaime Pala aventura una hipótesis más arriesgada pero de mayor interés:

“Cabe suponer que la dirección rechazara el ensayo original sobre Lenin para evitar problemas con aquellos sectores prosoviéticos que ya habían acusado a Sacristán –en un documento interno que circuló en muchas células– de ser uno de los responsables del supuesto “giro revisionista” del PSUC después del agosto praguense”⁴⁰⁶.

⁴⁰¹ Antes, en el número 17 del segundo semestre de 1969, se había producido una fuerte discusión entre la redacción barcelonesa, coordinada por Sacristán, y el comité francés por la publicación de una reseña elogiosa de un libro de entrevistas de Sergio Vilar, *Protagonistas de la España democrática. La oposición a la dictadura*, París, Ed. Sociales 1969. Sacristán fue una de las personas entrevistadas: páginas 262-273 (Sus respuestas a un cuestionario sobre reforma de enseñanza en páginas 682-702). Sobre este punto, véase el excelente trabajo de Giaime Pala, “‘Sobre el camarada Ricardo’. El PSUC y la dimisión de Manuel Sacristán (1969-1970)”, *mientras tanto*, nº 96, otoño 2005, pp. 47-75.

⁴⁰² Curiosamente, tres años más tarde, Sacristán volverá a dictar otra conferencia esencial en la Autónoma de Barcelona. Esta vez con título: “De la dialéctica”. Ahora en: Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*, op. cit. (en prensa).

⁴⁰³ Reimpresión en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 133-175. Previamente a su edición castellana se había publicado en *Critica marxista*, nº IX/1, enero-febrero de 1971.

⁴⁰⁴ Conscientes de ello, los redactores argumentaban que la extensión no debía ser obstáculo para su publicación sin cortes en el nº 21 de *NH* dado que era, de lejos, la contribución más importante en el centenario de Lenin.

⁴⁰⁵ Así, las líneas iniciales del artículo: “La insuficiencia técnica o profesional de los escritos filosóficos de Lenin salta a la vista del lector. Para ignorarla hace falta la premeditación del demagogo o la oscuridad del devoto”. O, líneas más adelante, “El desprecio de la diferencia o el matiz filosóficos es el defecto más característico del filosofar de Lenin”.

⁴⁰⁶ G. Pala, art. cit., p. 72.

“Lenin y la filosofía”, el escrito finalmente publicado, fue un artículo escrito por encargo de *El Correo de la UNESCO* para un número especial de la revista dedicado al centenario del nacimiento de Lenin. *El Correo* -¡también!- renunció finalmente a su publicación⁴⁰⁷ y, en su lugar, publicó un escrito de un autor soviético. El encargo del trabajo a Sacristán, al que se añade otro tema de traducción, se produjo del modo siguiente:

El 27 de enero de 1970⁴⁰⁸, Francisco Fernández Santos⁴⁰⁹, con mucho tacto y notable principio de la realidad, había escrito a Sacristán desde París pidiendo su colaboración en los siguientes términos:

Querido amigo:

El Correo de la UNESCO, de cuya edición en español estoy encargado desde hace un mes, piensa dedicar un número entero a la vida y la obra de Lenin, con motivo del centenario de su nacimiento. Reunido el consejo de redacción de la revista para examinar los posibles colaboradores, he propuesto tu nombre porque creo que eres, en el mundo de habla española, una de las personas más calificadas para escribir sobre Lenin⁴¹⁰. Si te interesa la proposición que te hago en nombre del consejo de redacción, te ruego que me contestes lo antes posible proponiendo a su vez sobre qué temas leninianos podrías escribir.

Evidentemente, dado el carácter “neutral” que la UNESCO intenta dar a sus actividades -y que es causa de buena parte de su inoperancia frente a los grandes problemas-, se pretende que el número sobre Lenin de *El Correo* no resulte demasiado agresivo y que, de algún modo, “ménage la chèvre et le chou” (cosa sumamente arriesgada cuando se trata de un revolucionario tan candentemente actual como Lenin). Quizá ciertos aspectos de la obra de Lenin irriten menos la sensibilidad de los norteamericanos que otros.

La ventaja de publicar un artículo en *El Correo* es que sale

⁴⁰⁷ No he podido averiguar los motivos de esta decisión. Sin duda, el carácter “conflictivo” del tema es una causa en “última instancia”. Otras posibilidades: presiones políticas soviéticas, equilibrios “nacionales” de la redacción, prudencia de los editores.

⁴⁰⁸ Erróneamente, Fernández Santos fecha la carta en 1969.

⁴⁰⁹ Las cartas de Sacristán y Fernández Santos pueden consultarse en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán, carpeta “Correspondencia”.

⁴¹⁰ No iba desencaminado Fernández Santos. En el fondo Sacristán, pueden consultarse diversos y detallados resúmenes comentados sobre textos de Lenin (y no sólo sobre escritos filosóficos. Se presentan algunos de ellos en el anexo 7.

en 12 ediciones distintas, desde el ruso hasta el hindi, y es leído por cientos de miles de lectores. En cuanto a los honorarios, no son excesivos, pero tampoco despreciables; de cinco a siete mil pesetas.

Espero tu respuesta con lo que decides. Por mi parte, me alegraría mucho que colaboraras en ese número.

A mano y en nota añadía: “Me ha gustado mucho tu entrevista de hace unos meses en *Cuadernos para el Diálogo*” (Fernández Santos se refería al texto publicado en agosto-setiembre de 1969, en la citada revista, sobre la invasión de Praga por las tropas del pacto de Varsovia⁴¹¹).

Sacristán respondía a vuelta de correo a Fernández Santos el 5 de febrero de 1970:

Apreciado amigo:

te agradezco tu carta del día 27, la propuesta que me haces en ella y tu previa iniciativa en la redacción de *El Correo de la UNESCO*. Por una inadvertencia, he perdido el sobre de tu carta. Miraré una dirección en la revista y mandaré esta respuesta a la dirección que allí encuentre. Espero que te llegue.

Sí que me resultaría agradable escribir algo sobre Lenin. Y creo que lo único de lo que podría escribir con cierta tranquilidad tiene también la ventaja de ser lo menos irritante para cualquiera. Yo te propondría el tema “Lenin como filósofo”. Antes de plantear nada me interesa ver si recibes esta carta. Al acusarme recibo, cosa que te agradecería, indícame también extensión del trabajo y fecha de entrega.

Fernández Santos respondió a Sacristán el 23 de marzo señalando que Vicente Herrero le había pasado la traducción de las citas de Lenin -un encargo de traducción solicitado por *El Correo de la Unesco*- junto con la carta del 5 de febrero. En nota señalaba: “Después de escribir esta carta, recibo la tuya con mucho retraso (“Conflictos laborales” en el correo francés)”. Y añadía:

(...) Yo me marché por diez días fuera de París, a Madrid y Alicante. Me hubiera alegrado poder pasear por Barcelona y charlar un rato contigo y otros amigos. Será para otra ocasión.

⁴¹¹ Ahora en: *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, op. cit, pp. 35-61. Repárese en la interesante correspondencia cruzada entre José María Mohedano -isí, el moderado exparlamentario Mohedano!, el entonces colaborador de *Cuadernos*- y Sacristán que se dan en notas a pie.

Te agradezco la rapidez con que has hecho la traducción. Yo no he podido leerla aún. Pero Herrero me ha encargado que te diga que la encuentra excelente. En cuanto a la presentación, más que perfecta.

Ahora espero tu artículo sobre Lenin. Cuanto antes lo tengas, mejor. Pero sigues teniendo como plazo hasta el 8 o 10 de abril.

El 16 de marzo de 1970, Sacristán, con destacable ironía, respondía a esta última carta de Fernández Santos, señalando, por una parte, la recepción de un texto de Lenin -acaso en alemán-, cuya traducción iba a terminar en pocos días y, por otra, comentando las características de su propio artículo:

Querido amigo:

Yo pensé por un momento, en una de mis anteriores cartas, en decirte algo acerca de la recomendación de Javier Pradera⁴¹² para Ignacio Bolívar. Pero como había pasado cierto tiempo desde mi solicitud, decidí que no debía hacerlo, para no dar a Bolívar una sensación de acoso.

He recibido el texto de Lenin, y lo tendré terminado el viernes 20 o incluso antes, con mucha anticipación por lo tanto. Es un texto breve y familiar. La selección tiene cierta gracia: parece bastante exenta de urgencias *à la mode* y de intención táctica- instrumental excesiva, salvo en la cargante insistencia en el aprovechamiento de los intelectuales burgueses y en la anacrónica importancia dada a la pugna con los futuristas. Pero, de todos modos, también eso es histórico e instructivo.

Me alegra mucho la noticia de la victoria de nuestro subdesarrollo. Pongo inmediatamente manos a la obra y espero adelantarme un poco -aunque no podrá ser mucho, dado el poco tiempo que queda- a la fecha tope que me indicas. Tomo nota de las características populares que ha de tener el artículo. No me molestan en absoluto: *conforme me voy haciendo viejo voy sintiéndome capaz de prescindir sin complejos de gran parte de los usos académicos.*

Con un abrazo, y de nuevo agradecido de tu eficacia nada subdesarrollada..." [Las dos cursivas son mías].

El 18 de marzo de 1970, dos días antes de la fecha indicada, Sacristán escribía a Vicente Herrero, el delegado de la UNESCO en París, adjuntándole la traducción requerida y con curiosos

⁴¹² Parte de la correspondencia entre Javier Pradera y Sacristán -cuando el primero era consejero editorial de Alianza- puede consultarse en Reserva de la UB, fondo Sacristán. Es absolutamente recomendable la entrevista que Xavier Juncosa realizó en 2004 a J. Pradera para su "Integral Sacristán".

comentarios de alguien que, precisamente, solía conversar con los trabajadores de los talleres de imprenta⁴¹³).

Estimado señor Herrero:

aquí le adjunto la traducción que me encargaron ustedes el día 12 de marzo.

[...] También me importaría mucho que, de serles posible, me hicieran ustedes alguna indicación acerca de la traducción y del mecanografiado. Es la primera vez que trabajo para ustedes, y me convendría saber lo suficiente acerca de sus criterios y de sus costumbres de trabajo.

He reproducido las características de interés tipográfico que presentaba el texto original (pero he completado la indicación de cursiva *-italique-* que era evidentemente irregular en el original) y he cuidado de que cada una de mis páginas contuviera casi exactamente la traducción de la página francesa del mismo número, suponiendo que eso puede facilitar el trabajo de control y acaso también el de cálculos de compaginación. Por el principio de respetar las características tipográficas he puesto en mayúsculas el nombre ZETKIN, cuando posiblemente sería más adecuado dar la indicación de versalita.

Dudas como esta última serán sin duda fáciles de eliminar para trabajos posteriores si ustedes me pueden dar indicaciones explícitas.

Discúlpeme la molestia y acepte mis cordiales saludos.

El 4 de mayo de 1970. S. M. Koffler, Director-Jefe de la redacción de El Correo de la UNESCO, escribía a Sacristán en torno a su contribución:

La redacción de El Correo de la UNESCO ha leído con mucho interés su interesantísima contribución “Lenin y la filosofía” que ha tenido Ud, la amabilidad de preparar especialmente para el número de El Correo de la UNESCO dedicado a Lenin, a la educación, la ciencia y la cultura.

Tengo el agrado de mandarle adjunto tres copias del contrato oficial rogándole nos devuelva dos copias firmadas a fin de que la Secretaría de la UNESCO pueda hacer los trámites necesarios para el pago.

Atentamente le saluda...

Sacristán respondió poco después al Sr. Koffler y a V. Herrero agradeciendo los honorarios por su artículo sobre Lenin y por la traducción. En carta a este último, añadía: “(...) Y también le

⁴¹³ Sobre este interés artesanal, véase el magnífico texto de Francisco Fernández Buey para el libro que acompaña a “Integral Sacristán” de Xavier Juncosa (próxima edición por El Viejo Topo en 2006).

agradezco la gestión que supongo por detrás de una carta que he recibido con ofertas de traducción del Banco de la UNESCO”.

En cuanto al contenido de “Lenin y la filosofía”, en coincidencia con la expuesto en “El filosofar de Lenin”⁴¹⁴, Sacristán señalaba:

1. Los escritos de Lenin dedicados a temas filosóficos o histórico-filosóficos conculcan frecuentemente criterios de exactitud o de precisión en el uso de los conceptos que suelen ser observados en el mundo universitario de la filosofía.
2. Lenin considera tan importante la lucha contra el “idealismo” en el frente de la lucha de clases que no duda en “pasar por alto las diferencias entre pensadores a menudo polémicos entre sí”. La actitud de Lenin tiene un riesgo: despreciar las innovaciones de léxico en filosofía puede mover a pensar como natural “un léxico que es en realidad el de los profesores de generaciones anteriores”.
3. Eso no es obstáculo para que Lenin haya percibido, acaso de forma no muy elaborada, que el trabajo del empiriocriticista pueda acabar cerrando en ocasiones el paso de la investigación real.
4. Más incluso: en su autocrítica, Lenin se ha anticipado a sus críticos cuando, al volver sobre Hegel, toma consciencia de haber criticado a los empiriocriticistas más desde el punto de vista del materialismo filosófico del XVIII que desde la perspectiva del materialismo marxista.
5. En la concepción de la dialéctica en Lenin, juega un papel decisivo, junto a los principios de abstracción y concreción, el principio de la práctica. Con él, el pensamiento de Lenin vuelve a una de sus primeras convicciones: filosofar es intervenir con una peculiar intención intelectual en la lucha de clases. Finalizaba Sacristán su trabajo con la siguiente reflexión:

La peculiaridad de esa intención estriba en que, por un lado, articula la acción según concepciones generales y, por otra,

⁴¹⁴ Más allá del tono de algunos pasos y, obviamente, de la extensión, no encuentro diferencias filosóficas de relieve entre ambos trabajos. Por ello, tal vez la redacción de *NH* obró con una prudencia excesiva en este caso, prudencia no fundamentada en textos y tesis defendidas.

consume estas concepciones en la práctica misma. El filosofar marxista se consume conscientemente en la lucha de clases⁴¹⁵

En síntesis, una visión del leninismo muy alejada de toda la cantinela salmódica marxista-leninista (o marxista-leninista-pensamiento Mao Tsé-tung) tan presente en aquella época y con resultados tan perversos para el bienestar psíquico-existencial de tantos militantes, y no sólo en el plano teórico o en el de la comprensión de textos, autores o situaciones, sino en aspectos más íntimos, más vitales, más esenciales.

“Sobre el ‘marxismo ortodoxo’ de Gyorgy Lukács” apareció en el número 23 de *NH*, tercer y cuarto trimestre de 1971, páginas 6-14, en traducción de Joaquim Sempere. Fue publicado posteriormente en *Realidad*, nº 24, diciembre de 1972⁴¹⁶.

Sacristán había escrito un magnífico comentario sobre *El asalto a la razón* en 1967 -y publicado en la revista *Materiales* en enero-febrero de 1977, diez años más tarde de su elaboración- con el título: “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács”⁴¹⁷. Tradujo, además, obras tan esenciales del filósofo húngaro como *El joven Hegel*, *Estética I*, *Prolegómenos a una estética marxista*, *Goethe y su época*, *Historia y consciencia de clase*, *El alma y las formas*, *Materiales sobre el realismo* y *La novela histórica*⁴¹⁸

⁴¹⁵ M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, p. 190.

⁴¹⁶ Reimpreso en *Ibídem*, pp. 232-249.

⁴¹⁷ Ahora en *Ibídem*, pp. 85-114. En la breve nota que escribió para su edición en “Panfletos y materiales”, Sacristán señalaba: “Esta nota fue escrita en noviembre de 1967, aunque no se comunicó hasta enero de 1968”. Jacobo Muñoz ha indicado que acaso este escrito fuese solicitado a Sacristán para algún volumen colectivo sobre Lukács que no llegara finalmente a editarse.

⁴¹⁸ Sacristán escribió también la entrada “Lukács, G” para el diccionario de filosofía de D. Runes, una nota necrológica (*Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 29-231), “¿Para qué sirvió el realismo de Lukács” (*Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit, pp. 176-178) e impartió en abril de 1985 su penúltima conferencia sobre el Lukács de las *Conversaciones* (Manuel Sacristán, *Seis conferencias*, op. cit, pp. 157-194). El texto de 1985 finalizaba con las siguientes palabras: “El realismo permitió a Lukács construir y construir, durante muchos años, donde otros, menos dispuestos a someterse al principio de realidad, tal vez habrían abandonado. Lo

En la solapa de su traducción de la *Estética*, Sacristán había trazado la siguiente semblanza de Lukács:

Georg Lukács nació en 1885 en el seno de una familia hebrea ennoblecida en los últimos tiempos del imperio austro-húngaro. Su primera orientación filosófica le sitúa a grandes rasgos dentro de las “ciencias del espíritu” de tradición neokantiana (Simmel, Dilthey, Max Weber). Ese horizonte filosófico tiene su primera obra de importancia, *Die Seele und die Formen (El alma y las formas)*, celebrada por Max Weber.

Su adopción del marxismo -a través del tema hegeliano, marxista y sociológico-cultural de la alienación- está en lo esencial consumada en 1919. Ese año Lukács es Comisario del pueblo para la educación en el régimen socialista dirigido por Bela Kun en Hungría. Tras la sangrienta represión del movimiento obrero centroeuropeo por el pre-fascismo alemán y húngaro y por las tropas aliadas, Lukács vive en Austria, Alemania y la Unión Soviética. En el detalle doctrinal su evolución es más compleja: *Geschichte und Klassenbewusstsein (Historia y conciencia de clase)*, su primera gran obra explícitamente marxista, no le resulta luego plenamente satisfactoria.

Durante toda su estancia en la Unión Soviética (hasta 1945), así como en las recientes vicisitudes húngaras, Lukács -criticado por Zinoviev y en el V Congreso de la Internacional Comunista- es una complicada figura de pensador, muy independiente y creador y, a la vez, sumamente tradicional en su hegelianismo y en su teorización del llamado “realismo socialista”.

Por la dimensión de su obra, especialmente en estética y teoría del arte, Lukács es sin ninguna duda, junto con Antonio Gramsci, uno de los dos pensadores marxistas más considerables de entre las dos guerras mundiales.

El texto sobre el marxismo ortodoxo de Lukács -autor del que Sacristán propuso, y realizó parcialmente, la edición de sus “Obras completas”⁴¹⁹-, se publicó poco después del fallecimiento del filósofo húngaro en junio de 1971 y se elaboró en circunstancias nada fáciles

inquietante, como suele pasar con los cachazudos cultivadores de la weberiana “ética de la responsabilidad”, es que uno tiene a veces la sensación de que tantas construcciones pesen ya demasiado sobre la Tierra y sobre los que la habitamos.” Félix Ovejero ha llamado la atención sobre este tipo de aristas reflexivas de Sacristán en textos o en lugares no muy transitados.

⁴¹⁹ Véase, por ejemplo, la solapa que Sacristán escribió para el volumen 8 en anexo 6, así como diversas cartas sobre la edición de estas obras completas.

para Sacristán: dimisión de sus responsabilidades en la dirección del Partido, aunque no de la militancia política; estudio, balance y reelaboración de una nueva estrategia para el movimiento comunista; situación económica nada cómoda tras haber sido expulsado de la Universidad en 1965; laboriosos trabajos de traducción⁴²⁰ y, además y por si fuera poco, en momentos nada fáciles desde un punto de vista de su salud personal⁴²¹: Sacristán sufrió una profunda depresión que arrancó en 1970 y que le dificultó en gran medida trabajar y escribir con continuidad a un ritmo fuerte, pero que no fue obstáculo para que escribiera textos como el que aquí se comenta.

Interesa remarcar tres aspectos de este trabajo: sus consideraciones sobre la ortodoxia marxista de Lukács, sus críticas al estalinismo y su aproximación a algunas tesis de las *Conversaciones* de Lukács, en 1966, con Holz, Kofler y Abendroth⁴²².

La ortodoxia marxista del joven Lukács, señala Sacristán, es tan enérgica como poco amiga de dogmas⁴²³. La ortodoxia se refiere

⁴²⁰ Sin poder precisar fechas de inicio y de finalización de los trabajos, en 1971 se publicaron dos de las traducciones más laboriosas que Sacristán realizó: la *Historia del análisis económico* de Schumpeter (1.377 páginas) y la *Historia general de las ciencias* de R. Taton, cinco apretados volúmenes, de los que Sacristán tradujo los tres primeros.

⁴²¹ Es de lectura obligada la reflexión autobiográfica que Sacristán escribió en este difícil período: Manuel Sacristán, *M., A. R. X*, El Viejo Topo, Barcelona 2004 (prólogo de Jorge Riechmann y epílogo de Enric Tello), pp. 57-61.

⁴²² Sobre este punto, véase igualmente: M. Sacristán, "Sobre Lukács", *Seis conferencias*, op. cit., pp. 157-194.

⁴²³ Anotaciones de lectura de Sacristán sobre "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" y otros capítulos de *Historia y conciencia de clase* pueden verse en: M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, op. cit. Introduce aquí Sacristán un punto de vista más crítico que el formulado en su escrito sobre el paso central de Lukács: "a) Lo primero a objetar a este paso célebre es su desastrosa consecuencia respecto de la cientificidad del marxismo, al hacerlo en principio irrefutable por descubrimiento alguno. b) La segunda objeción debe consistir en reprocharle la completa falta de dialéctica de su epistemología. En efecto, cuando "método" se usa en un sentido con implicaciones filosóficas directas, en un sentido no meramente técnico-instrumental, es imposible trazar una división significativa entre método y doctrina básica, pues casi sin "ampliación" el "entendimiento especulativo" se hace aquí "práctico" y viceversa, o sea, los teoremas fundamentales acerca de la realidad (y que, de ser de naturaleza científica, han de ser refutables en principio) son, en cuanto al contenido, lo mismo que las reglas generales del método. No tiene sentido separar el "método", el "marxismo dialéctico", de tesis como las siguientes: 1º. Los fenómenos sociales no están regidos para ni son explicables por potencias transcendentales. 2º. La

únicamente al método y éste es, para Lukács, la dialéctica, la comprensión del mundo como cambio, como ámbito de la revolución. De esta consideración del marxismo estuvo satisfecho Lukács hasta su vejez, señalando en su prólogo de 1967 a *Historia y consciencia de clase* que esa determinación no era sólo objetivamente verdadera sino que, además, en aquellos años en los que Lukács consideraba probable un renacimiento del marxismo, podía tener una influencia considerable. Efectivamente, señalaba Sacristán, lo ocurrido en el marxismo desde el doble aldabonazo de 1968 -mayo parisino y primavera praguense- tiene que ver, más allá de las apariencias, más con el marxismo del “método” y de la subjetividad de Lukács que con el “marxismo del teorema y de la objetividad de Althusser”⁴²⁴ o de los dellavolpianos. Sin embargo, comenta Sacristán críticamente, no sería perdonable incurrir en el desprecio del conocimiento positivo, empírico, que caracteriza el idealismo de la ortodoxia marxista del Lukács de 1923, dado que este integraba su tesis sobre la ortodoxia, sobre el marxismo como dialéctica revolucionaria, en la filosofía idealista de la tradición hegeliana. Lukács partirá de las nociones del joven Marx para recuperar su Marx revolucionario frente al Marx *mero teorizador* de los autores de la III Internacional.

Sacristán destaca el punto decisivo de la aproximación lukacsiana: es mérito científico del joven Lukács su insistencia en diferenciar el marxismo de la ciencia común -el marxismo no es sólo ciencia- y, además, el autor húngaro ha valorado más que el mismo Lenin la fuente y parte integrante del marxismo que menos suele citarse: el movimiento obrero. Para Sacristán, el joven Lukács es el más preparado filosóficamente “para explicitar el carácter esencialmente práctico y de clase del pensamiento de Marx”.

Lukács, por otra parte, criticado por su izquierdismo por el

categoría “clase” es la abstracción básica para la explicación de los fenómenos histórico-sociales *porque* las relaciones fundamentales de la sociedad son las de clase (A matizar, por la tesis marxiana del individuo). 3º. La consciencia de clase es un elemento de la situación de clase. Etc.” [las cursivas son mías].

⁴²⁴ Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, p. 234.

mismo Lenin y sabedor de su fracaso como dirigente político⁴²⁵, y dada la consolidación del poder estalinista, creyó siempre en la razón histórica de Stalin -estatalización en un solo país, política de alianzas internacional, conformismo científico-cultural- “pese a su enérgico antistalinismo en materia de organización del poder socialista”. Por ello, la crisis del estalinismo fue también su propia crisis: la energía de su pugna contra la política cultural estalinista y zdanoviana provenían de su convicción del acierto estalinista en los grandes temas históricos⁴²⁶. La crisis del estalinismo de Lukács, señalaba Sacristán, “culmina en la catástrofe húngara de 1956”. Lukács, como es sabido, fue ministro del primer gobierno Nagy y fue uno de los pocos supervivientes conocidos de aquella trágica situación.

El artículo finaliza con unas reflexiones sobre las *Conversaciones* de 1966, texto sobre el que, como se dijo, volverá en 1985 en su conferencia sobre el último Lukács y que incluso le impulsó a un breve pero significativo añadido -de agosto de 1971- a su texto sobre las nociones de racionalidad e irracionalidad en Lukács⁴²⁷.

Por otra parte, algunos de los comentarios de Sacristán son netamente significativos de su visión de los países del este europeo de aquellos años. Criticando el olvido por Lukács del tema de la revolución china y discutiendo su afirmación sobre el poco eco que el socialismo despertaba en los países capitalistas de aquellos años, señalaba:

“[...] Donde despierta poco eco es en los países burocráticos de la Europa oriental. En el oscuro y excesivo pesimismo del último Lukács actúa mucho

⁴²⁵ Para una opinión matizada de Sacristán sobre este supuesto fracaso: “Sobre Lukács”, *Seis conferencias*, op. cit, pp. 160-162.

⁴²⁶ Aquí apuntaba Sacristán: “Las tomas de posición de Lukács contra Trotski (con respeto) y contra Bujárin (*con injusto desprecio incluso en lo personal*) son elocuentes” [la cursiva es mía], *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, p. 243.

⁴²⁷ *Ibídem*, p. 114. Aquí escribía Sacristán: “(...) Lukács insiste en la racionalidad condicional o interna a cada estructura (el sentido de “racionalidad” en la expresión, por ejemplo “racionalidad capitalista”) y apunta a fundamentar la idea general .no ya condicional de “racionalidad” en la de “implicación del ejercicio del trabajo productivo” en sentido marxista. Esta segunda indicación tiene sin duda mucha importancia”.

más el desprestigio del socialismo por culpa de su deformación burocrática derechista en el poder que la realidad del capitalismo monopolista de la segunda mitad del siglo XX”⁴²⁸.

Finalmente, un apretado e interesante balance de la consideración de Sacristán de la obra lukacsiana puede verse en esta carta de 22 de febrero de 1971 dirigida a Francisco Fernández Santos⁴²⁹:

Querido amigo;

aquí te mando los contratos de la nueva traducción. Sí que he hecho bastante traducción científica, aunque ahora me dedico más a textos de ciencias sociales. He leído este artículo que no presente ninguna dificultad, y te lo enviaré antes de la fecha convenida, probablemente a principios de marzo.

[...] Perdona que aproveche la ocasión para otros asuntos: Jacobo Muñoz, un profesor de filosofía de aquí amigo mío y muy buen trabajador, te pidió, utilizando mi nombre, una aportación a un volumen de homenaje crítico a Lukács. Me pidió que insistiera ahora porque no tiene noticias tuyas. Creo que si tienes tiempo y un poco de gusto vale la pena que escribas algo para ese volumen. *Yo no soy filosóficamente muy lukácsiano, sino todo lo contrario, pero tengo por Lukács el respeto debido* y me parece que vale la pena demostrarlo en un momento tan desagradablemente dominado por modas de superindustria editorial. Voy a contribuir al volumen con dos artículos: uno muy crítico y negativo para Lukács sobre su concepto de razón⁴³⁰; otro sumamente admirativo sobre sus escritos políticos (de todos modos, la admiración no excluirá alguna crítica, por ejemplo, contra su manera de despachar la experiencia china). Creo que tú, que, junto con Ballesteros, constituyes la totalidad del grupo de escritores que ha publicado marxismo cuando no había furias de moda mercantil (yo soy tan perezoso para escribir, acaso por mi destino que me impone escribir todos los días lo que han escrito otros, que no cuento⁴³¹), creo digo que tú tienes cierta obligación de intervenir en ese volumen que

⁴²⁸ Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, p. 247.

⁴²⁹ Carpeta “Correspondencia” de Reserva de la UB, fondo Sacristán.

⁴³⁰ Es posible, pues, que el artículo publicado en *Materiales* en 1977 sobre las nociones de razón e irracionalidad en Lukács fuera escrito –o pensado posteriormente– para este proyectado volumen que no llegó a editarse. En la colección “Teoría y realidad” de Grijalbo, que dirigía Jacobo Muñoz, se publicó en 1973: G. H. R. Parkinson (ed), *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas*, con traducción de Juan-Carlos García Borrón. Incluía, entre otros, trabajos de I. Mészáros, D. Craig y S. Mitchell.

⁴³¹ A todas luces, el grado de exigencia de Sacristán en este punto es excesivo.

Muñoz y el editor Grijalbo querrían ver en la calle con Lukács aún vivo. Me sumo, pues, a la petición de Muñoz...” [la cursiva es mía]

4. Una reseña olvidada, otra criticada y una tercera censurada.

Sacristán publicó dos reseñas en *Nous Horitzons*⁴³². La primera estaba dedicada a una edición catalana de las cartas sobre *El Capital* de Marx y Engels realizada por la editorial “Materials” en 1967⁴³³.

Sacristán iniciaba su comentario señalando que había que “celebrar que la empresa de editar los clásicos del marxismo continúe abriéndose tenazmente un resquicio, por estrecho que sea, en la muralla, dos veces ya bautizada, de la censura franquista”. Pero, en cambio, apuntaba, eran menos saludables algunos rasgos de la manera como a menudo se hacían estas ediciones: errores de calibre sobre la vida de Gramsci; Marx traducido del francés, sin ser el Marx de la *Miseria de la filosofía* ni de otros textos franceses, o del inglés, sin ser los artículos de la *New York Daily Tribune* ni declaraciones ni llamamientos ingleses. Además, en algunos de estos casos, “el mensajero entre Marx y el traductor catalán era, para acabarlo de arreglar, además, un antimarxista más o menos solvente y, sin ninguna duda, anticomunista más o menos frenético”.

En el caso del volumen comentado (K. Marx y F. Engels, *Cartes sobre “El Capital”*, Barcelona, Edició de Materials, 1967, 335 páginas), se añadía este agravante: los editores de la correspondencia de Marx y Engels⁴³⁴ sobre *El Capital* se habían

⁴³² Tengo la duda, que no he podido resolver, si la reseña sobre *La civilización en la encrucijada* que apareció sin firma en el número 17 de *NH*, pp. 54-55, junto al comentario del *Lenin* de Garaudy, fue también escrita por Sacristán.

⁴³³ No se ha podido localizar el texto original de Sacristán. Para una versión castellana de la traducción catalana de Francesc Vallverdú: Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital y textos afines*, El Viejo Topo, Barcelona, 2004, pp. 42-46 (prólogo de Alfons Barceló y epílogo de Oscar Carpintero).

⁴³⁴ Sacristán, como es sabido, coordinó el proyecto de publicación de las obras completas de Marx y Engels (OME) en Crítica. Había proyectado unos 20 volúmenes para la correspondencia de Marx y Engels. Creo que están traducidos, sin haber sido publicados, aproximadamente la mitad de estos volúmenes.

beneficiado del “notable trabajo de selección y anotación del *comunista* francés Gilbert Badia⁴³⁵, basado a su vez en el no menos considerable trabajo de desciframiento, selección y edición, realizado por los *comunistas* alemanes de la editorial Dietz, una de las más antiguas editoriales *comunistas* del mundo”.

¿Por qué subrayó Sacristán tres veces el término “comunista”? Por lo siguiente: los editores del volumen que utilizaban por partida triple el trabajo editorial de partidos comunistas se permitían anteponer al texto de Marx y Engels, y a las valiosas notas de Badia, una página en las que se decía que en Francia “las editoriales de filiación comunista han evitado curiosamente la publicación de ciertas obras del joven Marx (prácticamente todas)” y que “la edición de las obras completas de Marx-Engels en la URSS está todavía a medio hacer”.

En tono, ciertamente enérgico, Sacristán recordaba:

1. Las Éditions Sociales de París tenían ya entonces excelentes ediciones de casi todos los escritos juveniles de Marx; en especial, la edición de su principal obra juvenil los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, a cargo de Bottigelli.
2. El concepto de “Obras completas” de Marx y Engels era difícil de fijar, hasta el punto que *ninguna edición* hecha por editoriales comunistas hasta la fecha se había decidido aún a usar esta denominación⁴³⁶. Sacristán recomendaba la edición del Partido Socialista Unificado de Alemania, basada en la edición del Comité Central del PCUS, dando incluso su ficha técnica: Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke* [Obras], 26 tomos

⁴³⁵ G. Badia era hijo de inmigrantes españoles. Nació en 1916 y murió en noviembre de 2004.

⁴³⁶ Sacristán recordaba aquí que “no otro que Gramsci sostuvo -y la opinión es respetable- que editar borradores de Marx, como han hecho las editoriales soviéticas, era empresa discutible y tal vez injusta con la memoria del maestro”. Un comentario elogioso similar lo dirigió Sacristán a consideraciones de Althusser sobre este tema. Sobre la aproximación de Sacristán a la obra de Althusser, puede consultarse: S. López Arnal, “Sacristán sobre Althusser”. *Er, Revista de Filosofía*, nº 34-35, 2005, pp. 277-301.

en 29 volúmenes más tres volúmenes complementarios. Berlín, Editorial Dietz. 1956 y siguientes.

3. Por lo demás, la situación de la edición de las obras de Marx y Engels era mucho mejor que la de muchos otros clásicos de la filosofía y de la ciencia, lo cual no quería decir, desde luego, que fuera “necesario descansar tranquilamente en la casa ya acabada”. Las dos principales tareas pendientes eran en su opinión: resolver el desciframiento y el problema de la edición de numerosos pliegos y cuadernos, sobre los que filológicamente todavía no se había llegado a una clarificación, y proceder a una edición diplomática de las obras, “dando como irresolubles los problemas de interpretación que hoy todavía hay pendientes y añadiendo los papeles en cuestión meramente en fotocopia”⁴³⁷.

La reseña sobre *Lenin*, un breve ensayo de Roger Garaudy, apareció en *NH*, número 17, segundo trimestre de 1969⁴³⁸. Sacristán destacaba dos rasgos del escrito: Garaudy no mostraba en este trabajo “el excesivo respeto académico por las definiciones tradicionales que es frecuente en la literatura francesa, incluso en la marxista”; y, por otra parte, la manera de construir los aspectos del pensamiento de Lenin que Garaudy ofrecía al lector, era “muy adecuada para las necesidades presentes”. Garaudy acentuaba la insistencia de Lenin en la importancia del factor subjetivo en la historia y las enérgicas tomas de posición antidogmáticas y antisectarias de diversos textos.

En las 66 páginas del ensayo quedaba claro que Garaudy lo había escrito con el fin de librar una batalla en dos frentes: subrayar

⁴³⁷ En 1983, Jordi Moners tradujo por vez primera al catalán el gran clásico de Marx. Sacristán escribió, durante su estancia en México, un prólogo para esta edición de *El Capital*, que fue traducido al catalán por el propio Moners y que fue nuevamente traducido, a partir de esta versión, por mí mismo en Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, op. cit, pp. 360-364. En anexo 9 se presenta el texto original de Sacristán que puede consultarse ahora en Reserva de la UB, fondo Sacristán, tras la donación de Juan-Ramón Capella.

⁴³⁸ Puede verse en anexo 10 la versión castellana del texto editado.

la importancia del factor subjetivo en el pensamiento de Lenin le era útil contra el derechismo de tipo tradicional y mostrar que Lenin pensaba de manera antidogmática y antisectaria le servía contra el izquierdismo. Ambas cosas le servían, además, contra el burocratismo y el estatalismo de la degeneración socialista, “la cual presenta al mismo tiempo el mecanicismo y la razón de Estado y un sectarismo hipócritamente dogmático que disfraza de teoría, desde los tiempos de Zdanov, lo que es mera implicación del poder o de la lucha por éste en tal o cual intriga momentánea”, subrayando finalmente:

No parece que la mejor manera de oponerse al derechismo y al nuevo izquierdismo, al igual que a la degeneración del poder socialista, sea continuar utilizando los clásicos del movimiento socialista convirtiéndolos en instrumentos de la disputa. Parece claro que Garaudy tiene razón en su triple polémica, pero parece dudoso que esta razón vaya a triunfar *substancialmente* con los mismos procedimientos que ha llevado al derechismo “filológico” de la vieja social-democracia (hecha de citas a pie de página de algunos elementos de *El Capital*), al infantilismo (hecho de citas a pie de página del *¿Qué hacer?*, etc.) y a la degeneración burocrática revestida con todas las citas, sean de donde sean, que vayan bien para expulsar a alguien, justificar tal ley o proclamar tal sentencia). *Es necesario de una vez dejar vivir a los clásicos. Y no se ha de enseñar a citarlos, sino a leerlos.*

Curiosa y sorprendentemente, este texto -como ha mostrado convincentemente G. Pala⁴³⁹- no fue bien recibido por algunos sectores del Partido. Acaso porque llovía sobre mojado: además de la entrevista sobre Checoslovaquia publicada en *Cuadernos para el Diálogo*, Sacristán se apuntaba a otra heterodoxia más: el marxismo interesante no podía ser una simple copia, más o menos creativa, de ningún libro -rojo o rosado- de citas de los clásicos. Había que leerlos creativamente y pensar con cabeza propia a partir de ellos y con ellos.

La tercera reseña que Sacristán escribió para *NH* iba a ser publicada en el número 20 de la revista pero, finalmente, no fue

⁴³⁹ Giaime Pala, “Sobre el camarada Ricardo. El PSUC y la dimisión de Manuel Sacristán (1969-1970)”, *mientras tanto*, 96, otoño 2005, pp. 72-73.

incluida⁴⁴⁰. Llevaba por título “A propósito de *El futuro del Partido Comunista francés*”⁴⁴¹ y seguramente fue escrita en la primavera de 1970. Se trata de un detallado comentario del ensayo *L’avenir du Parti Communiste Français*⁴⁴², cuyo autor Waldeck Rochet era entonces secretario general del P.C.F. La redacción barcelonesa de *NH* recibió indignada las razones “escritas y verbales” esgrimidas por la dirección parisina para poner “en reserva” el trabajo de Sacristán⁴⁴³.

¿Cuáles fueron esas razones? Podemos conjeturar alguna hipótesis: algunas de las críticas vertidas al texto de Rochet, secretario del PCF, que era a su vez un decisivo apoyo del PCE en su lucha contra el franquismo, podían dañar esta relación. Por precaución, la dirección del PSUC pensaría que era más sensato dejar en el archivo de “textos pendientes-siempre-pendientes” el escrito de Sacristán, que, como se verá, hace un balance muy ajustado, laudatorio en ocasiones, del ensayo de Rochet, señalando, eso sí, puntos débiles o asuntos solamente apuntados en el análisis del dirigente francés. No hay que olvidar, por otra parte, que algunos puntos críticos al “socialismo realmente existente” pudieron ser mal recibidos por algunos dirigentes del PSUC -también temerosos de las reacciones de algunas bases del partido- que acaso temieron reacción parecida en la dirección del PCF.

La reseña -cuatro apretadas páginas en folio escritas a máquina- tiene como fondo los entonces recientes acontecimientos del mayo parisino⁴⁴⁴. Está dividida en dos apartados: las enseñanzas

⁴⁴⁰ Véase J-R Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, op. cit, pp. 113-115, y Giaime Pala, “Sobre el camarada Ricardo. El PSUC y la dimisión de Manuel Sacristán (1969-1970)”, op. cit, pp. 71-72.

⁴⁴¹ Puede consultarse en Reserva de la UB, fondo Manuel Sacristán.

⁴⁴² El ensayo fue editado por la editorial Grasset en 1969. Es posible que fuera uno de los materiales facilitados por Joaquim Sempere, a la vuelta de sus estudios de sociología en París.

⁴⁴³ En el artículo citado, Giaime Pala da cuenta de dos cartas decisivas sobre este asunto: Arxiu Nacional de Catalunya, fondo PSUC, nº 609, “NH. Carta de Joan Camí a la redacción de NH”, con fecha 15 de mayo de 1970, y “NH. Carta de la redacción de NH a París”, fechada el 27 de julio de 1970.

⁴⁴⁴ Para una breve valoración de Sacristán del mayo parisino, véase: “Cuatro notas a los documentos de abril de partido comunista de Checoslovaquia”,

del mayo-junio de 1968 y la “democracia avanzada”, las mismas dos partes en las que está dividido el ensayo de Rochet⁴⁴⁵.

Sacristán sostiene en primer lugar que “tratándose de un asunto con el que numerosos periodistas y editores han intentado hacer su agosto apelando al sensacionalismo, las expresiones de un dirigente político responsable como el autor son muy de desear”. Las razones señaladas por WR para dar cuenta de la política seguida por el P.C.F. durante el movimiento parisino eran, básicamente, una abierta alusión a la correlación de fuerzas y un plan del poder para provocar al movimiento obrero y arrastrarlo a un enfrentamiento violento. Sobre la base de esta valoración, Rochet define del siguiente modo los principios de la actuación del partido comunista francés durante este período crítico: ser revolucionario no era lanzar a la clase obrera a aventuras sin tener en cuenta la real correlación de fuerzas existente. WR ilustra su posición con ejemplos trágicos -aunque gloriosos- como las jornadas de junio de 1848 y la misma Comuna de París.

Sacristán acepta la perspectiva de WR: es necesario para un sólido movimiento obrero “aprender de la historia y no intentar repetir las catástrofes que recuerda WR, ni otras más próximas en el tiempo”. Sin embargo, Sacristán observa que las razones e

Intervenciones políticas, op. cit, pp. 95-97. Más información sobre este punto en anexo 11: “Mayo de 1968”. En una significativa nota de traductor para la *Pequeña Antología* de Ulrike Meinhof (Anagrama, 1976, pp. 102-103), dedicada a Teufel, un líder estudiantil de la revuelta alemana, Sacristán escribía: “Fritz Teufel, actualmente detenido y en espera de juicio, fue en la segunda mitad de los años sesenta un miembro destacado del movimiento estudiantil. Personalidad de pensamiento muy productivo y auténtico, era miembro de la organización marxista SDS y, al mismo tiempo, muy fecundo para el movimiento anarquista. En el momento de su detención pertenecía, probablemente, al “Movimiento 2 de junio”. Teufel fue protagonista, en los años de la agitación estudiantil, de un incidente que no se ha olvidado. En un momento de la vista contra él y Langhans, se ordenó a ambos imputados que se pusieran en pie por alguna causa ceremonial. Al principio se negaron. Al cabo de varias exhortaciones y castigos cedieron y se levantaron. Teufel comentó su condescendencia diciendo. “Bueno, si tan útil ha de ser para esclarecer la verdad...” Ulrike Meinhof se refiere probablemente a esas palabras cuando habla de “formulaciones muy buenas” de Fritz Teufel”.

⁴⁴⁵ Para las observaciones de lectura de Sacristán sobre el texto de Rochet (y otros materiales sobre el Mayo de 1968) véase el anexo 12.

informaciones de Rochet tienen implicaciones importantes de cara a la política del P.C.F. -y de los partidos comunistas en general- no siempre explicitadas por el autor.

En efecto, la provocación por parte de la alta burguesía es característica de las fases de oleada reaccionaria (como lo fue el fascismo) por encontrarse el capitalismo con dificultades serias. Si ésta es la situación por fuerza se debería tener en cuenta a propósito de la cuestión del poder, pues estaría fuera de lugar todo optimismo acerca de un desarrollo constitucional.

En otras ocasiones, señalaba también Sacristán, hay un análisis unilateral de los hechos que olvida consecuencias de importancia como la que se refiere a la misma política de alianzas del partido.

¿Cómo es posible conseguir la unidad de la clase obrera y el pueblo trabajador negociando con políticos que, por los intereses que representan o aunque sea por idiosincrasias culturales, no se deciden a formar un bloque ni siquiera en medio de la crisis social más grande sufrida por Francia desde 1945? ¿Cuándo, pues, se van a decidir esos curiosos aliados?

La respuesta parecía imponerse: o nunca o bien cuando les fuerce la proximidad de las masas pero, en este segundo caso, claro está, “este asunto habría perdido toda significación”. Sacristán comenta entonces que fundar estrategias y análisis políticos “en verdades incompletas, por auténticas que sean, sin analizar sus consecuencias” puede tener efectos muy negativos. En efecto. No hay duda que el excelente trabajo de organización y preparación de la clase obrera había sido desarrollado con éxito, pero era precisamente este trabajo, ya considerablemente adelantado, el que iba acercando el problema del salto cualitativo: “la aparición en primer plano de la cuestión del poder político”. De ahí la reflexión con la que Sacristán finalizaba este primer apartado

[...] es poco convincente ver en la amenaza de guerra civil un mero “espantajo”⁴⁴⁶ (...) es inverosímil que la gran burguesía vea madurar las condiciones de un poder popular con dirección obrera y no reaccione con la utilización de sus medios militares,

⁴⁴⁶ Sacristán recuerda en este punto la experiencia italiana de los años 20 y lo ocurrido en Alemania y España en los años 30. La experiencia de Allende y el golpe Pinochet-Kissinger corroboró desgraciadamente, años más tarde, este punto de su análisis.

tras fomentar también, para ganarse las capas medias, un poco de “caos” mediante huida de capitales, cierres, carestía, provocaciones, etc”.

En el segundo apartado de este trabajo, Sacristán analiza los capítulos dedicados al tema de la “democracia avanzada”, categoría política muy presente en algunos partidos comunistas de la época. Sacristán expone, en primer lugar, el programa del P.C.F. contenido bajo el concepto de “democracia avanzada”: rotura del poder de los monopolios; socialización de estos sectores productivos; planificación democrática. Se trata de un programa de construcción del socialismo por parte de una clase obrera fuerte, “que se sabe ya representante de toda la sociedad”, que puede y debe recoger el contenido material de lo que había sido mera ideología, tácticas publicitarias en el capitalismo.

Señala Sacristán, en primer lugar, que la solidez de lo dicho, de todo lo dicho, y es mucho, no evita “que queden cosas decisivas por decir”. Una de las consecuencias silenciadas o acaso no vistas sería la siguiente:

(...) precisamente porque la gran burguesía monopolista e imperialista no puede ya tolerar la realización de los ideales político-sociales que sus antepasados formularon, precisamente porque los reprime ya hoy -vaciando los parlamentos, eliminando el carácter público de la toma de decisiones políticas, etc.- precisamente por eso el renacimiento de la democracia política en el nuevo marco de una democracia económica presupone la destrucción del poder monopolista. La “democracia avanzada” que propone el PCF es una fecunda vía hacia el socialismo, una versión del mejor análisis de la experiencia staliniana hecho por los partidos comunistas. Pero no resuelve la cuestión del cambio cualitativo del poder. Para después de ese punto crítico del cambio será una vía de construcción del socialismo muy superior a las conocidas (para países ya industrializados), pues será recorrida por las masas a título propio, no constreñidas por un poder paternal responsable de ellas. La “democracia avanzada” del PCF es la vía de instauración del socialismo por una clase obrera responsable de sí misma. Pero entonces es, simplemente, la forma de la dictadura del proletariado apta para países técnicamente adelantados”.

Resalta además Sacristán ambigüedades en algunas

afirmaciones del secretario general. Por ejemplo, cuando Rochet sostiene que la democracia verdadera es una etapa en el camino del socialismo; en su opinión, la democracia avanzada es una fase de la construcción del socialismo porque *“una edificación burocrática del socialismo produce graves contradicciones desde el primer momento en las sociedades adelantadas (República Socialista de Checoslovaquia, RDA, por ejemplo) y amenaza con producirlas a la larga en sociedades que partieron de estados históricos más atrasados (URSS)”*⁴⁴⁷. Rochet, pese a su clara percepción de la violencia de la reacción de la alta burguesía frente a cambios reales de poder, no parece notar, en opinión de Sacristán, que entre “el vaciamiento actual de la que fue democracia burguesa y la democracia avanzada” está, inequívocamente, la cuestión central del poder, “en el terreno de la cual no hay “espantajos”, sino la lucha sin medida de lo que muere con lo que nace”.

Hay, además, un cierto tacticismo en las formulaciones de Rochet que, señala Sacristán, es “completamente inútil” y que acaso explique el lamentable léxico que en ocasiones usa el autor. Por ejemplo, ¿por qué llama “nacionalizaciones” el secretario del P.C.F. a lo que debería llamar “socializaciones”? ¿“A qué burgués le va a consolar” ese cambio terminológico? ¿Qué sentido tiene decir que el P.C.F. es el gran partido revolucionario de Francia *en el buen sentido de la palabra*? ¿Cuál es entonces, pregunta Sacristán, el mal sentido del término “revolucionario”?

Concluye Sacristán su análisis con las siguientes palabras:

El PCF y otros importantes partidos comunistas de países capitalistas adelantados han dado de ellos, además de una eficaz lucha que ha permitido convertir el socialismo militante en un movimiento de masas, una fecunda definición, cuyo sentido no parecen a veces apreciar del todo, del contenido de la dictadura de un proletariado moderno, culturalmente dueño de la producción industrial contemporánea. Por esa misma riqueza de su aportación han de esforzarse por superar las ambigüedades que aún presenta su análisis y los asideros que ella ofrece a un tacticismo inútil.

⁴⁴⁷ La cursiva es mía. Visto lo visto, el paso -escrito en 1970- es iluminador.

5. Comprender realidad.

En la segunda de sus respuestas para el cuestionario de la edición facsímil de *Nous Horitzons*⁴⁴⁸, Sacristán recordaba que la redacción de la revista no pretendió nunca elaborar teorías. Ni en lo político, como ya había expuesto Althusser en el prólogo inolvidable al *Pour Marx* -“la literatura política se nos aparecía en aquella época a los comunistas sólo como exposición de los clásicos para formación de militantes o como fundamentación, comentario y propaganda de la política del partido”- ni tampoco teoría especulativa “porque ésta, afortunadamente, no gozaba de la simpatía ni de los *assenyats* catalanes de la redacción ni de los no-catalanes de ella, los cuales, aunque mucho menos *assenyats*, éramos gente de formación demasiado crítica, y hasta hipercrítica, para especular”⁴⁴⁹.

En cambio, admite Sacristán, sí que aspiraban a elaborar y comprender, con la teoría disponible y con sus capacidades críticas, realidad, “mucho realidad, toda la posible, igual la básica que la más sofisticada”:

Quizá parezca ridículo a la vista de los resultados, pero el hecho es que al menos la redacción de *Horitzons* en el interior quiso practicar desde el principio *un programa gramsciano*, un programa de *crónica crítica de la vida cotidiana* entendida como totalidad dialéctica concreta, como la cultura real. Esto no es interpretación a posteriori: ese programa era explícito y querido por los redactores. Y su realización, por modesta que fuera, permitió a *Nous Horitzons* algunos aciertos que no da rubor recordar, por ejemplo, haber tratado en serio los problemas de la mujer cuando no eran muchas las mujeres (y menos los hombres) conscientes de esa problemática”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas*, op. cit, pp. 281-282.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 282.

⁴⁵⁰ Es clara la referencia a Giulia Adinolfi. Años después, en una conferencia de 1983 sobre “Tradición marxista y nuevos problemas”, Sacristán señalaba: “En cualquier caso, los movimientos herederos de los clásicos, los marxismos posteriores, son bastante mejores que los clásicos mismos por lo que hace al problema de la mujer. Por limitarme a nuestro caso, a este país, en España se puede decir que después de la guerra civil la recuperación del tema de la emancipación de la mujer fue una iniciativa no ya sólo de ambientes culturales marxistas, sino precisamente de partidos marxistas. Creo no equivocarme, si siguiendo a las editoras de la revista de Sociología de la Autónoma, *Papers*, indico que el número 12 de *Nous Horitzons*, que era la revista teórico-cultural del P.S.U. entonces, el año 67, publicó la primera aportación -de después de la guerra civil se entiende; antes de la

Aunque ése fuera el objetivo central, aunque la revista y el partido aspiraran a ser, ante todo, instrumentos eficaces para un programa marxista revolucionario con los pies en la tierra y la racionalidad en el deseo, no habría que menospreciar la importancia teórica, cultural, de las aportaciones filosóficas de Sacristán, su aspecto formativo, aunque su alcance pudiera ser, en principio, muy minoritario dadas las circunstancias y las posibilidades realmente existentes en aquellos años para la difusión de una revista de un partido clandestino fuertemente perseguido por el franquismo.

Sea como fuere, cabe señalar finalmente:

1. Sacristán no tuvo ningún reparo en publicar trabajos de importancia filosófica no discutida en revistas del partido,

guerra civil había habido, como es natural, mucho desarrollo- a este problema, un artículo de Giulia Adinolfi que luego reprodujeron en *Papers* al hacer la historia del movimiento feminista en España en el número 9, el año 1978” (M. Sacristán, *Seis conferencias, op. cit.*, p. 127). Sacristán se refiere aquí al artículo de Adinolfi: “Por un planteamiento democrático de la lucha de las mujeres”, ahora reimpresso en *mientras tanto*, nº 94, 2004, pp. 53-60.

Igualmente, en un paso de su intervención durante el II Congreso del PSUC celebrado en Francia en 1965, Sacristán se refirió a una de las actividades del movimiento democrático de mujeres, del que formó parte Giulia Adinolfi, en los siguientes términos: “La experiencia más interesante a este respecto -también por los errores que contenía en ese período inmediatamente anterior al actual- fue el trabajo de las mujeres de la organización de intelectuales de Barcelona en la semana de la paz de 1963. Utilizando la posibilidad admitida por el artículo 61 del partido, la organización de intelectuales constituyó aquel año una célula exclusivamente compuesta por mujeres. Éstas formaron con bastante rapidez un grupo de mujeres democráticas, que eran sobre todo mujeres sin partido y del FLP. Y los maridos de éstas llamaban a las nuestras “las diabólicas” porque estuvieron muy activas en todo este período. Todo ese grupo penetró en una organización internacional; en varios departamentos: de entendimiento entre los pueblos, derechos de la mujer, derechos del niño, etc. Con mucha energía, estas mujeres democráticas, movidas por nuestras camaradas, organizaron una serie de conferencias, exposiciones y publicaciones, reunidas en una semana por la paz que tuvo su influencia en Barcelona y que hizo crecer la organización. Desgraciadamente, ese trabajo tuvo muy poca continuidad y se paralizó al terminar aquella semana de la paz; entre otras cosas, quizás fundamentalmente porque nuestras camaradas se descubrieron demasiado y la junta directora de aquel organismo las eliminó. El error quizás más visible fue tratar aquella junta como si fuera un órgano franquista, del poder franquista. Lo era en parte, sin duda, pero no totalmente y lo que habría habido que hacer era englobar a esa misma junta en el movimiento conseguido que fue realmente bastante amplio. Pese a ese error y a alguno más de detalle, la semana de la paz de 1963 prefiguró en algo lo que iba a ser el trabajo de los intelectuales en el período actual...”

que no eran precisamente publicaciones de aceptación o reconocimiento académicos.

2. Algunas de estas aportaciones teóricas se publicaron, traducidas por Vicens o Vallverdú, por primera vez en catalán.
3. No sólo el tiempo no las ha tocado o arrinconado sino que algunas han ganado matices enriquecedores desde su elaboración.
4. Nunca Sacristán escribió de forma descuidada, reiterativa o salmódica en la revista del partido.
5. Tampoco Sacristán cedió ante el empuje de fuerzas ortodoxas, que con buena o mala intención, deseaban un marxismo anquilosado, lleno de citas mal traídas y peor traducidas de los clásicos de la tradición.
6. No hay nada en ninguno de estos trabajos que justifique la acusación, reiteradamente repetida en algún período, de un Sacristán políticamente inflexible, dogmático, cerrado, nada abierto a los nuevos aires y a las nuevas necesidades. Sacristán fue un gran filósofo marxista -acaso el mejor filósofo que ha dado el movimiento obrero hispánico- y todos los trabajos comentados son prueba de la calidad, grandeza y sensibilidad de su hacer. También aquí, que diría el clásico, hay saber riguroso, trabajado, informativo y bien argumentado.

Y no era fácil. Y no sólo por razones externas. Baste pensar en las reacciones de algunos sectores obreros del partido, por incompreensión, ante sus críticas a la invasión de Praga o ante su formulación de la necesidad de leer creativamente a los clásicos.

Había que tocar realidad y había que pensar con la propia cabeza, aun sabiendo que pensar no es siempre tarea festiva pero sí un buen plan de trabajo para un partido que aspiraba a un mundo no constreñido por la dictadura insaciable del capital.

CAPTÍULO XI: SOBRE LA PRESENTACIÓN DE MANUEL SACRISTÁN DE LA EDICIÓN CATALANA DE *EL CAPITAL*.

La obra de Sacristán en la cultura catalana.

No se puede dejar de estudiar ninguno de esos textos -sobre todo El Capital- si se quiere conocer con detalle el conjunto de teoremas o “teoría” de Marx, el “marxismo” en el sentido de sistema de proposiciones, a la manera de los tratados científicos. Pero tampoco parece que la enumeración de sus proposiciones científicas en este sentido fuera para Marx lo principal de su obra. Alguna vez que se presentó a Marx una manera de entender su pensamiento que consistía en esa rígida enumeración y en inferencias no menos estrictas de ella, él mismo comentó con disgusto: “Por lo que a mí hace, yo no soy marxista.”

Manuel Sacristán, “Karl Marx” (1974)

1. En el Instituto de Lógica y Fundamentos de la Ciencia de Münster

Acabada la guerra civil española, la familia Sacristán Luzón, que había vivido en Niza durante los dos últimos años de contienda, se instaló en Barcelona. El joven Manuel reinició aquí sus estudios de Bachillerato, afiliándose, como otros adolescentes de la época, probablemente por influencia y consejo familiar, en la Organización Juvenil de la Falange (OJE).

Sacristán cursó estudios de Filosofía y Derecho, rompiendo con Falange en segundo curso. Saber de las torturas a las que fueron sometidos estudiantes catalanistas opuestos al uniformismo represor del nacionalcatolicismo fue un elemento decisivo para su determinación. La ruptura no fue fácil. Según diversos testimonios (Vicens en Juncosa 2006 y López Arnal, De la Fuente, 1996: 339-363; Capella 2005), la pistola de un jerarca falangista estaba cargada con balas que llevaban impreso su nombre.

Finalizados sus estudios universitarios, y tras su experiencia de redactor en *Qvadrante* y *Laye*, junto a críticos, filósofos y poetas como Castellet, Jaume Ferran, Pinila de las Heras, Jesús Núñez,

Gabriel y Joan Ferrater, Juan-Carlos García Borrón, Juan y José Agustín Goytisolo o Jaime Gil de Biedma, Sacristán partió con beca a estudiar lógica y filosofía de la ciencia a Westfalia, al Instituto de Lógica Matemática y Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Münster, entonces dirigido por Heinrich Scholz, uno de los maestros que nunca olvidó.

Su estancia en el Instituto de lógica de Münster fue decisiva en su trayectoria política e intelectual (Fernández Buey, 1995: 7-22). No sólo por la formación científica y analítica que adquirió, sino por su vinculación a la tradición marxista y al Partit Socialista Unificat de Catalunya y al PCE. La influencia de Ettore Casari, estudiante de postgrado como él y militante del PCI (Casari: Juncosa 2006; Romano: López Arnal y De la Fuente, 1995: 324-338), fue decisiva en la toma de posición de Sacristán. Su prolongada y arriesgada militancia en el principal partido de la oposición antifranquista y su interés filosófico por el marxismo nunca implicaron la aceptación de todos los vértices y aristas de esta cosmovisión, litúrgicamente cultivada.

Sacristán se doctoró en 1959 con un estudio sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, uno de los más notables ensayos escritos en nuestro país (Lledó en Juncosa 2006) sobre la filosofía del ex-rector de Friburgo, colaboró en la enciclopedia Espasa con un largo artículo sobre “La filosofía desde la terminación de la segunda Guerra Mundial hasta 1958” (Sacristán 1984: 90-219), editó sus apuntes de “Fundamentos de Filosofía” de sus clases de metodología en la Universidad de Barcelona durante los cursos 1956-57 y 1957-1958, y se presentó a la oposición a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia celebradas en Madrid en 1962. Lo sucedido ocupa un lugar destacado en la historia de las infamias universitarias del franquismo (Christian Martín en López Arnal et al. 2004: 257-285; Juncosa 2006).

El papel de Sacristán fue decisivo en la reintroducción en Catalunya y en España de la tradición marxista. De él fue la edición, presentación y traducción, con el título de *Revolución en España*, de los primeros escritos de Marx y Engels publicados legalmente

después de la guerra civil. Él fue autor del prólogo de 1964 a su traducción del *Anti-Dühring* de Engels, un texto que marcó decisivamente a numerosos intelectuales y universitarios. Fue también Sacristán uno de los grandes estudiosos y divulgadores de la obra de Gramsci y su *Antología* de 1969, editada primeramente en México en 1970, fue decisiva para el conocimiento de la obra del revolucionario sardo en tierras latinoamericanas. Después de su expulsión de la universidad en 1965 al no renovársele por motivos políticos su contrato laboral, Sacristán se ganó la vida básicamente, durante más de diez años, como trabajador editorial. De él son las traducciones de *Historia y consciencia de clase* de Lukács, del *Karl Marx* de Korsch, o de *La estructura lógica de El Capital de Marx* de Jindrich Zeleny, amén de otros clásicos como *El Banquete* de Platón, la *Historia del análisis económico* de Schumpeter, *La investigación científica* de Bunge, *Los métodos de la lógica* de W. O. Quine o la prosa completa de Heine. Fueron más de cien los volúmenes traducidos, unas 30.000 páginas (Domingo Curto en Sacristán 2007: 11)⁴⁵¹.

Dada su activa vinculación militante al PSUC y al PCE desde 1956, de cuyos comités centrales formó parte, y, en el caso del PSUC, de su comité ejecutivo entre 1965 y 1969, Sacristán, con pseudónimo o sin firma, publicó en catalán una parte sustantiva de sus trabajos teóricos filosófico-políticos, amén de numerosos hojas y panfletos de intervención política, en revistas teóricas del PSUC como *Horitzons*, *Nous Horitzons* o *Quaderns de cultura catalana*.

2. Papers clandestinos.

Aparte de una didáctica, crítica, documentada y nada usual aproximación al *Manifiesto Comunista* (“Para leer el Manifiesto del Partido Comunista”), que circuló con profusión en copias ciclostiladas o mecanografiadas (Capella 1987: 201)⁴⁵², Sacristán publicó el

⁴⁵¹ Suponiendo 30 años de trabajo de traductor, unas 1.000 páginas anuales. De hecho, fueron menos años con un promedio mayor.

⁴⁵² El texto fue reeditado sin variaciones por el Comité Ejecutivo del PSUC en 1972. Clandestinamente, sin autoría por supuesto. Si no ando errado,

primero de sus trabajos marxistas, “Jesuitas y dialéctica”, en *Quaderns de cultura catalana*, la primera revista marxista de crítica y política editada en Catalunya bajo el franquismo durante los años 1957 y 1959, una publicación del comité de intelectuales del PSUC de la que se llegaron a editar cinco números. Años más tarde, recordaba Sacristán esta experiencia (1985: 280-281) en los términos siguientes:

[...] estaba totalmente escrita e impresa en el interior. Como trabajo conspirativo, *Quaderns* tenía su mérito. Constaba de más de veinte páginas por número. La impresión y el primer escalón de distribución de *Quaderns* estuvieron a cargo de un equipo muy reducido, pero eficaz, que dirigió el historiador Josep Fontana. Es muy posible que la aparición de *Quaderns* acelerara la de *Horitzons*. A los órganos supremos de dirección, compuestos en su mayoría de permanentes o de aspirantes a esa condición, no les hace nunca demasiada gracia la productividad espontánea de las organizaciones de base. El nacimiento de *Horitzons* fue el final de *Quaderns* por eutanasia.

Años más tarde, en octubre de 1977, con motivo de la aparición legal de *Nous Horitzons*, se solicitó a Sacristán un balance del papel desempeñado por esta revista en sus casi veinte años de existencia. La calidad de lo publicado no le parecía que tuviera un gran valor teórico (Sacristán 1985: 280-283). El marxismo defendido en aquellos años por el PSUC estaba empapado de euforia por la victoria soviética sobre el nazismo, por el triunfo de la revolución china y, especialmente, por el éxito de la revolución cubana y por el derrumbamiento del viejo sistema colonialista. Esa euforia había alimentado “un marxismo muy alegre (lo cual estaba muy bien) y asombrosamente confiado (lo cual estuvo muy mal, y visto desde hoy pone los pelos de punta)”. El principal valor cultural de *Nous Horitzons*, concluía, fue su mera presencia, “su qué fue mejor que su cómo”.

Además de sus escritos de directa intervención política, fueron cinco artículos y dos reseñas, más una censurada, las aportaciones filosóficas de Sacristán a esta publicación: “Tres notas sobre la

nunca se ha editado de forma más académica.

alianza impía”, “*Studium generale* para todos los días de la semana”, “La formación del marxismo de Gramsci”, “Lenin y la filosofía” y “Sobre el “marxismo ortodoxo” de György Lukács”, y las reseñas “La edición catalana de las cartas de Marx y Engels sobre *El Capital*” “Sobre el *Lenin* de Garaudy”. A pesar de tratarse de sus primeros escritos en el marco de la que fuera su tradición político-filosófica principal, algunas características centrales de su marxismo están explícitas en ellos: un materialismo alejado de todo dogmatismo y sabedor de su carácter no demostrativo; una dialéctica nunca pensada como lógica alternativa sino como aspiración cognoscitiva de las “totalidades concretas”; un marxismo, amigo del saber científico social y natural, concebido como una tradición política viva e informada de transformación social, y no como Teoría de la Historia, Ciencia infalible, Gran Saber de una época o Filosofía insuperable.

“Tres notas sobre la alianza impía” fue incluido en el número 2 de *Horitzons*, primer trimestre de 1961, con el seudónimo de M. Castellà. La traducción catalana corrió a cargo esta vez de Francesc Vicens, entonces director de la revista⁴⁵³. Sacristán defendía en este texto la empresa de la ciencia, con consideraciones alejadas del sociologismo extremo, muy presente en el marxismo de aquellos años. Sólo la profunda alienación del espíritu en la sociedad burguesa, escribía, “permite entender por ciencia una actividad que se limita a manipular al ente para explotarlo”. Para él, la ciencia, en su sentido pleno, es la empresa de la razón, la libertad de la consciencia. La ciencia como técnica recibía su impulso de la ciencia como razón. Nunca abandonó Sacristán por esta tesis.

“*Studium generale*”, apareció en el nº 10 de *Nous Horitzons*, en traducción catalana de F. Vallverdú, con el título “*Studium generale* per a tots el dies de la setmana”, presentándose en portada como “L’especializació vista pel Professor Sacristán”. Originariamente fue

⁴⁵³ Este escrito de 1961 será editado por vez primera en castellano en Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*. Montesinos, Barcelona (en prensa). Prólogo de Miguel Candel, epílogo de Félix Ovejero, nota final de Manuel Monleón (edición de Salvador López Arnal)

una conferencia impartida en el aula Magna de la Facultad de Derecho de la UB⁴⁵⁴ que tuvo su origen en un encuentro. Mientras Sacristán preparaba su tesis doctoral sobre Heidegger, dos estudiantes de Derecho fueron a hablar con él. Uno de ellos tenía pasión por la pintura y la poesía; el otro, por el cine, el alpinismo y la poesía. Superado el primer curso, la aparición del Código Civil y de los textos constitucionales en segundo ponían en dificultades su aspiración a seguir viviendo *también* como amantes de la poesía, la pintura, el cine y la montaña. ¿Qué hacer entonces? Recordaba Sacristán años después que aunque conocía muy bien el problema de aquellos estudiantes, la dificultad, y necesidad a un tiempo, de armonizar tendencias espirituales heterogéneas en la práctica, les dio “el sólido consejo de hacer algo a fondo, de revender inmediatamente el Código Civil y no matricularse más en Derecho, o encerrar los libros de poesía, los pinceles, las revistas de cine y las botas de montaña, por lo menos hasta junio”.

En el 11 de *NH*, tercer trimestre de 1967, publicó Sacristán “La formación del marxismo de Gramsci”, con el título “La interpretación de Marx per Gramsci”. Era la transcripción corregida de una conferencia de 1967 dictada en el Ateneo de Pontevedra que se iniciaba con el recuerdo de la noticia de la muerte de Antonio Gramsci dada por Radio Barcelona 30 años antes.

“Lenin y la filosofía” fue publicado en el número 21. Sacristán había impartido una conferencia en la Universidad Autónoma de Barcelona el 23 de abril de 1970 con el título “El filosofar de Lenin”, posteriormente transcrita y publicada como prólogo de la traducción de *Materialismo y empiriocriticismo* editado por Grijalbo en 1975. A pesar de la insistencia y empeño de los redactores barceloneses, este detallado trabajo no fue publicado en la revista y, en su lugar, se incluyó “Lenin y la filosofía”, un artículo más breve escrito por

⁴⁵⁴ El texto -Sacristán 1985a: 30-49- lleva la siguiente dedicatoria: “En memoria de José Ramón Figuerol, estudiante de Derecho”. Figuerol, que acaso militaba en el PSUC de Universidad en aquellos difíciles años, creo que fue uno de los dos estudiantes que dialogaron con Sacristán.

encargo de *El Correo de la UNESCO* con ocasión del primer centenario del nacimiento de Lenin. *El Correo* renunció finalmente también a la publicación del texto y, en su lugar, acaso por presiones o sugerencias enérgicas, se publicó el trabajo de un autor soviético.

“Sobre el ‘marxismo ortodoxo’ de Gyorgy Lukács” apareció en el número 23 de *NH*, traducido por Joaquim Sempere. Sacristán había escrito en 1967 un magnífico comentario sobre *El asalto a la razón*, publicado en *Materiales* diez años más tarde de con el título “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács”. Su trabajo sobre el tipo de ortodoxia marxista de Lukács, se publicó poco después del fallecimiento del filósofo húngaro en junio de 1971 y fue elaborado en circunstancias nada fáciles para Sacristán: dimisión de sus responsabilidades en la dirección del Partido, aunque no de la militancia política, estudio, balance y reelaboración de una nueva estrategia para el movimiento, situación económica nada cómoda tras haber sido expulsado de la Universidad en 1965, laboriosos trabajos de traducción, y, además, en momentos nada fáciles por el quebranto de su salud. Sacristán sufrió una profunda depresión en 1970 que le dificultó en gran medida durante tiempo trabajar y escribir con continuidad y a un ritmo fuerte.

La primera de las dos reseñas publicadas estuvo dedicada a la edición catalana de cartas sobre *El Capital* de Marx y Engels realizada por la editorial *Materiales* en 1967 (Sacristán 2004: 42-46). La segunda fue un breve escrito sobre *Lenin* de Roger Garaudy que apareció en el número 17 de *NH*, en 1969. Sacristán destacaba que en las 66 páginas del ensayo quedaba claro que su autor lo había escrito con el objetivo de librar una batalla en dos frentes. Subrayar la importancia del factor subjetivo en el pensamiento de Lenin le era útil contra el derechismo de tipo tradicional y mostrar que Lenin pensaba de manera antidogmática le servía contra el izquierdismo político de la época. Ambas cosas le servían para combatir el burocratismo de la degeneración socialista.

La tercera reseña, escrita en 1970, iba a ser publicada en el

número 20 de *NH* pero finalmente no se incluyó. Llevaba por título “A propósito de *El futuro del Partido Comunista francés*”. Se trataba de un detallado comentario del ensayo *L’avenir du Parti Communiste Français*. La redacción barcelonesa de la revista recibió indignada las razones “escritas y verbales” esgrimidas por la dirección parisina de *NH* para poner “en reserva” el trabajo de Sacristán. “Congelador” hubiera sido una palabra más adecuada al caso.

Pero, de ningún modo, fueron éstas las únicas aportaciones de Sacristán a la cultura catalana.

3. Russell, Brossa, Raimon y la metafilosofía.

En 1965, Sacristán (1984: 318-324) prologó la edición catalana, publicada por Edicions 62, de *An Outline of Philosophy* de B. Russell. Aunque Jardí había traducido a principios de los sesenta algunos artículos del gran filósofo británico⁴⁵⁵, éste era el primer libro del autor de los *Principia* traducido al catalán.

De la importancia de la traducción daba cuenta Sacristán en las primeras líneas de su presentación, al mismo tiempo que apuntaba que, como era lógico, la edición catalana no renacería completamente hasta que no contara con textos básicos de matemáticas o de física. Aparte de las inaceptables razones de opresión lingüística y censura, ¿por qué había tardado tanto en traducirse Russell al catalán? Sacristán ofrecía algunas conjeturas: el filósofo británico no ofrecía ni sistema ni intuición, y tampoco satisfacía la estampa del nuevo academicismo de filósofos positivistas, lógicos y analistas del lenguaje. No era Russell un profeta con cosmovisiones ni intuiciones globales, como lo eran las grandes figuras contemporáneas de la filosofía europea continental, y tampoco era un representante típico de la nueva academia anglosajona.

En 1969, a instancias de Xavier Folch⁴⁵⁶, Sacristán presentó

⁴⁵⁵ Sacristán hacía referencia a su obra ya en un artículo de 1953 publicado en el número 23 de *Laye*: “Verdad, desvelación y ley” (Sacristán 1984: 15-55).

⁴⁵⁶ “Fue algo debido al gusto personal; me gustaba desde siempre y en la editorial Ariel lo sabían. Cuando ellos la editaron Xavier Folch me pidió que

para Ariel la obra poética de Joan Brossa, *Poesía rasa. Tria de llibres*⁴⁵⁷. Tituló su prólogo “La práctica de la poesía” (Sacristán 1985: 217-242). Un año después también fue entrevistado para *Oriflama* sobre el poeta (Sacristán 1985: 243-250). Tal como manifestó en esta conversación con Miquel Martí i Pol, la esencia de la poesía brossiana era para él la incorruptibilidad, la destrucción de falsedades:

Yo diría que la constante principal del trabajo de Brossa es la incorruptibilidad. Una incorruptibilidad popular, sin gestos grandilocuentes. La constante principal de la poesía de Brossa es la destrucción de falsedades. Pero es también característico de su poesía que la destrucción permita brotes de utopía, de felicidad.

Lo esencial de la repercusión cultural de la citada presentación le fue manifestado en carta personal por Antoni y Teresa Tàpies, fechada el 14 de junio de 1969⁴⁵⁸:

Querido amigo:

Acabamos de tener el privilegio de una primera lectura de “La práctica de poesía” que has escrito para Brossa. Estamos emocionados viendo como por fin, gracias a ti, se aclaran tantas cosas sobre nuestro amigo... y sobre mucho más. Lo has hecho además con un “desenfado” y una “naturalidad” que son un oportuno testimonio de lo que debe ser una añeja posición tuya sobre muchos problemas, desde el innecesario sometimiento a Zdanov hasta la réplica al “hermetismo”, desde la puesta en evidencia del “amisticismo” y la “vocación felicitaria” hasta la puntualización histórica de la “elegía política que ha precedido a otras” en la literatura catalana. Pasando por tantas cosas justas y bellas como dices.

Recibe nuestra cordial felicitación junto con el testimonio de nuestra amistad sincera.

“Amb tot los bons que em trob en companyia” es el título del prólogo con el que Sacristán acompañó la edición por Ariel en 1973 de *Poemes i cançons*. Raimon ha recordado la excelencia de este ensayo de Sacristán (Juncosa 2006). En su opinión, uno de los mejores trabajos que se han escrito sobre su obra. Batista (2005: 40,

la prologara”. Entrevista con *La Vanguardia*, 8 de diciembre de 1981.

⁴⁵⁷ En Reserva de la BC de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán, puede consultarse una carpeta con detalladas anotaciones sobre la obra poética de Joan Brossa de aquellos años.

⁴⁵⁸ Reserva de BC de la UB, fondo Sacristán. Carpeta “Correspondencia”.

94,118) lo ha valorado en términos similares en un estudio reciente. La idea del prólogo partió del propio cantautor. En carta de 8 de agosto de 1973⁴⁵⁹, le comentaba a Sacristán:

[...] Cuando les dije [a los propietarios de Ariel] que quería que escribieras tú el prólogo hicieron el típico gesto de “otro problema”. Xavier Folch, que estaba delante, te lo explicará. De todos modos, estamos finalmente de acuerdo en que seas tú el prologuista. Como puedes imaginarte es un poco urgente y ya sé que esto es siempre muy molesto.

No es necesario que te diga que a mí y a Annalisa nos causa una gran satisfacción que lo hagas tú: por lo que sabes, por lo que has hecho y por lo que haces. Si estás de acuerdo, cuando antes lo hagas mejor, y si no lo estás, cuando antes me lo comuniqués también mejor. Los editores tienen mucho miedo a que haya problemas graves por razones de censura.

Tres años más tarde, Sacristán tradujo al castellano, también para Ariel, el poemario y cancionero de Raimon, al que acompañó con un prólogo para la ocasión (Sacristán 1976: 22) donde manifestaba algunos compromisos de la edición:

[...] El compromiso al que llegué desde mi minoría de uno consiste en presentar traducciones literales, pero no interlineadas, sino enfrentadas. Se trata de traducciones palabra por palabra, salvo en los poquísimos casos de frases hechas, como, por ejemplo, *deixar ploure* (literalmente 'dejar llover', traducida por "oír llover") o, en otro plano, *hora foscant* (literalmente 'hora oscureciente', traducida por "entre dos luces").

Añadió Sacristán una breve reflexión política, una aproximación leninista al tema de las nacionalidades con énfasis político-didácticos asimétricos, que, de hecho, le acompañó hasta el final de su vida.

El texto filosófico más importante de estos años, y uno de sus escritos con mayor influencia⁴⁶⁰, fue “Sobre el lloc de la filosofia en els estudis superiors”, un breve ensayo publicado originalmente en catalán por Nova Terra en 1968 (Sacristán 1984: 356-380). Escrito en una atmósfera filosófica institucional netamente mejorable y aún

⁴⁵⁹ *Ibíd.*

⁴⁶⁰ El escrito de Sacristán agitó las estancadas aguas de la filosofía catalana y española de la época y originó una detallada respuesta de Gustavo Bueno Martínez: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, publicado en Ciencia Nueva, una editorial vinculada al PCE.

anclada en versiones escolásticas o sistemáticas muy tradicionales, son conocidas las tesis aquí defendidas por Sacristán:

1. No existe un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos.

2. Los sistemas filosóficos son pseudoteorías, construcciones al servicio de motivaciones no-teóricas, indemostrables e irrefutables, edificados mediante usos inadecuados de esquemas inferenciales.

3. Existe, y ha existido siempre, una reflexión acerca de fundamentos, métodos y perspectivas del saber teórico, pre-teórico y de la práctica y la poiesis que puede seguir llamándose filosófica por su naturaleza metateórica.

4. La apreciación positiva de la filosofía en los estudios superiores no implica la atribución de dichos méritos a la filosofía como especialidad y a los centros de producción de los correspondientes licenciados.

5. El filosofar tiene que ir pobre y desnudo, sin apoyarse en secciones que expidan títulos burocráticamente útiles.

6. No se enseña filosofía, se enseña, si acaso, a filosofar; y enseña a filosofar, siempre que no haga de ello oficio, el que filosofa.

7. Desde el punto de vista de la importancia de su aportación a la imagen del mundo contemporánea, todas las horas de lección magistral y de seminario de las secciones de filosofía y todas las publicaciones de sus *magistri* pesan mucho menos que un centenar de páginas de Einstein, Russell, Heisenberg, Gramsci, Althusser y Lévi-Strauss. Si se añadían unos cuantos nombres de artistas y políticos, la idea de que las secciones de filosofía fueran las productoras de las ideologías vigentes, las herederas de Moisés y Platón, concluía Sacristán, resultaba muy divertida.

Con matices argumentativos y desarrollos de interés, esta concepción de la filosofía tampoco abandonó a Sacristán hasta el final de sus días⁴⁶¹.

⁴⁶¹ Una conferencia de Sacristán impartida en la Universidad de Zaragoza en 1970 ahondaba en las razones expuestas en el artículo de 1968.

4. Leyendo (analítica e históricamente) *El Capital*

Sacristán estudió y trabajó *El Capital* en varios momentos de su evolución intelectual y política. En los años cincuenta, cuando se vinculó al PSUC, colaborando, como vimos, con trabajos y reseñas en *Nous Horitzons*; a inicios de los setenta, cuando elaboró su “Karl Marx”⁴⁶² para la “Enciclopedia Universitas”, y nuevamente, a mediados de los setenta, cuando inició una de sus tareas más importantes, la dirección de la traducción castellana de las MEW, las obras de Marx y Engels, las OME⁴⁶³, en momentos en los que, como ha recordado Antoni Doménech (Juncosa 2006), Sacristán estaba más preocupado por un trabajo de creación, de desarrollo, de abertura de la tradición, y no tanto por desarrollos de erudita filología académica ni, desde luego, de cansina citación repetitiva de clásicos.

⁴⁶² Existen dos cartas del ministerio de Información y Turismo, fechadas el 14 y el 15 de marzo de 1974, en las que el “director general de cultura popular” aconsejaba: a) “La supresión de los pasajes señalados en las páginas 221 a 233 (reducir, sin exaltación, la biografía de Marx)” y b) “la supresión de los pasajes señalados en las páginas 219-220”. A raíz de este artículo sobre Marx, Jesús Mosterín, por aquel entonces colaborador editorial de Salvat, escribió a Sacristán el 8 de mayo de 1974 en los siguientes términos:

“Muchas gracias por haber escrito un artículo sobre Marx para la enciclopedia Universitas. Siempre es agradable conseguir que quien más sabe sobre un tema sea el que escribe el artículo sobre ese tema. Y dado lo ocupado que siempre estás, lo reacio que eres a colaboraciones de este tipo, y el hecho de que no eres precisamente hombre de pluma alegre y desenfadada, tu colaboración resulta aún más de agradecer [...] Como dato curioso te contaré que la censura previa (a la que han de someterse todas las obras que aparecen por fascículos) prohibió tu artículo, ordenando que o se suprimiese o fuese considerablemente reducido. Como puedes suponerte, yo me opuse a ello, y finalmente el artículo salió sin cambiar ni una coma. Te envió la fotocopia de uno de los oficios de la censura, que se autodenomina “ordenación editorial”. Un abrazo”

Amable carta a la que Sacristán respondió el 9 de junio de ese mismo año del modo siguiente:

Querido Jesús: Perdona que haya tardado un mes en contestarte: he estado bastante pachucho.

Te agradezco tu envío y te pongo en guardia contra tu generosa declaración según la cual yo sería el ciudadano más competente in rebus Marxi (este es un raro país y a lo mejor en Tomelloso o Vicálvaro hay un eminentísimo marxólogo cuya existencia ignoramos) y te pregunto si puedo adquirir a su precio de venta corriente una docena más de ejemplares de cada fascículo. Con un abrazo.

⁴⁶³ La presentación de la edición de OME fue escrita por el propio Sacristán. Existen dos versiones son diferencias no esenciales.

El traductor de la *Historia del análisis económico* de Schumpeter tradujo y anotó los libros I y II de *El Capital*, que fueron editados por Grijalbo en los volúmenes 40, 41 y 42 de OME, y dejó traducido la mitad del libro III que, finalmente, no llegó a editarse⁴⁶⁴.

Escribió, igualmente, una nota editorial sobre la edición completa, que apareció en OME 40, libro I, volumen 1; una breve nota que apareció en OME 41, libro I, volumen 2, y otra nota editorial sobre OME 42, libro II (Sacristán 1983: 371-428; 2004: 138-178).

Además de todo ello, Sacristán ha dejado un cuaderno⁴⁶⁵ con detalladas anotaciones históricas, analíticas y filológicas sobre numerosos pasos del clásico de Marx (Sacristán 2004: 194-288). Así, por ejemplo, esta observación del capítulo VI:

¡Cómo habría podido escribir! ¡Lástima que tuviera que dedicarse a esta historia de la economía!: “Todo ser humano muere 24 horas al día. Pero a ninguno se le ve cuántos días exactamente ha muerto ya” (MEW 23, 218; OME 40, 221).

De esta nueva aproximación a *El Capital* surgió material para conferencias y trabajos académicos de sus últimos años. Algunos de ellos, clásicos del pensamiento marxista catalán e hispánico: “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” (1983: 317-367; 2004: 307-326), conferencia impartida en la Fundació Miró; “Karl Marx como sociólogo de la ciencia” (2007), “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx” (1987: 139-150), que fue la apertura del curso 1983-1984 en L’Hospitalet de Llobregat, “Tradición marxista y nuevos problemas” (2005: 115-155), “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?” (1987: 123-129) o la conferencia aún inédita: “Los últimos años de Marx en su correspondencia”⁴⁶⁶, dictada en la Universidad Complutense de Madrid con motivo del primer centenario del

⁴⁶⁴ La editorial de El Viejo Topo ha anunciado la posibilidad de editar en un futuro próximo la traducción de Sacristán, completando la segunda parte del volumen III con la traducción de Miguel Candel. Los prólogos, notas, estudios y anotaciones de Sacristán se incorporarían a la edición.

⁴⁶⁵ Puede consultarse en Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán.

⁴⁶⁶ El esquema y las fichas anotadas que usó Sacristán para su intervención pueden consultarse igualmente en Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán.

fallecimiento de Marx. En sus compases finales, señalaba aquí Sacristán:

13. El viejo Marx vive intensamente la frustración final:
 - 13.1. La irresolución teórica del complejo obschina lo revela.
 - 13.2. Igual que el testimonio de Tussy. “Hacer algo”
 - 13.3. Para honra suya. Y fecundidad posterior de alumnos, no de discípulos (Alfons Barceló).

El prólogo a la edición catalana de *El Capital* fue también fruto indirecto de esta nueva aproximación. Es el último texto de Sacristán editado en catalán y uno de los últimos papeles filosóficos que publicó antes de su fallecimiento. Escrito en tierras mexicanas, donde había ido a impartir dos cursos de postgrado -el primero sobre “Inducción y dialéctica” y el segundo sobre “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, fue también allí donde se reencontró con su familia republicana exiliada y donde contrajo matrimonio, en segundas nupcias, con la profesora de la UNAM María Ángeles Lizón.

El texto original de Sacristán está fechado el 1º de Mayo de 1983. En esa misma fecha había firmado, 24 años antes, su prólogo a *Revolución en España*, el primer volumen de Marx y Engels publicado legalmente en España durante el franquismo⁴⁶⁷.

5. El pròleg.

Edicions 62, con la colaboración de la Diputación de Barcelona, editó en 1983, en “Clàssics del pensament modern”, la primera traducción completa al catalán de *El Capital*⁴⁶⁸. La colección estaba dirigida por J. M. Castellet, Salvador Giner y J. F. Yvars, y la traducción corrió a cargo de Jordi Moners i Sinyol, de quien partió la iniciativa de pedir a Sacristán un prólogo para la edición⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ En nota a pie de página escribió Sacristán (1983: 9) al incorporar su trabajo a Panfletos y Materiales: “El mérito de la edición, en circunstancias difíciles, corresponde a los editores de Ariel en la época, A. Argullós y J. M. Calsamiglia”.

⁴⁶⁸ Sobre las traducciones de *El capital*, véase el documentado prólogo de Emili Gasch a Karl Marx, *El Capital III*, Edicions 62/Diputació de Barcelona, 1986, pp. 5-8.

⁴⁶⁹ Una traducción castellana de la traducción de Moners puede verse en Sacristán 2004: 360-364. El texto original puede consultarse ahora en Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán. Es la que aquí utilizamos. Ha

Iniciaba su texto Sacristán con un comentario sobre el momento en que, por primera vez (y única vez hasta la fecha si no ando errado), se editaba en catalán el clásico marxiano. La aparición de la traducción podía parecer intempestiva, se publicaba un siglo después de que empezara a estar realmente presente en la vida social y cultural de Catalunya, y en unos años en los que ya no se podía considerar de mucho predicamento la obra de Marx.

Dos circunstancias podían explicar el retraso de la edición. Era obvio que un motivo tenía mucho que ver con los obstáculos con los que había tropezado la cultura superior catalana durante los últimos cien años, “desde los de lejanía raíz histórica hasta los particularmente difíciles que levantó el franquismo”. Desde esta consideración, añadía Sacristán, “la publicación de *El Capital* en catalán, como la de cualquier otro libro clásico, es una buena noticia para todos los que se alegran de que los pueblos y sus lenguas vivan y florezcan”.

Que apareciese el texto en catalán en momentos muy poco favorables para la tradición marxiana, podía facilitar en cambio una buena lectura de la obra.

Esto no tiene mucho de paradójico: cualquier libro y cualquier autor pagan el hecho de estar muy de moda con una simplificación más o menos burda de su contenido o con versiones apologéticas demasiado estilizadas. Es posible que sólo a este precio la obra influya extensamente: por eso nadie es dueño de sus propias influencias. En el caso del *Capital* todo esto adquiere proporciones grandes y reales. Y, puesto que “gris es toda teoría / y verde el árbol de la vida”, seguramente es más jugoso el caos de la influencia práctica de las lecturas dudosas propias de las épocas de éxito de una obra que el fruto de una lectura tranquila, relativamente fácil en una situación de escasa acción social de la ideas leídas.

El lector podía beneficiarse además (¡por fin!) de la superación de viejos debates sobre líneas de demarcación entre el Marx filósofo y el científico, entre el joven Marx y el maduro, sobre el exacto momento en que irrumpe en la obra marxiana la noción moderna de

sido editado recientemente en la edición resumida de *El Capital* de Gabriel Deville (Los Libros de la Frontera, Barcelona, 2007, pp. 307-312).

ciencia. El propio Sacristán, en un artículo escrito para la enciclopedia Larousse en 1967 (Sacristán 2007: 181-186), ya había señalado que las vicisitudes y los puntos de inflexión de la evolución intelectual del autor de la *Crítica al programa de Gotha* suscitaban en el marxismo de los años sesenta dos problemas que ocupaban la mayor parte de la literatura marxiana: el de los “cortes”, “rupturas” o “censuras” que haya podido haber en esa evolución y el de la naturaleza del trabajo teórico de Marx, tan ligado con objetivos políticos revolucionarios⁴⁷⁰. Respecto del primer problema, creía que un examen de su evolución intelectual permitía identificar varios puntos de inflexión, alguno incluso posterior a *El Capital*, ninguno de los cuales se revelaba como ruptura total.

En cuanto a la segunda cuestión, parecía también claro en su opinión que Marx había practicado en economía un tipo de trabajo intelectual no idéntico con el que era característico en las ciencias positivas, aunque compuesto entre otros por éste. Por ello, señalaba en el prólogo de 1983:

Hoy debería estar salomónicamente claro, por una parte, que *El Capital* es la obra máxima de la madurez de Marx (como, tal vez innecesariamente, lo proclamó con gran énfasis Louis Althusser) y, por otra parte, que *El Capital* no es toda la “Economía” planeada por su autor, ni lo habría sido aunque Marx lo hubiera terminado (como no menos insistentemente lo enseñó Maximilien Rubel⁴⁷¹ en las polémicas aludidas).

⁴⁷⁰ Usada una palabra tan en desuso –Sacristán escribía en “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”: “Palabra tan camp como “revolucionario” que acaso se vea como un churrete en esta página (sobre todo en esta época de apoteosis del jerez aguado con gaseosa), es la que describe más adecuadamente la personalidad de Marx y el asunto central de su obra y de su práctica”- no será inconsistente apuntar una recomendación justificada – Santiago Alba Rico, “Devolución”. www.rebellion.org, 9/01/2008- y destacar con énfasis que Sacristán, que fue sin duda un lógico poco frecuente, un profesor reconocido, un traductor incansable, un tenaz militante político, un crítico literario muy agudo, se diga lo que se quiera decir, un filósofo grande y castigado, fue, también y en plano destacado, un revolucionario. Víctor Ríos, con razones atendibles, seguramente me rectificaría: fue, ante todo, un revolucionario. Véase: V. Ríos: *El compromiso de Manuel Sacristán* (Salvador López Arnal e Iñaki Vázquez Álvarez (eds) 2007: 17-22).

⁴⁷¹ De la muy positiva consideración del trabajo de Maximilien Rubel por Sacristán, más allá de algunas divergencias de detalle, hay claros indicios en sus presentaciones de los volúmenes de *El Capital*. La edición impresa de su conferencia sobre “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”

Sin embargo, proseguía, quizá no hubiera que hacerse ilusiones acerca de la superación definitiva de polémicas causadas por lecturas unilaterales de Marx de sesgo ideológico o político. Si toda persona versada en criterios académicos de discusión tenía motivos para considerar resuelta y disuelta esta vieja cuestión, no se podía decir lo mismo de los que leían a Marx con el deseo de encontrar en él argumentos en que apoyar tesis políticas. Pero, a pesar de la persistencia del asunto de los dos Marx, era razonable pensar que se trataba de un asunto con mucho pasado (reciente) y con escaso futuro (próximo).

Las reconstrucciones del pensamiento marxiano basadas en uno u otro de los dos Marx corrían el peligro de no oír los interrogantes de la nueva época del “desarrollo de las fuerzas productivas”. La historia y las anticipaciones del futuro próximo coincidían en quitar verosimilitud a la conjetura sobre la función del desarrollo de las fuerzas productivas materiales e intelectuales en el modelo marxiano de revolución socialista. En este superado debate sobre los dos Marx, la acentuación unilateral de la importancia del Marx maduro se apoyaba decisivamente en la objetividad de las leyes históricas, la traída “contradicción” creciente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

En opinión de Sacristán, ciertas consideraciones bastante obvias tendían a desbaratar este modelo por lo que hacía a las crisis de nuestra época. Los textos sugerían que ya desde 1848 Marx creía en esa contraposición entre relaciones y fuerzas de producción capitalistas, y que, según sus análisis, o desde las coordenadas de su pensamiento desiderativo, la resolución de la contradictoriedad sólo podía ser el socialismo.

Una lectura literal permitía salvar el modelo general marxiano, entendiendo las sociedades anónimas como una revolución de las relaciones de producción, pero no su predicción socialista, señalando

se iniciaba con una cita de Rubel de 1978 (Sacristán 1983: 317).

Sacristán un punto esencial en su interpretación de Marx, especialmente en los trabajos de sus últimos años: el doble carácter de las fuerzas económicas, que llamó desde entonces productivo-destructivas, la irrupción central de la temática ecologista, la necesidad de pensar de nuevo las finalidades de la propia tradición, la irrupción de movimientos sociales de diverso registro y amplio espectro, la derivada salvaje en estado puro, sin apenas restricciones, del capitalismo en su fase actual (Tello 2003, 2005).

Esto mismo ocurre hoy, pero todavía más demoleedoramente para la predicción marxiana, porque las fuerzas productivas cuyo desarrollo caracteriza nuestra presente civilización no han sido ni soñadas por Marx, pero, a pesar de ello, la predicción del inminente “paso al socialismo” no es más verosímil que en 1848. Esta consideración quita mucho atractivo al marxismo teorístico, objetivista y científicista, basado en el “Marx maduro”, que predominó en el marxismo de los países capitalistas durante los años 1960 y 1970. Aquella lectura de Marx tenía graves defectos internos (...), pero sin duda es la evolución política y económica ocurrida desde entonces lo que más la desacredita.

Ese teoricismo marxista se veía obligado, además, a despreciar no sólo la obra del “Marx joven” sino también la menos leída del “Marx viejo”, que había señalado con claridad a Vera Sassulich que las tesis del *Capital* se referían exclusivamente a las sociedades europeas occidentales (Sacristán 2004: 332-359).

No era tampoco probable que la implausibilidad de la imagen de un Marx autor de ciencia pura, hiciera más convincente la vuelta a una interpretación de su obra desde los manuscritos de 1844, línea hermenéutica cultivada por varias escuelas marxistas en los años cincuenta, con desprecio acentuado y declarado del “positivismo” del *Capital*. No le parecía a Sacristán que los conceptos fundamentales del Marx filósofo -humanidad genérica, alienación, retrocaptación-, por interesantes que pudieran ser y por adecuadamente que expresaran motivaciones y valoraciones de las tradiciones comunistas, fueran por sí solos suficientemente operativos para permitir un manejo eficaz del intrincado complejo de problemas

tecnológicos, sociales y culturales con que se había de enfrentar ya entonces un proyecto socialista de futuro que tocara realidad.

[...] Para eso hace falta ciencia, “positivista” conocimiento de lo que hay, de lo “dado”, cuyo estudio es tan antipático para el revolucionario romántico cuanto imprescindible para toda práctica no fantasmagórica. Esto hará siempre del *Capital* una pieza imprescindible de cualquier lectura sensata de Marx, pues esas dos mil páginas y pico contienen el esfuerzo más continuado y sistemático de su autor para conseguir una comprensión científica de lo que hay y de sus potencias y tendencias de cambio.

Una visión metodológica adecuada tenía que partir de la revisabilidad de todo producto científico empírico, y recordaba entonces Sacristán el experimento mental propuesto por Lukács en “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”⁴⁷²: qué quedaría del marxismo una vez que todas sus tesis particulares hubieran sido falsadas o vaciadas por la evolución social. El filósofo húngaro pensó que sí, que quedaría algo, el estilo marxiano de pensamiento, abarcante y dinámico, histórico, que llamó “método dialéctico”.

Admitiendo que esta idea de Lukács es muy convincente, habría que añadirle o precisarle algo: el programa dialéctico de Marx -que engloba economía, sociología y política, para totalizarse en la historia- incluye un núcleo de teoría en sentido estricto que, sin ser todo *El Capital*, se encuentra en esta obra. El programa mismo era ya entonces inabarcable para un hombre solo; seguramente esto explica muchos de los padecimientos psíquicos y físicos de Karl Marx; y también da su estilo de época a una empresa intelectual que hoy consideraríamos propia de un colectivo, y no de un investigador solo. Por eso *El Capital* quedó en muñón, y por esto es inconsistente todo intento de convertir su letra en texto sagrado.

Lo que parecía imperecedero de la obra de Marx era su mensaje de realismo de la inteligencia: un programa revolucionario tiene que incluir conocimiento científico. Sin él no puede llegar a ser aquello que no es ciencia, sino finalidad política consistente.

Por esta convicción, finalizaba Sacristán así su presentación de

⁴⁷² Primer capítulo de *Historia y consciencia de clase*, obra lukácsiana que también fue traducida por Sacristán.

la edición catalana, Marx había dedicado su vida y había sacrificado mucho de su felicidad “con el turbio resultado que eso suele arrojar” en la redacción de las miles de páginas que componían su obra máxima: *El Capital*.

Para Sacristán términos como “marxismo”, “comunismo”, “socialismo”, “anarquismo” abarcaban formulaciones con tantos matices diferentes que aludían más a tradiciones de pensamiento que a cuerpos fijos de doctrina. La situación de crisis podía ayudar a remontarse a la fuente común de la que habían salido todas esas tradiciones y las reiteradas, publicísticas y frecuentes afirmaciones y sentencias condenatorias sobre la crisis definitiva del marxismo no deberían ser motivo de desesperación.

Como él mismo observó atinadamente, todo pensamiento decente, marxista o no, debe estar en permanente crisis (Fernández Buey y López Arnal (eds) 2004: 203). El marxismo fue para Sacristán un intento de formular conscientemente los supuestos y consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura socialistas, un intento de vertebrar racionalmente, con el mayor conocimiento del que fuéramos capaces y con el mejor análisis científico posible, un movimiento de emancipación social e individual. Dado que podían cambiar, y cambiaban de hecho, los datos de ese esfuerzo, sus supuestos y sus implicaciones fácticas, tenían que cambiar también sus supuestos e implicaciones teóricas, su horizonte intelectual en cada época.

Esta fue, precisamente, una de las últimas tareas que emprendió Sacristán: una reorientación del movimiento y de sus últimas finalidades acordes con cuestiones tan decisivas como las urgencias ecológicas, la crisis del sistema patriarcal o la irrupción del armamento nuclear en las guerras contemporáneas. De ahí que en uno de sus últimos papeles, la voz “Marx, Karl” escrita en colaboración con M^a Angeles Lizón para el calendario *Temps de Gent* de 1985, recordase nuevamente la importancia teórica del clásico de Marx:

[...] tras un breve período en Bélgica, se instala definitivamente en Inglaterra. Allí produce su principal obra, *El Capital*, de la que sólo puede publicar el libro primero. Durante su vida en Inglaterra, cargada de sufrimiento y dominada por una pobreza que llegó a miseria, Marx contó con la ayuda económica y moral de su amigo y colaborador Friedrich Engels. Este completó la edición del *Capital*, luego de muerto Marx. La edición crítica de las obras de Marx (y de Engels) se empezó en los años veinte de este siglo (MEGA, Marx-Engels Gesamtausgabe), pero se suspendió, entre otras causas por la muerte de su editor, Riazánov, durante las persecuciones estalinistas...

Ciencia y ética, conocimiento y valoración de lo existente, saber contrastado y revisable y finalidades políticas.

Como el propio Marx, Sacristán sabía que no se debía ser marxista, que lo que realmente era esencial era decidir si uno se movía o no dentro de una tradición que intentaba avanzar, por la cresta, “entre el valle del deseo y el de la realidad”, en busca de un mar -la metáfora marítima será del agrado de Santiago Alba Rico- en el que ambos confluyeran (Sacristán 2003: 224).

Referencias bibliográficas

Batista, Antoni (2005), *Raimon. La construcción de un canto*. Barcelona: RBA Editores.

Capella, Juan-Ramón (2005): *La práctica de Manuel Sacristán*. Madrid: Trotta.

- (1987), “Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán”, *mientras tanto* (Barcelona), nº 30-31, maig 1987, pp. 193-223.

Domènech, Antoni (2005), “Recuerdo de Manuel Sacristán, veinte años después”. *El Viejo Topo* (Barcelona), nº 209-210, juliol 2005, pp. 67-69.

Fernández Buey, Francisco (1989), “El clasicismo de Manuel Sacristán”. *Un Ángel más* (Valladolid), nº 5, julio 1989, pp. 57-66.

- (1995): “Presentación”. Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona: Crítica.

Fernández Buey, Francisco y López Arnal, Salvador (eds), 2004: *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel*

Sacristán. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Juncosa, Xavier (2006): *Integral Sacristán*. Barcelona: El Viejo Topo.

López Arnal, S y de la Fuente, Pere, eds (1996): *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona,:Destino.

López Arnal, S. e Vázquez Álvarez, I, eds (2007): *El legado de un maestro*. Papeles de la FIM, Barcelona.

Sacristán, Manuel (1976). Presentación *Poemas y canciones*. Barcelona: Ariel, Barcelona.

- (1983): *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona: Icaria.

- (1983). Pròleg a: Karl Marx, *El Capital I*. Barcelona: Edicions 62-Diputació

- (1984), *Papeles de filosofía*. Barcelona, Icaria.

-(1985a). *Intervenciones políticas*, Barcelona, Icaria.

-(1985b). *Lecturas*. Barcelona: Icaria.

- (1987), *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Icaria. Edición Juan-Ramón Capella).

- (2004), *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Barcelona: El Viejo Topo.

-(2005), *Seis conferencias. Sobre tradición marxista y los nuevos problemas*. Barcelona: El Viejo Topo. Presentación de Francisco Fernández Buey, epílogo: Manuel Monereo. Edición de Salvador López Arnal

- (2007) *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Trotta. Edición, presentación y notas de Albert Domingo Curto.

Tello, Enric (2003). "Leer Manuel Sacristán en el crisol de un nuevo comienzo". Epílogo de: Sacristán, Manuel: *M. A. R.*. Barcelona: El Viejo Topo.

(2005): "¿Fue Sacristán el primer marxista ecológico post-estalinista?". *El Viejo Topo* (Barcelona), nº 209-210, julio-agosto 2005, pp. 75-77.

ARCHIVO: Reserva de la Biblioteca Central de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán

CAPÍTULO XII: SOBRE DARWIN, MARX, EL DARWINISMO Y OTROS ASUNTOS AFINES

Si se demuestra que existe cualquier organismo complejo que posiblemente no había sido formado por numerosas, sucesivas y ligeras modificaciones, mi teoría quedaría absolutamente destruida.

Charles Darwin, El origen de las especies.

No fue Manuel Sacristán profesionalmente un naturalista, ni escribió profusamente sobre Darwin o sobre otros científicos naturales⁴⁷³. Pero, como era previsible en un filósofo como él, amigo y estudioso del conocimiento positivo; con una concepción del filosofar y de la filosofía anclada en las aportaciones sustantivas de saberes teóricos, pre-teóricos y artísticos; un versado traductor de libros de ciencia, filosofía e historia de la ciencia; un marxista revolucionario que, al igual que hiciera de joven, estuvo desde los años setenta muy atento a la evolución de las ciencias naturales, proponiendo revisiones y nuevos senderos a la tradición que ponían especial énfasis en la necesaria naturalización de las ciencias sociales y en las derivaciones políticas de tal consideración; un trabajador editorial que propuso colecciones al inicio de los '70 donde sugería novedosos apartados sobre "sociofísica", un concepto por él acuñado que englobaba "los temas en que la intervención de la sociedad (principalmente de la sociedad industrial capitalista) interfiere con la naturaleza (urbanismo, contaminación, etc)"; un amante y practicante del senderismo, cuya hermana, Marisol Sacristán, era bióloga de profesión y su cuñada, Anna Adinolfi, una bioquímica de prestigio; un profesor visitante de la UNAM en los años '80, que se había procurado informar con detalle y precisión de la flora y fauna

⁴⁷³ Sí sobre otros autores con fuerte arista científica: Marx, Engels, Goethe, Scholz, Quine, Leibniz, Aristóteles, Russell, Gödel, Wittgenstein, Boulding, Schrödinger, Harich, John D. Bernal,... Entre muchos otros.

mexicanas⁴⁷⁴; un filósofo así, decía, es de esperar que también hiciera sus incursiones en ámbitos reflexivos próximos a las ciencias naturales.

Las hizo, y con el rigor, información y amor al conocimiento de siempre. Dar sucinta cuenta de ellas, informar de sus aproximaciones, directas o indirectas, a Darwin y al darwinismo, y asuntos tan complementariamente afines, por oposición, como el lisenkismo, es el motivo central de estas líneas. El bicentenario de Darwin y los 150 años que nos separan de la publicación del *El origen de las especies* son una buena, una magnífica ocasión para ello.

En un paso de una conferencia de 1979 sobre los ejes centrales de una política de la ciencia de orientación socialista⁴⁷⁵, organizada por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona⁴⁷⁶, Sacristán explicitó, en pocas pero entonces inusuales palabras, su documentada forma de aproximarse a temáticas ecológico-naturales.

Cuando más afortunado podía ser, señalaba, poética, retóricamente, un dicho heideggeriano⁴⁷⁷ -o, más en general, de crítica romántica a la ciencia contemporánea, Roszak era un ejemplo citado por él, de forma muy equilibrada, en sus clases de metodología de las ciencias sociales en la Facultad de Económicas- sus peligros teóricos se incrementaban porque solía ser bueno de intención pero malo, cuando no pésimo, conceptualmente.

Por ejemplo, aunque sea una cosa desagradable de decir, vale la pena precisar que tal como se presenta en la vida real hoy el problema de las ciencias, este marco ontológico de su

⁴⁷⁴ Véanse las declaraciones de Ignacio Perrotini para los documentales dirigidos por Xavier Juncosa: "Integral Sacristán" (El Viejo Topo, Barcelona, 2006).

⁴⁷⁵ Ahora en Manuel Sacristán, *Seis conferencias*. El Viejo Topo, Barcelona, 2005.

⁴⁷⁶ Impartida en un Aula de la Facultad de Geografía e Historia. El número de asistentes, José M^a Valverde entre ellos, ponían en peligro la estabilidad del suelo del Aula Magna de la Facultad de Filosofía donde inicialmente se iba a celebrar el encuentro. La presentación corrió a cargo de Manuel Cruz.

⁴⁷⁷ Sacristán presentó su tesis doctoral sobre la gnoseología de Heidegger en 1959. Ha sido reeditada y prologada por Francisco Fernández Buey para *Crítica* en 1995.

peligrosidad no consiste en que desprecien a la naturaleza, en que practiquen agresión a una naturaleza que sería buena en sí misma. No, la realidad es que su peligrosidad estriba en que significan una nueva agresión a la especie, potenciando la agresión que la naturaleza ha ejercido siempre contra la especie. Quiero decir que un neutrón no es un ser cultural; un neutrón es un ente natural, por ejemplo, y así en muchas otras cosas.

Se hacía cómodo, advertía el entonces militante del CANC (Comité Antinuclear de Catalunya), el trabajo de los defensores de los intereses de las grandes compañías eléctricas cuando se les contraponía un pensamiento ecológico romántico-paradisíaco. Tan erróneo era, insistía, el romanticismo rosa como el negro.

La naturaleza no es el paraíso. Seguramente es una madre pero una madre bastante sádica, todo hay que decirlo, como es conocimiento arcaico de la especie. Eso no quita, naturalmente, que, para el hombre, ella es -como es obvio, esto es perogrullada de lo más trivial- necesidad ineludible y para el hombre urbano, para el hombre civilizado, además, necesidad cultural. Esto sea dicho en honor del hombre urbano y del hombre civilizado que desde Teócrito de Siracusa es el que ha inventado a la naturaleza como necesidad cultural, no ya sólo como necesidad física.

Lo que debía hacerse era mirar con los dos ojos cuál era la relación erótica, de amor, que tenían a la naturaleza los que llegaban a tenerla, excursionistas, ecologistas, apuntaba como ejemplos. Había que mirarla, dialécticamente, observando sus diversas caras y dándose cuenta de que era muy débil, desde una perspectiva conceptual, verla sólo como paradisíaca y rosada.

La relación es mucho más profundamente religiosa, y hay que decirlo así aunque se sea ateo, porque es religiosa en el sentido de que está mezclando siempre el atractivo erótico con el terror, la atracción con lo tremendo. Eso cualquiera que sea alpinista me parece que estará de acuerdo sin mayor discusión. Los que no lo sean pueden aceptarlo como, por lo menos, experiencia de una parte de la humanidad. A saber, los alpinistas; y los marinos, probablemente, también.

Esta precisión de concepto, concluía, que era filosofía de la menos académica imaginable, era, sin embargo, modestamente

importante como anotación metódica, para no desviar y hacer pueriles y débiles los razonamientos de raigambre naturista y ecologista.

Transitando por sendero similar, dos años más tarde, en 1981, en los compases finales de su comunicación al congreso de Filosofía de Guanajuato⁴⁷⁸, Sacristán trazaba un preciso apunte sobre la deseable relación, tal como era percibida por él en aquellos momentos, entre las ciencias sociales y las disciplinas naturales.

El sentido metodológico general de todas las precisiones naturalistas sobre las ciencias sociales que había realizado en su comunicación en torno a consideraciones de Boulding, Harich y Wilson perseguía el objetivo de hacerlas asimilar *facticidad cosmológica*.

En el caso de la relación entre las consideraciones termodinámicas y la economía, que parece el menos oscuro, se puede precisar más ese sentido: lo que tendencialmente se le impone a la ciencia económica es una mayor atención a procesos y flujos reales, cosa, dicho sea de paso, poco concorde con algunas de las posiciones hoy dominantes entre los economistas.

El ejemplo de la economía era muy adecuado para discutir las consecuencias epistemológicas de la situación, una discusión que valía la pena incitar ya que valiosos economistas radicales estaban cayendo en la tentación de entender la razonable imposición, cuando era pertinente, del punto de vista naturalista “como una especie de bancarrota final de la ciencia económica”⁴⁷⁹. Si eso fuera verdad de

⁴⁷⁸ M. Sacristán, “Sobre los problemas presentemente percibidos... “. *Papeles de filosofía*. Icaria, Barcelona, 1984, pp. 453-467.

⁴⁷⁹ Igualmente, en una carta de 17 de septiembre de 1981 dirigida a Carlos Castilla del Pino, Sacristán formulaba una sugerencia cultural posteriormente confirmada: “[...] el tercer asunto [que deseaba tratar en la carta], que es el más importante, se refiere a la cuestión del biologismo de Freud. Yo estoy de acuerdo contigo en que el campo categorial de las disciplinas sociales y humanas es delimitable y requiere una sólida autoconsciencia metodológica que haya superado el positivismo procedente del siglo pasado. Pero te querría llamar la atención acerca de la nueva fase biologista que vamos a atravesar (que ya hemos empezado a atravesar) en todas las ciencias del hombre y de la sociedad desde la antropología y la psicología hasta la economía y la política. Por eso me parece que tendrías que rodear de más cautelas reflexiones como las que presentas en el

ésta de la ciencia económica, añadía críticamente Sacristán, no se veía por qué no habría de serlo de cualquier otra disciplina social.

En mi opinión no están muy justificadas conclusiones tan nihilistas acerca de la ciencia económica. Lo que la deseable asimilación de conceptos físicos y biológicos por la economía debe acarrear es seguramente una reconstrucción de la teoría sobre la base de la realidad ecológico-económica de la especie, la cual, por ejemplo, es posible que no permita ya seguir trabajando tan alegremente con conceptos como el de crecimiento, ni tan mitológicamente con conceptos como el de equilibrio. Pero ni siquiera se puede estar seguros de que una novedad consistente en poner en primer plano procesos y flujos reales asombrara mucho a los mismos clásicos de la ciencia económica, varios de los cuales sabían perfectamente que el asunto último de su ciencia es una cuestión tan biofísica como la economía de trabajo.

Las dificultades que encontraban las ciencias sociales en la tarea de *renaturalizarse*, apuntaba finalmente, no iban a deberse en su opinión a obstáculos categoriales insalvables sino a barreras político-culturales dimanantes de la complicada artificiosidad con que nuestra civilización, y no ya las propias ciencias sociales, desorientaba a las gentes, según frase de Harris que Sacristán retomaba con acuerdo explícito, para que no viesan “las causas de la vida social”.

Fue a su vuelta de México, después de haber impartido dos semestres en la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la UNAM durante el curso 1982-1983, probablemente a mediados del año siguiente, cuando Sacristán escribió un texto sobre Darwin, una breve aproximación. Lo hizo, seguramente, a petición de un científico natural, Eduard Rodríguez Farré, un gran naturalista franco-barcelonés nacido en el campo del exilio republicano de Argelès-sur-Mer y amigo y colaborador suyo⁴⁸⁰. Con ésta y otras entradas colaboró

artículo [el publicado por Castilla del Pino sobre Lacan en *El País*, septiembre de 1981] acerca del biologismo de Freud”.

⁴⁸⁰Suele afirmarse, con documentadas razones, que la mayor parte de los discípulos de Sacristán han sido intelectuales del ámbito de las humanidades (filosofía y ciencias sociales en general). Los nombres de M^a Rosa Borràs, Pilar Fibla, Francisco Fernández Buey, Antoni Domènech, Enric

Sacristán durante dos años en unos calendarios que publicaba anualmente una asociación de científicos catalanes, para los que también escribió breves notas sobre Copérnico, Newton, Madame Curie o Einstein, entre otros grandes nombres, en colaboración de su segunda esposa, la socióloga mexicana, hija del exilio republicano, María Ángeles Lizón con la que había contraído matrimonio en segundas nupcias durante su estancia en la UNAM.

Dice así la voz “Darwin, Charles”⁴⁸¹:

Naturalista inglés, fue el primero en establecer la teoría de la evolución. Declarado inepto para la escuela médica, reorienta sus inquietudes. En 1831-36 realiza sus expediciones a las islas atlánticas y recoge sus experiencias centradas ya en la idea de la fijación de las especies. La lectura de la teoría de la población de T. R. Malthus le impresiona profundamente. En 1859 publica su *On the Origin of the Species*. La edición completa de 1.250 ejemplares fue vendida el mismo día de su puesta en el mercado. Inaugura una nueva era del pensamiento científico y filosófico. Con su demostración del carácter fortuito de las variaciones, explicables satisfactoriamente de forma científica, pone en entredicho el designio providencial como principio de orden en la naturaleza. Influenciado por Malthus, Linneo y Lamarck, fue el primero en señalar las leyes del éxito y del fracaso de las nuevas formas y empañó la imagen de una naturaleza buena.

No fue la única ocasión en la que Sacristán se refirió al gran naturalista inglés. Entre los documentos, fichas, libretas de resúmenes y papeles depositados en Reserva de la Biblioteca Central de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán, también nos encontramos con otras anotaciones y comentarios.

Por ejemplo, la siguiente observación, con referencia a Darwin, del fichero “Marxismo”. Tomando cuerpo en un fragmento de una carta de Marx a su hija Laura y a Paul Lafargue:

Tello, Xavier Pardo, Juan-Ramón Capella, Joan Martínez Alier, Félix Ovejero, Albert Domingo, entre muchos otros, son ejemplos de ello. Sin embargo, tomando “discípulo” en un sentido amplio, cabe citar también otros nombres de científicos naturales como el mismo Eduard Rodríguez Farré, Carles Muntaner, Joan Benach, Jaume Josa, Albert Corominas, Joan Pallisé o Guillermo Lusa. Ni que decir tiene que todos estos últimos son científicos naturales con netos y declarados intereses en los ámbitos de la filosofía, la historia y la política de la ciencia (y de la política tout court).

⁴⁸¹El calendario llevó por nombre “Temps de gent 1985” (y 1986).

Partiendo de la lucha por la vida en la sociedad inglesa -la guerra de todos contra todos, bellum omnes contra omnes-, Darwin ha sido llevado a descubrir que la lucha por la vida es la ley dominante en la vida “animal” y vegetal. Pero el movimiento darwinista, por el contrario, ve en ello una razón decisiva para que la sociedad humana no se emancipe nunca de su animalidad” (Marx a Laura y Paul Lafargue, 15.2.1869; MEW 32, p. 592).

el traductor de *El Capital* y director de OME señalaba en sus notas:

1. a) Marx admite que la génesis de la idea de Darwin no empuje a su acierto;
- b) Distingue tácitamente entre ciencia y política.
- c) Rechaza tácitamente la inferencia *ab esse ad debet*.
- d) Texto de mucha importancia para mostrar que es un error imputar a Marx economicismo. El esquema mental es el mismo: hay papel activo de la cultura, de la artificialidad. Más, en general, concepción de la relación hombre-naturaleza.
2. El texto documenta, por una parte, el límite del naturalismo de Marx. Por otra, un efecto bueno del hegelismo, que hace pensar por “Aufhebung”⁴⁸². Consiguientemente, el indeterminismo.

Del mismo modo, sobre este fragmento de las marxianas *Teorías sobre la plusvalía*:

Darwin no vio en su excelente obra que derrocaba la

⁴⁸² En “La Universidad y la división del trabajo” (*Intervenciones políticas*. Icaria, Barcelona, 1985, pp. 120-121), Sacristán reflexionaba sobre esta noción en los términos siguientes: “Este término [aufheben] significa, unas veces, “abolición”, otras todo lo contrario, o sea, “preservación» y otras “elevación”. Y eso en los mismos contextos, y también simultáneamente, como es el caso en su uso técnico por Hegel y por Marx. El hecho de que Marx tomara (en todas las épocas de su vida) ese término inicialmente tecnificado por Hegel para expresar con él, como este filósofo, la complicación de la crisis resolutoria del cambio social tiene que ver con la dialéctica histórica. Nada es nunca en la historia abolido sin resto, porque el objeto y el agente del cambio histórico son (en un sentido que requiere precisiones, o sea, limitaciones) el mismo, tal o cual parte de la especie humana, tal o cual sociedad, o la especie entera, si se adopta el punto de vista de la historia universal. Cuando es abolida una determinada configuración histórica (más o menos general), la situación nueva conserva de la vieja, al menos, el dinamismo transformador que se originó en ésta y todos sus requisitos o condiciones previas de conocimiento y voluntad. Pero, por encima de todo, conserva el fundamento de la posibilidad material del cambio y de la misma configuración nueva, es decir, el cuadro de fuerzas productivas inmediatamente anterior que chocó con las relaciones de producción. Posiblemente se ampliará ese cuadro, pero, al menos, se conservará salvo en los casos en que el cambio es catastrófico o no autógeno.”

teoría de Malthus al descubrir la progresión “geométrica” en el reino animal y el vegetal. La teoría de Malthus se basa precisamente en que compara la progresión “geométrica” de los seres humanos según Wallace con la quimera de la progresión “aritmética” de los animales y las plantas. En la obra de Darwin, por ejemplo, a propósito de la extinción de especies, se encuentra también en detalle (prescindiendo de su principio fundamental) la refutación histórico natural de la teoría de Malthus” (MEW 26.2, p. 114).

comentaba Sacristán en una de sus notas:

Su interpretación de Darwin refuerza naturalmente lo fatal de su esquema dialéctico-progresista. Notar que no se refiere ni a las aguas, ni al aire, ni al subsuelo, como es natural en su época.

Igualmente, sobre una carta de Marx a Lassalle de 16 de enero de 1861:

[Teleología-darwinismo] “El libro de Darwin es muy importante y me convence como fundamento científico-natural de la lucha de clases histórica. El precio que hay que pagar, naturalmente, es la grosera manera inglesa del desarrollo. Pese a todas sus insuficiencias, aquí no sólo se da el golpe mortal a la “teleología” en la ciencia de la naturaleza, sino que también se expone el sentido racional de la misma” (MEW 30, p.578).

Sacristán escribió una brevísima anotación: “Muy interesante lo de la teleología”.

Su tratamiento y admiración por la obra de Marx, no le impidió desde luego apuntar comentarios críticos. Este por ejemplo, hace referencia a una consideración entusiasta de Marx, apuntada en una carta de Engels de 7 de agosto de 1866, sobre la obra de P. Trémaux⁴⁸³:

La obra de Trémaux (*Origine et Transformation de l’Homme et des autres Etres*, París, 1865) le parece a Marx “un avance muy importante respecto a Darwin, porque el “progreso que según Darwin es puramente casual, aquí es necesario sobre la base de los períodos del desarrollo de la Tierra.

La teoría de Trémaux, con la consiguiente crítica a Marx, le

⁴⁸³ M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”. *Sobre Marx y marxismo*. Icaria, Barcelona, 1983, p. 347.

parecía a Sacristán “fantasiosa obra” o un “evolucionismo arbitrario”. Por lo demás, apuntaba en honor de Engels y con entera justicia:

(...) contra un prejuicio muy extendido, es Engels⁴⁸⁴ el que corrige juiciosamente las fantasiosas salidas científicas y pseudocientíficas de Marx, evitando que dejen poso en la investigación capital de éste”. De hecho, señala, mientras Marx se encandila con pseudocientíficos, Darwin le parece, pese a la admiración que siente por él, en los años sesenta del siglo XIX “ruda ciencia inglesa” frente a la compleja completitud de la “ciencia alemana”⁴⁸⁵.

En el coloquio de esa misma conferencia sobre el trabajo científico de Marx y su noción de ciencia, Jesús Mosterín, uno de los asistentes, le preguntó por el nivel de conocimiento de Marx de la ciencia no social de su tiempo, por su aproximación a la obra de Darwin, Maxwell o Pasteur, por ejemplo.

Sacristán le respondió admitiendo que tendría que estudiar más el tema todavía. Tendría que hacer un repaso integral de la correspondencia de Marx en búsqueda de huellas de lecturas científicas.

Esto lo he hecho bastante pero no... La respuesta que te doy no es la respuesta de uno que esté absolutamente seguro. Ahora diré sólo lo que sí me parece probable.

Marx, apuntó Sacristán, había seguido las ciencias cosmológicas con cierto retraso y con mucha menor intensidad que las sociales que las publicaciones sociales como era normal. Siguió principalmente las ciencias que le parecían imprescindibles para su propio trabajo de

⁴⁸⁴ En una nota a pie de su artículo “Tres notas sobre la alianza impia” (*Horizons*, 1960), Sacristán había declarado con contundencia: “Al escolástico que después de laboriosa búsqueda consiga encontrar en Engels alguna frase que parezca decir lo mismo que dice Tresmontant que son las tesis del marxismo -y tal como éste las formula- se le contestará: 1º que Engels no fue un Padre de la Iglesia, sino, junto con Marx y Lenin, uno de los tres grandes pensadores, en los cuales el proletariado -y la humanidad al mismo tiempo- consiguió la consciencia de su ser; 2º que Engels murió en 1895, y 3º: que el que escribe estas notas tiene sobre Engels la tan decisiva como poco meritoria ventaja de ser un engelsiano vivo.”

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 348. Sacristán cita un paso de una carta de Marx a Lassalle de 16 de enero de 1861: “El libro de Darwin -*Natural Selection*- es muy importante y me conviene como fundamento científico-natural de la lucha de clases histórica. El precio que hay que pagar, naturalmente, es la grosera manera inglesa del desarrollo”.

científico social.

Estas son: agrotecnia, agroquímica, principalmente, y por prolongación, biología y química. En eso va empujado por algunas manías tuyas. La pasión por la ciencia alemana, a la que antes me refería, le hace leerse a [Justus von] Liebig de arriba a abajo por ejemplo, porque le parece que no sólo es un gran agrónomo sino además un representante típico de ciencia alemana, integrada y global.

En el caso de la biología, más en general, estaba la pasión marxiana por Darwin, porque veía en él un apoyo teórico para sus propias tesis.

En mi opinión con error, pero él lo creyó y cultivó mucho la lectura de Darwin. Intentó incluso que Darwin aceptara la dedicatoria del libro I de *El Capital*⁴⁸⁶. Luego, cada vez que se pone enfermo y tiene que quedarse en casa o no puede escribir, lee ciencias de la naturaleza, salvo en alguna ocasión en que lee historia, pero la historia era para él no mera faz, era lo principal, por lo tanto la leía siempre. En cambio, ciencias de la naturaleza podía leerlas cuando estaba mal o cuando no trabajaba intensamente. Va leyendo, con cierta asiduidad, revistas y con extravagancias de diletante como las que he mencionado antes por ejemplo. No muchas por otra parte. En todo caso, Engels, que seguía más asiduamente la publicación científico-natural porque se consideraba obligado, después de la muerte de Daniels, a llevar él la investigación cosmológica, le va rectificando nociones así, desviadas.

Años después, transitando por temáticas afines, Sacristán también se aproximó a la obra de destacados naturalistas como E. O. Wilson. Probablemente en 1981, preparando sus seminarios y cursos de doctorado sobre dialéctica, se topó con un paso de un ensayo de Wilson, *Sobre la naturaleza humana*:

Para comprender la enorme importancia de esta unidad biológica, imaginemos nuestro desaliento moral si los homínidos australopitécidos hubieran sobrevivido hasta la época actual, con una inteligencia situada entre la de los chimpancés y los seres humanos, separados genéticamente para siempre de ambos, evolucionando detrás de nosotros en lenguaje y en las facultades superiores del razonamiento. ¿Cuál hubiera sido nuestra obligación para ellos? ¿Qué hubieran dicho los teólogos, o los marxistas, que pudieran ver en ellos la forma más extrema de una clase oprimida? (*Sobre la naturaleza humana*,

⁴⁸⁶ Véase sobre este punto el anexo I.

pp. 80-81).

sobre el que escribió dos comentarios. En el primero de ellos, señalaba lo siguiente:

Este interesantísimo paso indica el abismo entre Wilson y los teólogos y marxistas. Estos, más o menos inconsciente, “onírica” (Marvin Harris) o ideológicamente, están contra el orden natural en su aspecto ético, contra la ética del orden natural. Los teólogos la consideran fruto del pecado original, los marxistas la consideran injusta. Unos y otros deberían considerar oprimidos no sólo a los australopitécidos hipotéticos, sino también a los cerdos, a las gallinas y a las vacas y terneras. La gracia estará en desarrollar esa condena y esa oposición a la naturaleza con cautela, para no ser destruidos: *natura parendo vincitur*⁴⁸⁷.

En cambio, Wilson y los suyos están a favor de la ética del orden natural, incluso cuando es falsamente natural, cultural, y lo proclaman natural. Porque se creen depredadores últimos y les gusta serlo.

En su segunda aproximación, con puntos de intersección no vacíos con la nota anterior, apuntaba:

Muchas debilidades: 1) Efectivamente, hay animales que sufren la forma más extrema de opresión. 2) El abismo entre Wilson y los “teólogos y marxistas”: éstos, más o menos “oníricamente” (Harris), están contra la “ética” del orden natural dado. Los teólogos la consideran producto del pecado, los marxistas injusta. Unos y otros deben considerar oprimidos no sólo a los hipotéticos australopitécidos, sino también a los reales cerdos y a las reales gallinas, y a las terneras y a las vacas. El problema para ellos está en desarrollar su oposición a la “ética” de la naturaleza con cautela, para no ser destruidos. Tendrán que articular modos nuevos del *natura parendo vincitur*. En cambio, Wilson y los suyos están a favor de la “ética” de la naturaleza y también del existente orden cultural, al que a menudo canonizan como natural. Y están de acuerdo con lo que hay porque se creen depredadores últimos y les gusta serlo.

Existieron también otras reflexiones sobre estas temáticas, esta vez por oposición, a raíz de sus observaciones sobre el lisenkismo, esa enfermedad adulta de un diamat pueril, con mártires a sus

⁴⁸⁷ La conocida consideración de Francisc Bacon: “podemos esperar controlar a la naturaleza obedeciéndola”. El consejo está lejos de ser atendido en el complejo científico-industrial contemporáneo.

espaldas, como el gran naturalista soviético Nikólai I. Vavilov, al que Sacristán se refirió en más de una ocasión en sus clases de metodología de las ciencias sociales en la Facultad de Económicas de la UB.

Así, en un comentario a un ensayo de Agnès Heller por él mismo traducido –“Hipótesis para una teoría marxista de los valores”-⁴⁸⁸, señalaba:

Se puede leer en *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*: “En cierto “sentido”, las ciencias sociales hacen ellas mismas su verdad, por la intensidad de los contenidos axiológicos que acogen, por la posibilidad que tienen de descubrir, sobre la base de aquellos contenidos, las fuerzas y las posibilidades reales apoyadas en las cuales, “insertándose” en las cuales, pueden realizar sus valores, decidir su propia verdad”. En “cierto sentido” eso mismo son capaces de hacer las teorías científico-naturales. Pero ese cierto sentido no es el naturalista en que aquí piensa la autora, sino el sentido artificioso, o artefactor en el cual toda teoría construye su objeto directo o formal, como se decía tradicionalmente. *La fabricación del objeto o de la verdad en sentido naturalista es lisenkismo*. Ciertamente Lysenko iba más lejos y pretendía realizar sus valores en el mismísimo trigo. *Pero la diferencia es psiquiátrica, no epistemológica, pues el principio (erróneo) de filosofía de la ciencia es el mismo en ambos casos, a saber, la idea de que las características de las teorías (en sentido fuerte o estricto) depende sólo de los objetos materiales, y no también de la naturaleza de herramientas de artefactos, que tienen dichas teorías y sus objetos formales.* [las cursivas son mías]

Igualmente, en 1983, al ser entrevistado por Gabriel Vargas para la revista *Dialéctica*⁴⁸⁹, en la que seguramente fue la mejor entrevista que se le hizo, señalaba Sacristán:

A mí me parece que uno encuentra el camino racional de interpretación de la obra de Marx, en primer lugar, si abandona el prurito apologético y estudia a Marx en su época, lo cual se puede hacer sabiendo, por otra parte, que hay un aspecto de la obra de Marx tan incaducable como el Nuevo Testamento o la

⁴⁸⁸ M. Sacristán, “Agnès Heller”. *Sobre Marx y marxismo*. Icaria, Barcelona, 1983, pp. 258-259.

⁴⁸⁹ M. Sacristán, “Entrevista con Manuel Sacristán”, *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Icaria, Barcelona, 1987, p. 118 [Ahora recogida en Manuel Sacristán Luzón, *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*. Libros de la Catarata, Madrid 2004; edición a cargo de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal].

poesía de Garcilaso, que es su obra de filósofo del socialismo, de formulador y clarificador de valores socialistas. Y, en segundo lugar, si uno se desprende de los restos de lo que podríamos llamar zhdanovismo o lysenkismo, y deja de confundir la cuestión de la génesis de un producto cultural (en este caso, la filosofía de la ciencia contemporánea) con la cuestión de su validez.

Un notable argumento, cuya vigencia no está probado que esté superada, contra la descalificación política de un tema o de una razonamiento en función de su posible origen social, lo esgrimió Sacristán en su intervención en el pleno del comité central de PCE en el verano de 1970⁴⁹⁰ al referirse a la política del partido en torno a las nacionalidades ibéricas:

Tal vez la inquietud que injustificadamente, puesto que la doctrina es tan clara, podemos sentir a veces se deba a dos causas, si no contradictorias, al menos concurrentes en direcciones contrarias. Por un lado, la objeción de tipo abstracto, de tipo extremista, de que el tema de las nacionalidades, el problema o el concepto es de origen burgués. Por otro lado, la crítica confluyente con esto y en sentido opuesto de que no nos tomamos en serio las entidades nacionales.

A lo primero hay que decir bastantes cosas. Quizá la primera que habría que tener siempre presente es que aunque nos digan que un tema trabajado por nosotros es un tema de origen burgués, no nos han dicho absolutamente nada. El origen histórico de un fenómeno o de un problema no lo agota ni mucho menos. Igual es de origen burgués la ciencia moderna, la física por ejemplo o la química.

Si hubiera que calificar, desde el punto de vista de clase, las cosas por su génesis, ya podríamos borrarlos lo poco o lo mucho que sepamos de geometría, porque resulta que sería esclavista puesto que es un tipo de producto cultural nacido en el esclavismo. Y no es que no haya relación entre el esclavismo y la geometría, claro que la hay. Sin una determinada estructuración de la agricultura que fue posibilitada por el esclavismo, no habría habido geometría. Y sin el desarrollo de fenómenos incipientemente burgueses, supongo que tampoco habría habido aparición de fenómenos nacionales, tal como los conocemos al menos. Pero es que la relación genética de nacimiento de un fenómeno con una estructura clasista, con un sistema social, no determina ni mucho menos para siempre todos sus contenidos sociales o significaciones sociales cuando

⁴⁹⁰ Anexo de la tesis doctoral de Miguel Manzanera sobre Sacristán (UNED, 1993, pp. 828-829, dirigida por José M^a Ripalda).

cambian los sistemas mismos, cuando cambia la estructura. Porque lo que determina los contenidos parciales de la dialéctica es la estructura total...

Las últimas ideologías constructivas y ofensivas de la cultura burguesa, señaló Sacristán en “Tres notas sobre la alianza impía” -un artículo publicado en 1960, en catalán, en traducción de Francesc Vicens, en la revista teórica del PSUC *Horitzons*⁴⁹¹-, habrían sido en aquel entonces las de la fase final de la expansión imperialista: el positivismo cientificista de Comte, el evolucionismo de Spencer y de los darwinistas de derecha y el pragmatismo americano. Ya las ideologías de comienzos del siglo XX y de la primera guerra mundial -Nietzsche, la filosofía de la historia de Spengler, el sincretismo idealista que había arrojado doctrinalmente al imperialismo japonés- obtenían su dinamismo no de una construcción “sino de la negación radical y desesperada de los ideales de la razón liberal, negación que se transformaba, como en las ideologías fascistas, en una crispada incitación biológica o mística a la conquista del poder”.

En este repliegue de la razón burguesa, proseguía el discípulo de Gramsci que admiraba a Carnap, el neopositivismo representaría la última línea según el hipotético hilo que seguía: la renuncia total a construir la concepción de la vida y del mundo, el abandono de esta tarea a instancias no racionales, el renunciar a una filosofía como forma de vida. Estas instancias no podían ser denominadas ya “voluntad de poder”, “sangre y tierra”, “raza”, “evolución creadora”, “imperio” ni “unidad de destino en lo universal”, todos ellos términos demasiados desacreditados. Poco tiempo después, Sacristán fijó la tarea de aquel ahora, y acaso también de nuestra hora, en los términos siguientes:

Hace ya más de treinta años que un científico y filósofo inglés, procedente de dos de esas tradiciones críticas [marxismo y filosofía analítica] J. D. Bernal describió con pocas palabras lo que imponen de derecho a una cultura universitaria sin trampas premeditadas los resultados de esos doscientos

⁴⁹¹ Recogido ahora en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*. El Viejo Topo, Barcelona (en prensa). Presentación de Miguel Candel, epílogo de Félix Ovejero, nota final de Manuel Monleón Pradas (edición de Salvador López Arnal).

años de crítica. Modernizando su formulación puede hoy decirse: hay que aprender a vivir intelectual y moralmente sin una imagen o “concepción” redonda y completa del “mundo”, o del “ser”, o del “Ser”. O del “Ser” tachado.

Vivir intelectual y moralmente sin una concepción redonda, completa y acabada del mundo no significaba renunciar a vivir filosóficamente ni a dejar de entender la filosofía como una búsqueda sin fin de una forma de vida razonable, justa y placentera, y desde luego revisable. Para ello la obra de Darwin seguía siendo esencial, y las derivadas políticas y las falacias conceptuales de los diversos darwinismos sociales, en los que Darwin por cierto nunca se reconoció, eran cosmovisiones nada ingenuas que era necesario combatir política y culturalmente. Fue siempre un *studium generale* para todos los días de la semana de una vida dedicada al alumbramiento de un mundo mejor, centrada esencialmente en la tarea que debíamos proponernos⁴⁹²

[...] para que tras esta noche oscura de la crisis de una civilización despuntara una humanidad más justa en una Tierra habitable, en vez de un inmenso rebaño de atontados en un ruidoso estercolero químico, farmacéutico y radiactivo.

⁴⁹² M. Sacristán, “Carta de la redacción del nº 1 de *mientras tanto*”. *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Icaria, Barcelona, 1987, p. 39.

CAPÍTULO XIII: PRUDENTE ELOGIO DE UN FILOSOFAR MODESTO*

Aunque, como ya señaló W.O. Quine (1), es muy posible que el término “filosofía” y sus derivados tengan una ambigüedad semejante a la de expresiones como “Mediterráneo Norte” y tenga mucha menor concreción que referencias del tipo “plaza colomense Salvador Espriu”, tal vez no sea una simple ilusión intentar precisar mínima y sucintamente las ideas metafilosóficas de Manuel Sacristán.

Contaba Teresa Berganza, en una deliciosa conversación con Molina Foix (2) sobre su forma de entender y vivir la ópera, que su voz la sentía por todo su cuerpo, en las manos, en los dedos, en los pies, que ella necesitaba acompañarla, expresarla, al mismo tiempo con todo su ser.

Salvadas las consabidas distancias temáticas y de género, mucho de teresiana tiene la actitud filosófica de MSL. Si la voz y el cuerpo de Berganza transforman en inolvidables los lugares musicales donde se posan, el hacer intelectual de MSL transformaba, transforma, en pura filosofía todo tema sobre el que fijara su mirada.

Probablemente por ello pueda parecer paradójico que este filosofar que, como decía, convertía en verdadera y apasionante aventura filosófica todo asunto tratado, defendiese agudamente, con tenacidad y continuidad, si bien nunca con dogmatismo autista, unas tesis metafilosóficas que negaban la existencia de un supuesto saber filosófico epistémicamente superior al alcanzado por las ciencias o las artes. Para redondear la posible aporía, el mismo Sacristán sostenía, al reflexionar sobre el conocimiento y sus implicaciones morales, una vindicación de la figura del filósofo que solía expresar en los siguientes términos: en estas cuestiones de ética y ciencia no era posible una solución en negro que prohibiera sin más la investigación por los peligros que ésta comportaba; en un mundo en que se nos asegurase el control de la desmesura del crecimiento y de la destrucción de las fuerzas productivas a cambio de la prohibición de la indagación de lo desconocido, la rebelión era la única respuesta, por lo menos, añadía MSL, la de todo aquél que mereciese justamente el nombre de filósofo (3).

Estas consideraciones metafilosóficas vienen de antiguo. Fue en 1968, cuando MSL, expulsado años antes de la Universidad barcelonesa, publicó un opúsculo titulado *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (4), que fue comentado y discutido por Gustavo Bueno en un trabajo algo más voluminoso *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Muchas de las posiciones defendidas por Sacristán tenían su más inmediato antecedente en una conferencia, luego artículo, de 1963, *Studium generale para todos los días de la semana* (5), dedicada a la memoria del estudiante José Ramón Figuerol.

* Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía, Madrid.

Entre los presupuestos de su reflexión, MSL defendía una apreciación positiva de la función de la filosofía en los estudios superiores, por su capacidad para aguzar la capacidad crítica del estudioso y con ello su capacidad para entender y entenderse en el mundo. Sostenía, sin embargo, que era una vana ilusión creer en la existencia de un saber filosófico sustantivo, que los sistemas filosóficos tradicionales eran pseudo-teorías, impuras construcciones intelectuales al servicio de motivaciones no-teoréticas, en absoluto susceptibles de contrastación científica, ostentosos e intrincados edificios teóricos contruidos mediante usos impropios de los esquemas de la lógica formal, con el permanente vicio de no definir ni convenir explícitamente el uso de los términos usados, pero que, en cambio, existía, “y había existido siempre, una reflexión acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la poiesis, la cual reflexión puede discretamente llamarse filosófica (recogiendo uno de los sentidos tradicionales del término) por su naturaleza metateórica en cada caso...” (6).

La filosofía había reivindicado tradicionalmente, sostenía MSL, la categoría de saber acerca de los fundamentos y la generalidad acerca de las últimas causas. La aspiración era noble, pero se había intentado realizar por vía equivocada, constituyéndose como saber sustantivo e independiente. Esto suponía la existencia de un campo temático independiente, supuestamente accesible por métodos propios. La suposición era falsa. La profundidad, los fundamentos no se alcanzaban nunca más que “desde algún lugar de la superficie, lo filosófico no es un campo temático-objetivo o material, sino cierto nivel de cualquier saber temático, el nivel de fundamentación y, unido con él, el de generalización”(7). Parafraseándole, no era posible un contacto espiritual con el Ser sin haberse revolcado carnalmente con ningún ente particular.

Con estas limitaciones, la apreciación positiva del papel de la filosofía en los estudios superiores no implicaba la atribución de méritos a la filosofía entendida como especialidad universitaria ni a los centros de producción y expedición de los correspondientes licenciaturas. Al contrario: no era inconsistente sostener el primer juicio positivo y afirmar a un tiempo que era deseable suprimir la producción especial de licenciados filosóficos. Anuladas las secciones, las facultades de Filosofía, Sacristán proponía como centro no único de la actividad filosófica la organización de un Instituto General que debía basarse en unos cuantos principios básicos: el Instituto recibiría principalmente a licenciados, sin prohibir el acceso a estudiantes; la clase magistral estaría fuera de lugar, la enseñanza del Instituto no podía ser sino ayuda a la investigación; los “profesores” serían miembros del Instituto, pero sus plazas debían cubrirse con métodos que impidiesen aposentamientos vitalicios, y entre el personal del Instituto debían incluirse científicos teóricos, de laboratorio, metodólogos, tecnólogos, artistas y profesionales de actividades prácticas.

Además de esta consecuencia institucional, desde luego no

implicada formalmente por sus presupuestos (otras posibilidades son concebibles sin contradicción), y tomando como base algunas de sus anteriores reflexiones sobre la noción de concepción del mundo (8), MSL extraía otra conclusión de alcance teórico y existencial: aceptado el carácter pseudo-teórico de las falsas construcciones filosóficas, por no hablar de las religiosas y afines, la cuestión, el nudo gordiano, “era aprender a vivir intelectual y moralmente sin una imagen o “concepción” redonda y completa del “mundo”, o del “ser”, o del “Ser”. O del “Ser” tachado.”(9). Si todo conocimiento positivo era, por característica definitoria, provisional, conjetural, incompleto, revisable, era absurdo pretender alcanzar un saber filosófico eterno, indiscutible, perfecto, completo y, si se quiere, redondeado. La tarea filosófica consistía pues en intentar ser sin una concepción completa y definitiva del Ser. Lo que, evidentemente, no significaba, una apelación a la inactividad cognoscitiva. Para saber a qué atenerse había que saber.

En este punto, como en su vindicación del filosofar, de la actividad filosófica frente a la filosofía sustantiva, había múltiples antecedentes y maestros. Entre ellos, el mismísimo Engels, Heinrich Scholz, fundador del Instituto de Lógica de Münster donde MSL estudió a mediados de los cincuenta, Carnap, Wittgenstein, Havemann, Bernal o su siempre admirado Quine.

No había en ello tampoco menosprecio alguno ni oposición a la consideración de Mosterín (10) de que la filosofía debe aspirar a una concepción general que, críticamente, suplante el vacío dejado por las dogmáticas cosmovisiones míticas y religiosas. Más allá de que el vacío mosteriano esté, por ahora, bastante lleno, para muchos pobladores, y de que MSL tuviera serios inconvenientes sobre el uso de la expresión “concepción del mundo”, no hay apenas duda de que para él tampoco la filosofía podía estar única o básicamente centrada en la existencia de extraños cerebros putnamianos en bañeras no menos peculiares. Había que ir con tacto positivista, con prudencia epistémica, para evitar alegres generalizaciones que presentasen aristas poco firmes. Él mismo realizó una aguda y equilibrada crítica de la propuesta ecodinámica de K. E. Boulding (11).

Más allá de esta modesta y prudente posición metafilosófica, opuesta a una concepción sustantiva y hercúleo-jüngeriana de la filosofía, ¿qué caracteriza el propio filosofar sacristaniano? Desde mi punto de vista, y por decirlo muy brevemente, su atención permanente al mundo, no sólo social, y a los saberes científicos y artísticos; un proyecto filosófico de largo alcance de conocimiento de lo singular, al que no podré referirme aquí, implícito en su noción de dialéctica; una posición moral-política que toma partido no ocultado por los que no cuentan en las grandes cuentas, por aquellos que no tienen nombre y a los que, como recuerda el Memorial en honor de Walter Benjamin, debería estar consagrada la memoria histórica, con una concepción de la conquista social muy en la línea del periodista-filósofo Eduardo Haro: dar mayor poder a los que carecen de él totalmente, y, como consecuencia de todo ello, una firmeza no dogmática en los principios y una muy buena cintura para la

rectificación de análisis y posiciones, lo cual, bien mirado, no representa ninguna novedad en alguien que preguntado, antes de la caída, sobre la crisis del marxismo (13), respondió, con envidiable optimismo cognoscitivo, que por lo que a él se refería la crisis siempre sería bien recibida puesto que todo pensamiento decente, para serlo, debía de estar, si no en revolución permanente, como mínimo, en permanente crisis.

De este último aspecto hay varios ejemplos que me gustaría citar sucintamente como ilustración. El primero tiene que ver también con el 68, pero esta vez no es ni mayo ni París sino agosto y Praga. La invasión por las tropas rusianas de la ciudad del Moldava fue para Sacristán el principio del fin. Él mismo anunció, en una conocida entrevista con José M^a Mohedano, que se verían cosas aún peores, mucho peores (13). La primavera de Praga, la línea política defendida por Dubcek, era para Sacristán la primera rectificación práctica de la tradición socialista revolucionaria. Su aniquilamiento sangriento no sólo era un acto ignomioso de ataque a la soberanía de los pueblos sino prueba palpable de la degeneración del ideario comunitario al que se había llegado en los países de la órbita soviética. Es también por aquellas fechas cuando estudia intensamente a Gramsci (recuérdese su *Antología para Siglo XXI*) (14) y cuando es consciente de la derrota sufrida por todas las líneas políticas de la tradición comunista (y socialdemócrata).

Por otro lado, también por aquel entonces se produce un fuerte viraje en sus concepciones epistemológicas. Sin negar el eterno interés de múltiples cuestiones englobables en la línea metodológica de la epistemología contemporánea, MSL entiende que la situación creada en los años posteriores a la II Guerra obliga a imprimir un cambio temático en las investigaciones metacientíficas. Por vez primera en la historia de la especie, al ser humano se le plantea el dilema de hacer o no hacer aquello que puede hacer no sólo por el peligro de sufrimientos en uno mismo o en otros, sino por la posibilidad de destrucción de la misma humanidad. Por ello, sostiene MSL, toda filosofía de la ciencia que se precie, entonces, hoy, debe concluir en una propuesta de política de la ciencia que, en su concepción, no debe restringir ni prohibir conocimiento pero sí orientarlo hacia investigaciones de carácter más descriptivo y contemplativo.

Es también en esta época cuando Sacristán se dedicará a estudiar las culturas amerindias. Su traducción y anotación de la biografía de Gerónimo son prueba nítida de su interés. De su estudio extraerá varias conclusiones. Una decisiva. Rectificando al mismo Gerónimo, sostendrá que no parece indiscutible que no haya que dar batallas que se saben perdidas. Poco quedaría hoy de la consciencia apache, arguye MSL, "si las bandas de Victorio y Gerónimo no hubieran arrostrado el calvario de diez años de derrotas admirables..." (15)

El estudio de Gerónimo, y otras consideraciones, le llevan a un lugar hoy común en diversas tradiciones, no sólo las de izquierda: la crisis ecológico-civilizatoria. Para él, las consecuencias de la irrupción

de la problemática medioambiental, demográfica, son inapelables: hay que vencer todo milenarismo, toda visión idílica de un futuro en el que, por fin, van a poder actuar las buenas y verdaderas leyes objetivas del Ser y se va a eliminar toda contraposición entre la especie y la naturaleza. No hay, ni puede haber, una organización social que elimine milagrosamente toda contrariedad entre nuestra especie, la especie de la desmesura, y los recursos limitados de su entorno. De ahí su conclusión política: el sujeto de la transformación social debe convertirse. No es posible que pueda ser sujeto de cambio social alguno alguien que vaya permanentemente montado a bordo del quinto jinete del Apocalipsis y que tenga como básica aspiración existencial la acaparación de bienes y propiedades.

¿Como resumir, brevemente, el significado de la enseñanza filosófica de Sacristán? Tal vez, en una idea básica: enseñar, como decía Paul Valéry, a mirar el mundo de una forma distinta. Si es cierto que no somos nada hasta que somos nombre en los labios de la persona amada, no es menos cierto que podemos ser algo más, intentar saber más a que atenernos, cuando somos capaces de mirar el mundo, de mirarnos, con ojos menos cegados. Sacristán intentó, como otros, que el sol penetrase en la caverna lo cual, como se sabe, es impura aspiración platónica, compartida por alguien que si bien tradujo *El Banquete* platónico no tenía el sesgo aristocrático del pensamiento del maestro de su querido Aristóteles.

En el contexto de este primer congreso Iberoamericano de Filosofía, permítanme finalizar esta injusta aproximación -injusta no sólo por su brevedad- a este filosofar probablemente no sustantivo pero sí sustancial con unas breves notas:

1. Tal vez no sea innecesario recordar en estos tiempos de esperanza prudente, que esperemos no se tuerza, que el trabajo de Sacristán objeto de comentario, *Sobre el lugar de la filosofía*,... se publicó por vez primera en catalán, antes que en castellano, en la editorial Nova Terra y en traducción de Ramón Folch i Camarasa. No deja de ser también curiosa la existencia de un Sacristán inédito en castellano compuesto por varios artículos publicados en *Nous Horitzons* y por su excelente presentación a la edición catalana de *El Capital*.

2. Sacristán estuvo siempre muy atento a lo que él mismo llamó filosofía desterrada. Baste recordar sus comentarios a *la Introducción a El Ser y el Tiempo* de Gaos y a su misma traducción de *Sein und Zeit* de Heidegger. En la presentación de su tesis doctoral Sacristán escribía: "La labor de Gaos es, además de grande, muy valiosa para facilitar al estudioso español la lectura de dicha obra; pero no es propiamente una traducción razón por la cual sus criterios no podían ser seguidos aquí. Ello no es óbice para agradecer la gran ayuda que aquel trabajo ha sido para el autor de este estudio (*Las ideas gnoseológicas de Heidegger*). Como seguramente para todo estudioso español de la filosofía de Heidegger de *Sein und Zeit*".

3. También fue en aquellas páginas de *Laye*, la inolvidable en palabras de Josep M^º Castellet, donde encontrarse una definición de Hispanidad, más allá de toda la retórica imperial del momento, que

no me resisto a dejar de citarles: “La hispanidad es eso que nos permite leer La Colmena de Cela y la Introducción a la Filosofía (precisamente en traducción de Gaos) de Jean Wahl.”

4. Hay una pregunta, lo que él llamó la pregunta de Las Casas, que explican el interés no tardío por los apaches, y concretamente por la figura de Gerónimo. Los apaches, al no facilitarnos las cosas, al impedirnos descansar en una mala conciencia nostálgica, señalaba Sacristán, nos dejan solos y fríos ante la pregunta de las Casas por la justicia. Ello no cambia porque el indio sea el trágico Cuauhtémoc o un apache de manos sucias y rebosando licor por las orejas.

5. No es el momento de justificarlo con detalle pero tengo la convicción de que el papel otorgado a la filosofía por Sacristán no ya en el conjunto del saber o del creer o en los estudios superiores sino en el conjunto de la misma existencia va muy en la línea de un paso de Russell que Sacristán gustaba citar: enseñar como se puede vivir sin certeza, sin estar, por ello, paralizado por la duda.

El Sacristán maduro, pocos años de su fallecimiento, creo que rejuveneció, si alguna vez envejeció y estaba convencido de que era necesario, en ocasiones, dar batallas que aparentemente parecían perdidas. ¿En qué ocasiones? No hay respuesta algorítmica ante tal interrogante. Depende, creo, del saber y del estar de cada uno, sin despreciar emociones ni pasiones razonadas y posiblemente razonables.

Notas

(1) W. V. Quine “Una carta al señor Ostermann” en Charles J. Bontempo y S Jack Odell, *La lechuza de Minerva. ¿Qué es la filosofía?*, Cátedra, Madrid, 1979, pp. 231-234.

(2) *El País*, 24-8-1997.

(3) Manuel Sacristán, “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia” en *realitat* núm. 24, 1991, p.10.

(4) Manuel Sacristán, “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” en *Papeles de filosofía. Panfletos y Materiales II (PM II)*, Icaria, Barcelona, 1984, pp.356-380.

(5) Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas. Panfletos y Materiales III (PM III)*, Icaria, Barcelona, pp. 30-49.

(6) Manuel Sacristán, *PM II*, op. cit, p.357

(7) Manuel Sacristán, *PM III*, op. cit, pp 34-35.

(8) Manuel Sacristán, “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukacs” en *Sobre Marx y el marxismo. Panfletos y materiales I (PM I)*, Icaria, Barcelona, 1983, pp. 113-114.

(9) Manuel Sacristán, *PM II*, op. cit., p. 362

(10) *Present i futur de la filosofia*, Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona, 1988, pp. 22-29.

(11) Manuel Sacristán, “La ecodinámica de K. E. Boulding” en *PM II*, pp. 432-452.

(12) Manuel Sacristán, “¡Una broma de entrevista!” en Salvador López Arnal y Pere de la Fuente, *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona, 1996, p. 232.

(13) Manuel Sacristán, *PM III*, op. cit, pp.239-261

(14) Albert Domingo Curto ha editado, presentado y anotado el escrito de presentación inacabada que Sacristán había escrito inicialmente para su Antología de Gramsci: Manuel Sacristán, *El Orden y el Tiempo*, Trotta, Madrid, 1998.

(15) S.M. Barrett (ed), *Gerónimo. Historia de su vida*, Grijalbo, Barcelona, 1975, traducido y anotado por Manuel Sacristán, p. 186.

CAPÍTULO XIV. RIGOR, LARGUEZA Y DIVERSIDAD DE UN PENSADOR*

Su drama fue el más colectivo de todos los dramas moral-intelectuales de la generación de posguerra. Nunca nadie, entre los pensadores que he conocido, ha pensado tanto para los demás, hasta el extremo de hacer creer a muchos que teníamos buenas ideas propias, cuando en realidad estábamos transcribiendo con otras -peores- palabras algo que le habíamos oído decir a él en una reunión o habíamos leído en un panfleto clandestino salido de su máquina de escribir fichada por la BPS (sólo la policía franquista, que conocía bien su estilo, era capaz de leerlo sin olvidar a continuación la anónima firma y repetir como propios sus conceptos).

Miguel Candel (1985), "La largueza del pensamiento"¹.

A mediados de los setenta, anotando un fragmento de "¿Lógica del descubrimiento o psicología de la invención?", la comunicación que Thomas S. Kuhn presentó al Congreso Internacional de Filosofía de la Ciencia de 1965, Sacristán señalaba que el criterio del autor de *La tensión esencial*, sus reglas para la resolución de problemas definidos, y su comentario sobre el marxismo se compenetraban muy bien con su propia comprensión de éste: el marxismo no era una ciencia, "sino la mejor construcción existente del socialismo, el cual es una pretensión de innovación cultural"². En otra observación de la misma época, comentando esta vez un texto de A. Heller, transitaba Sacristán por la misma ruta: "En general, el hecho del evidente pluralismo marxista no admite más que dos interpretaciones: o el marxismo se reduce a las pocas teorías comunes, o es una cultura, no una teoría, una consciencia colectiva, etc. Mi tesis."

Mucho ha llovido y huracanado desde entonces. En todos los frentes y retaguardias (pacíficos o no). Empero, esa cultura herida, esta consciencia colectiva demediada, necesitaba, y obviamente necesita, cuidar con tenacidad y suavidad críticas su propio jardín y estar atenta, sin sectarismo alguno, a innovaciones de interés de

* Presentación de Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. El Viejo Topo, Barcelona, 2004.

parajes cercanos, o algo más distantes. Ello exigía (y exige) leer, analizar, cultivar los clásicos de la propia tradición cultural y de tradiciones amigas sin papanatismo alguno. No era tarea fácil. El joven Sacristán, en *Laye*, reseñando *A la espera de Dios* de Simone Weil, en la temprana edición francesa de 1950 de J. M. Perrin, ya señaló que “poco a poco va uno descubriendo que es más difícil saber leer que ser un genio.”³ En la Universidad, cuando las varias Autoridades del fascismo hispánico lo permitieron, y fuera de ella en numerosas ocasiones, en ámbitos obreros, vecinales o ciudadanos, Sacristán explicó y argumentó con buenas razones, a varias generaciones de estudiantes y activistas, la importancia decisiva del estudio atento y creativo, asunto básico que no debía ser nunca considerado tarea marginal en el ámbito de la intervención política ni mero (y acaso oportunista) instrumento que permitiera añadir, tiempo después, algún ítem en el currículum más o menos (des)poblado de cada cual.

Fue una constante -inusual, por lo demás, en aquellos años- de su plural y accidentada actividad de enseñante la remisión a la lectura de los clásicos del asunto estudiado, sea cual fuera éste. Numerosas pruebas hay de ello. Una reciente: deslizándonos con sigilo por la red podemos toparnos con la carta que un monje cisterciense -“Llorens” era la referencia dada- dirigió a *Universitas Philosophica*, revista editada por la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana de Santafé de Bogotá (Colombia). El consejo de redacción de la publicación, con excelente y compartible criterio, la colgó de su página⁴. El texto de Llorenç Sagalés Cisquella, economista, filólogo y gramsciano teólogo de la praxis comprometida, con excelente y documentado saber sobre los avatares recientes de las ciencias físicas, dice así:

Querida Guiomar:

Una breve nota para agradecerte los artículos que me hiciste llegar a través de Alberto. Ya los conocía todos menos el de Rohrlich en *Science*, pero ha sido una delicia reencontrar (y poder fotocopiar algunos capítulos de) el libro de Max Jammer. El ser tan repelente niño Vicente en este tema se explica por mi

amistad desde adolescente⁵ con Manuel Sacristán (1925-1985), un importante pensador que me introdujo a mediados de los setenta en la filosofía de la ciencia, y con el que tuve relación hasta su muerte.

Sacristán ha sido sin duda el pensador marxista más importante de España durante este siglo, y no era creyente, pero tuve con él una especial sintonía, probablemente por su honestidad intelectual. Él me enseñó lógica y nos hizo amar las matemáticas. Pero una de sus mejores virtudes pedagógicas era que nos hacía ir directamente a las fuentes sin pasar por intermediarios. Fue así como me fui acercando enseguida a M. Bohr, Heisenberg, Schrödinger, De Broglie, Einstein, Von Neumann. ¿Por qué? Primero por el placer de la búsqueda de la verdad: cuando el otro día hablábamos con vosotras de la belleza en mi fuero interno pensaba en lo bellas que pueden ser algunas ecuaciones. En segundo lugar, pero al mismo tiempo, por una intuición antigua: jamás filosofar sin una base física bien sustentada. En el fondo late detrás un tema de mi interés desde siempre, y que es filosófico-teológico: revisar la noción de “realidad” con la que nos expresamos. Cuando me jubile, a lo mejor escribo algo.

Sacristán también me aguzó el sentido crítico: no fiarse del todo de los comentarios sobre cualquier cuestión antes de conocer directamente el original. Por eso busco los datos fríos del experimento de Aspect y cía. El tema de la confrontación entre la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica me fascinó al leer las obras completas de John Bell, cuyo “estilo” siempre me gustó, intuitivo pero prudente. Sobre este tema me pone un poco nervioso el tono neorromántico con el que se escribe, construyendo en el aire con una facilidad pasmosa. De ahí que prefiera la fatiga de revisar un texto matemático a la ilusión de usar unos cuantos palabrones fuera de contexto sin conocer el experimento. La verdad pide ser buscada arduamente, decían los medievales. O mejor, hay que dejarse encontrar por ella.

Mil besos, Llorenç.

No obró con otros criterios Sacristán en el seno de la tradición de la que él mismo formó parte destacada tras su vuelta del “Instituto de Lógica Matemática e Investigación de Fundamentos” de la Universidad de Münster, en tiempos nada fáciles, poco abiertos al matiz, a la argumentación propia y cuidada o incluso a la simple actitud crítica, y a la que contribuyó con rigurosos artículos, con deseadas conferencias o con intervenciones públicas ampliamente reconocidas (Caputxins, Montserrat,...). Como es sabido, una parte sustancial de estos trabajos ha sido publicada con el título de

“Panfletos y materiales”. Fernández Buey⁶ se ha referido ajustadamente a las características básicas de estos escritos:

(...) Si hay suerte, el amable lector descubrirá también la obviedad casi de Pero Grullo de la que toma pie la anterior advertencia sobre la autoironía y la vindicación de un género, a saber: que no todo lo contenido en los volúmenes que componen *Panfletos y materiales* es propiamente un “panfleto” o “un material” y que el resto que puede entrar, sí, bajo esa calificación dignifica el género hasta hacer de él algo completamente nuevo. Nunca, que yo sepa, el “material” de la tradición marxista o el “panfleto” comunista había alcanzado en España la grandeza lingüística, la precisión lógica, la amplitud de miras y la autenticidad moral que logran en esos varios miles de páginas.

En tempranos textos internos hay pruebas claras de esta remisión al estudio de los clásicos. Uno de los primeros papeles formativos que Sacristán escribió en aquellos años lleva por título “Para leer el *Manifiesto del Partido Comunista*. Plan de estudios elemental. Curso primero”⁶. Fue discutido con Giulia Adinolfi y Pilar Fibla. Se trata de un escrito de 1956 pensado, básicamente, para ser estudiado por militantes y simpatizantes del PSUC, si bien circuló entre sectores más amplios del movimiento comunista y antifranquista de la época. Se inicia con una breve reflexión sobre la necesidad que sienten grupos de trabajadores de mejorar su formación teórica con el estudio del pensamiento marxista. En opinión de MSL, “satisfacer esta necesidad exige en primer lugar la práctica, aprender de la lucha. Pero también exige siempre trabajo de estudio. El trabajo de estudio ha de ser primero individual, intentar “ponerse de codos” sobre los libros”. El trabajo colectivo en círculos de estudio, que lleva aparejado el estudio individual, podía resultar muy útil al menos por dos razones: 1ª, porque otorga la costumbre de estudiar a quienes no la tienen, y 2ª “porque con las opiniones de muchos se precisa y enriquece el pensamiento de cada uno”.

En el primero de los tres apartados en el que está dividido este “material”, Sacristán da cuenta de las razones por las que *no* le parecen recomendables manuales introductorios escritos por marxistas para “basar un plan de estudios elemental”. En primer

lugar, porque todo manual resulta de “una interpretación, que prescinde de cosas, recoge otras y pone a éstas en un determinado orden”, además de que los ensayos en castellano con los que entonces se contaba estaban “concebidos como si no existiera nunca ningún problema de interpretación de los clásicos, ni necesidad de atender a nuevas realidades”. En segundo lugar, en esos mismos textos se introducen divisiones que no están en los clásicos. Así, la entonces usual partición del marxismo en materialismo dialéctico e histórico. Esas clasificaciones, señalaba MSL, acababan convirtiendo al marxismo “en una escolástica catequística.” Por último, porque tanto Marx como Engels consideraban muerta la filosofía en el sentido sistemático, esto es, como una especie de teoría poseedora de todos los conocimientos existentes y cuyo objetivo confeso fuera, si se terciara, la explicación del mismísimo Todo. Pues bien, “los manuales existentes son precisamente filosofía en ese sentido escolástico extraño al marxismo”. Sacristán observaba, por otra parte, que entre los escritos de los clásicos hay dos manuales que “tienen las características que hacen del manual un instrumento útil para aprender a hacer o pensar algo: son breves repastos de muchos temas”. Los textos a los que se refería eran el *Anti-Dühring* y el *Manifiesto Comunista*. No era la solución perfecta, señalaba, pero acaso era un mal menor que, en todo caso, conllevaba leer directamente a los autores básicos de la tradición cultivada.

Esta remisión a los clásicos se complementa con una concepción no sistemática del marxismo. El saber de la tradición nunca fue pensado por Sacristán como un sistema filosófico acabado, pulido y listo para usar y embalar sin retoques, a pesar de que no siempre la sistematicidad sea peligro de alto voltaje. En la ontología fregiana⁷, por ejemplo, se postulan dos categorías generales de entidades: los objetos y las funciones. Los primeros, que son entidades completas, pueden ser objetos físicos particulares (Engels, Júpiter -el planeta, por supuesto-, el membrillo del patio de Antonio López filmado por Víctor Erice), entidades mentales de carácter interno (ideas, representaciones) y, finalmente, entidades abstractas no espaciales ni temporales (verdad, números, mortalidad). El correlato lingüístico de los objetos son los nombres o términos singulares. Las funciones, en cambio, son entidades incompletas, no saturadas, que usualmente son expresadas del modo siguiente: ‘la

hija de x', 'la compañera de y', 'z - 5 = 7'. Si completamos la expresión funcional con un nombre resulta un nuevo nombre o enunciado: "la hija de Alfons Barceló", "la compañera de Óscar Carpintero". También la función se satura con un argumento, con una entidad apropiada -generalmente un objeto- que la completa, resultando un objeto que es el valor que toma la función para dicho parámetro. Un concepto, según Frege, será entonces una función que toma como valores la verdad y la falsedad. Por otra parte, y según el principio del contexto, no hay que preguntarse por la significación de una palabra aislada sino sólo en el contexto de una proposición: si las funciones de primer orden toman como argumentos objetos, las de orden n, para todo n mayor que la unidad, toman como argumentos funciones del orden inmediatamente inferior. De este modo, una propiedad F es sistemática, o composicionalmente determinada, si y sólo si el que una entidad posea F depende de que partes de esa entidad posean ciertas propiedades específicas. Así, la significatividad de las expresiones lingüísticas complejas es una propiedad sistemática. Igualmente, no existe riesgo en sostener que la "verdad" de las expresiones lingüísticas moleculares sea también sistemática.

Usos tan inocuos del término "sistemático", o derivados del mismo, no deberían provocar pues alarma epistémica alguna. Empero, en contextos más clásicos, la noción de filosofía como sistema puede parecer equivalente, o acaso similar, a filosofía defensora de verdades eternas y, a poder ser, inalterables en sus aristas más "esenciales". Ovejero Lucas ha señalado la diferencia básica entre el filósofo poseedor de un sistema y el pensador de tipo griego, en el que él ha enmarcado el hacer filosófico de Sacristán: el primero es poseedor de un saber, que incluye o debería incluir como elementos -jerarquizados de algún modo no siempre precisado y con consistencia no siempre observada con rigor- una metafísica, una estética, una ética, una epistemología, que expresarían a su vez el sistema global en ellos proyectado; el filósofo griego, por el contrario, es "el que hace de la tarea de vivir con sabiduría el centro de su reflexión y de su acción. La filosofía no es en este caso un saber añadido, sino que, por así decir, coge la vida de través. Lo importante es saber vivir y el bien vivir quiere un buen conocimiento de uno, un mapa del mundo para orientarse y encarar la modificación de aquello que pueda modificar. La búsqueda consciente y reflexiva de la buena

vida, de estar alerta con uno y con el mundo, constituye el norte que regula el quehacer de ese filosofar”⁸.

Nada hay que apunte a una consideración del filosofar de Sacristán en sentido sistemático. Si ya en su clásica presentación al *Anti-Dühring*⁹ engelsiano describía la concepción marxista del mundo de forma netamente *asistemática*, él mismo señaló ya en 1967 que “acaso fuera más conveniente terminar incluso en el léxico con el lastre especulativo romántico”, negando el uso afortunado de la expresión “cosmovisión marxista”, y proponía, siguiendo a algunos historiadores de la ciencia de la época, la utilización de términos “menos ambiciosos y que tal vez serían útiles para separarse de la tradición romántica: por ejemplo, visión previa, hipótesis generales, etc”¹⁰. Alteraríamos sustantivamente una de las notas básicas de su posición filosófica si presentáramos su obra de forma que alentara una lectura de su filosofar como un decir sistemático sobre el mundo y sus pobladores a partir de una visión redondeada y definitiva de aquéllos. Eso no es obstáculo para sostener, creemos sin inconsistencia, que muchas de las reflexiones de Sacristán en campos muy diversos permiten, incluso exigen, una interrelación fructífera: sus consideraciones sobre la dialéctica acaso serían mejor comprendidas si se analizaran sus trabajos epistemológicos, si no dejamos en algún archivo olvidado temas aparentemente distantes como sus penetrantes consideraciones sobre la marcha inductiva del pensamiento o la diferencia y proximidad entre las ciencias humanas y las naturales. Sobre este asunto, sobre pensamiento y sistema, el mismo Sacristán ha podido colegir que “la esencia del esfuerzo algorítmico de Leibniz se revela pues sólo a la mirada filosófica. Cosa parecida ocurre con casi todos los grandes lógicos -de Aristóteles a Wittgenstein- que han sido al mismo tiempo verdaderos filósofos. Un filósofo se caracteriza por la sistematicidad de su pensamiento, o al menos por su aspiración a la plena totalidad del mismo; ello hace prácticamente imposible la comprensión suficiente de una de sus doctrinas -tal la lógica- si no la precede y acompaña la de los fundamentos filosóficos de su pensar. Todo lo cual vale máximamente del pensador que ha aspirado a personificar una “perennis quaedam philosophia” y a conseguir un “calculus universalis”¹². Probablemente, no hay en Sacristán búsqueda del santo grial de una filosofía perenne, pero quizá algo similar a lo apuntado pueda

sostenerse de su propio pensamiento y acaso no es una especulación injustificada considerar que a partir de mediados de los cincuenta la mayor parte de su obra, escrita y practicada, persigue una finalidad poliética básica: contribuir documentada, crítica y prácticamente a la emergencia de una nueva cultura socialista, renovada, no dogmática, atenta a los nuevos movimientos y, a partir de los setenta, ecológicamente activada¹³.

Por otra parte, hay en su filosofar un atributo, si no único, netamente singular en la tradición. En el marxismo europeo continental de los años sesenta y de parte de los setenta -la afirmación no pretende tener alcance posterior-, Geymonat y Sacristán destacaron, casi en solitario, por sumar a su marxismo un interés y un conocimiento ajustados de la filosofía contemporánea así como de la epistemología y la historia de la ciencia. En el caso del segundo, se añade además un interés permanente por la lógica formal y su filosofía y, como decíamos, una concepción innovadora de la dialéctica, profunda y argumentadamente alejada de cualquier mirada zdanovista (o afín).

En cierta medida, puede verse en Sacristán un marxista analítico *avant la lettre* con penetrante mirada histórica correctora. No resultará difícil, en muchos de sus escritos, observar una infrecuente y admirable integración de estilo analítico y de conocimiento riguroso de las varias tradiciones y tendencias marxistas (o anarco-marxistas). El conjunto de las interesantes anotaciones -aquí incluidas en gran parte- que Sacristán escribió sobre *El Capital* es neto testimonio de ello. Hay en sus diversos trabajos un poso, un compromiso ético-intelectual poco frecuente: nunca filosofar sin base, negarse a hablar, a escribir o a exhibirse sin criterio razonable, para acumular *papers* o intervenciones públicas en un currículum hinchado e hinchable, no fiarse nunca de comentarios o lecturas precipitadas al reflexionar sobre un determinado asunto e intentar ir siempre a los textos básicos, a las fuentes primarias del debate. Fue en este sentido Sacristán un incómodo marxista con punta heterodoxa: si Marx solía acercarse a sus estudios de agroquímica a través de manuales para ir más tarde directamente a los clásicos de la materia estudiada, MSL se ahorrraba -y recomendaba ahorrrarse en ocasiones- ese paso intermedio.

Sobre su lectura de los clásicos y sobre su afirmación limpia y

rotunda de que la crisis del marxismo no es nada singular ni puede ser vivida como señal para alarmas defensivas dado que todo pensamiento decente debe estar en crisis ininterrumpida¹⁴, acaso valga la pena recordar, como ejemplo de actitud no reverencial frente a un autor central (“que no es Dios pero que no debería ser citado en vano”¹⁵), un breve comentario suyo a un texto de transición de Marx. El fragmento, señala Sacristán, tiene dos rasgos hegelianos. El primero, “la alusión a que no se puede hablar de valor sin haberlo desarrollado antes”; el segundo, el tipo de crítica interna, que “parece que sea todo consecuencias lógicas, pero, en cambio, es lo que podríamos llamar “lógica especiosa”. Para que uno se convenza de esto tiene que ser muy hegeliano, tiene que creer que las categorías lógicas recubren exactamente las categorías reales”. Cuando Marx, observa Sacristán, define “la riqueza relativa por la comparación entre el valor de las cosas que se necesitan y las que se tienen, entonces todo valor va a quedar reducido a la idea de cambio”, esta argumentación, si uno la contempla de cerca, “no es un razonamiento concluyente. Porque uno llame “riqueza” a la diferencia entre las cosas que tiene y las que necesita, no con eso ha llamado al valor ni a la riqueza puro cambio. No es verdad. Eso no es concluyente formalmente. Es concluyente aproximadamente, en una lógica de las cualidades muy hegeliana”. No hay pues seguimiento acrítico de la tradición, de un texto básico, de un autor, por crucial que éste sea, no hay defensa irrestricta de tal o cual otra afirmación o argumento. No hay, si se prefiere, enroque defensivo.

De la obra de Marx, de los textos de los clásicos de la tradición marxista, *El Capital* es libro esencial en la trayectoria filosófica y política de Sacristán. Es muy probable que su primera aproximación se diera ya durante su estancia en Münster, en las reuniones que mantuvo con Ettore Casari, con Vicente Romano y con Hans Schweins, entre otros; *El Capital* está detrás, por ejemplo, de una de sus conferencias más celebradas, “Studium Generale para todos los días de la semana” (1963), al igual que es central en la “La Universidad y la división del trabajo” (1969,1970), pero es seguramente a partir de 1975, con el proyecto colectivo por él dirigido de traducción al castellano de las obras de Marx y Engels (OME), y hasta prácticamente su temprano fallecimiento, cuando esta obra central es parte esencial de su trabajo y de sus escritos.

Después de varios años de ardua tarea, tradujo casi todo *El Capital* (hasta la mitad del libro III), presentó su edición catalana, impartió conferencias que tomaron como base la correspondencia de Marx y Engels sobre ella, anotó y comentó los atisbos y consideraciones de sociología de la ciencia presentes en esta y en otras obras de Marx o relejó cuidadosa y creativamente el texto marxiano encontrando aquí y allá atisbos ecológicos o reflexiones varias, y nada “progresistas”, sobre la cara destructiva de las demenciadas fuerzas productivo-destructivas del capitalismo en su fase desarrollista, publicísticamente estúpida, ambientalmente aniquiladora y pavorosamente desigual.

Consiguientemente no parece un desenfoco disparatado ni sesgado agrupar la parte esencial de los ensayos y escritos -algunos de ellos inéditos- que Sacristán elaboró en torno a esta obra esencial que lleva el kantiano y sugerente subtítulo de “Crítica de la economía política”, sin pretender con ello constituir o apuntar al “cuerpo sistemático de doctrinas” de MSL sobre *El Capital*. No existe obviamente tal sistema. Tres textos básicos no se han incluido para evitar un volumen prácticamente inmanejable: su presentación a OME 40-44, a la traducción castellana de *El Capital*, que apareció en el volumen 40 de la colección y que puede leerse en *PM I*, pp.371-414; la nota editorial sobre el libro II de *El Capital*, que apareció como prólogo al volumen OME-42, y que puede leerse igualmente en *PM I*, pp.415-428, y, finalmente, el que considero uno de los trabajos más documentados de la marxología hispánica: “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, inicialmente editado en México, posteriormente reeditado en *mientras tanto* 16-17, pp.9-56, y en actual curso de edición anotada por parte de Albert Domingo Curto¹⁶.

El conjunto de los textos de Sacristán aquí recogidos, en orden cronológico no siempre estricto, componen un amplio arco que se inicia en 1961, con su presentación de un texto de Papandreou, el que fuera posteriormente primer ministro de Grecia, y finaliza en 1983, con un prólogo a la edición catalana de *El Capital*. Sus reflexiones sobre el clásico marxiano son su eje vertebrador, pero he incluido también textos metodológicos de economía, notas y observaciones sobre el Marx tardío (de importancia que creo decisiva en muchas de las aportaciones del último Sacristán), así como presentaciones y anotaciones de otros escritos de Marx como *Teorías*

de la plusvalía y los Grundrisse. Cada uno de los trabajos incluidos lleva notas complementarias y una breve presentación, si bien cabe aquí dar una sucinta referencia de su origen.

En colaboración con Lasuén, Sacristán tradujo a principios de los sesenta *La economía como ciencia* de A. G. Papandreou. Suya es la presentación, fechada en diciembre de 1961. Como decía, es el primer texto recogido. Lo he incorporado al volumen porque creo que es una buena representación de las posiciones metodológicas iniciales de Sacristán en el ámbito de las disciplinas sociales y porque algunas de las preocupaciones vertidas en el escrito se mantuvieron inalterables a lo largo de los años. Sin duda, de la consideración positiva del ensayo de Papandreou no se infiere inexistencia de matices críticos.

El segundo texto es un comentario a una edición catalana de *Cartes sobre El Capital* que apareció en 1967, en *Nous Horitzons*, revista teórica del PSUC de la que Sacristán fue director durante unos tres años¹⁷ y en la que colaboró durante más de una década. No me ha sido posible localizar el escrito original castellano, base del texto catalán editado en *Nous Horitzons* con probable traducción de Francesc Vallverdú.

“¿A qué género literario pertenece *El Capital*?” fue escrito en torno a 1968. Tal vez se publicara en alguna revista estudiantil de Económicas ese mismo año. En 1996, se editó en *mientras tanto*, revista de la que Sacristán fue miembro fundador y director. Es el tercer texto de los aquí recogidos y constituye una notabilísima reflexión sobre la finalidad y el tipo de trabajo intelectual implícitos en la obra de Marx, con aproximaciones de interés a la noción de praxeología.

Algo más tarde, en 1974, tradujo, para la colección “Teoría y realidad” dirigida por Jacobo Muñoz, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx* de Jindrich Zeleny. El cuarto texto recogido es la breve pero sustantiva presentación que Sacristán escribió para la edición castellana. Figuraba como solapa interior.

Durante 1975 y 1976, Sacristán colaboró con algunos breves trabajos en la sección “Cinco céntimos de teoría” de *Jove Guàrdia* [Joven Guardia], revista de la entonces organización juvenil del PSUC. En 1976, en los números 9 y 10 de la revista, publicó sendos artículos que llevaban por título “Sobre los problemas del crecimiento

económico I y II”, en los que, a propósito de un ensayo de George Marchais, reflexionaba de forma poco frecuente en aquel tiempo sobre los problemas adheridos al denominado “crecimiento económico” y al desarrollo creciente y escasamente controlado, pero muy controlador, de las fuerzas de producción del capitalismo tardío. Esos materiales anotados constituyen el quinto capítulo.

En 1977, Sacristán escribió una breve nota presentando la traducción, de Javier Pérez Royo, de las *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, volúmenes 21 y 22 de OME. Este texto es uno de los incorporados en el capítulo sexto. A partir de ficheros y cuadernos de los papeles depositados en el fondo de reserva de la Universidad de Barcelona, he añadido, como segundo apartado, algunas de las anotaciones de Sacristán sobre estos borradores de Marx. Las más centrales pertenecen al cuaderno “Hojas OME” y se inician con la advertencia “con especial atención a la relación Hegel-Marx”. Igualmente, durante su estancia en la UNAM, en el segundo semestre del curso 1982-1983, Sacristán impartió un seminario sobre Marx y la sociología de la ciencia, base del artículo al que he hecho referencia anteriormente. Se ha conseguido una grabación parcial de esas clases. Presento aquí, como sección última de este capítulo, la parte del curso que tuvo como motivo central la discusión de los *Grundrisse*. No hay que olvidar que el texto dado es la transcripción de unas clases, por lo que, por una parte, se pierden la belleza y los matices de la intervención oral de Sacristán, y, por otra, no tiene ni puede tener las características de un texto pensado y escrito para su publicación.

El séptimo capítulo lo forman su presentación a la traducción castellana -igualmente, de Javier Pérez Royo- de *Teorías sobre la plusvalía*, que figuraba en OME 45, págs.IX-XIX, y un conjunto de observaciones no fechadas de Sacristán sobre *Teorías sobre la plusvalía* que probablemente fueron escritas con posterioridad a la elaboración de su nota editorial y que provienen de los ficheros “Sobras” y “Cuestión progresismo” y también de la carpeta “Hojas OME”. Se hace aquí una amplia selección de estas anotaciones.

El capítulo octavo, tal vez el central de estos *Escritos*, contiene: la nota editorial sobre OME 41 (1976), algunas notas de la traducción castellana de OME 40, 41 y 42 y las anotaciones sobre *El Capital I*, volumen 1 (OME 40), sobre *El Capital I*, volumen 2 (OME 41), sobre *El*

Capital II (OME 41) y sobre *El Capital III* (MEW 25). La nota editorial sobre OME 40-44 y la nota editorial sobre OME-42, como dijimos, no han sido incorporadas al volumen.

El primer texto recogido en este capítulo -cuyo título, "Para leer (analíticamente) *El Capital*" no es de Sacristán- es, pues, la breve presentación que escribió para el 2º volumen del libro primero de *El Capital*. Fue publicada en OME 41, p. xiii, y posiblemente fuera escrita en 1976. MSL solía acompañar sus traducciones con diversos tipos de notas. En su traducción de los libros I y II de *El Capital*, su número supera las 500. Por su información, por su elegancia o por su singularidad he seleccionado algunas de ellas. Para su mejor comprensión, he incorporado el fragmento de Marx o de Engels anotado. Es el segundo texto de los aquí incorporados. Una carpeta de trabajo del fondo Sacristán de la UB, denominada "OME 40, 41, 42, 43. Apuntes en la corrección de K I, 1979", contiene 445 notas manuscritas sobre diversos aspectos de *El Capital*. Presento aquí por capítulos algunas de las anotaciones al primer y segundo volumen del libro I y las notas al libro II. Forman las tres secciones siguientes. La numeración dada no sigue siempre el manuscrito original. He incorporado también notas complementarias de otros ficheros y resúmenes del fondo Sacristán. El tercer libro de *El Capital* iba a ser publicado en los anunciados volúmenes OME 43 y OME 44. No fue el caso, si bien Sacristán dejó traducidos los primeros diecisiete capítulos (hasta MEW 25, p.308). Algunas de las observaciones de lectura al libro III, anotaciones 419-445 del cuaderno citado, constituyen la última sección de este capítulo. Se da aquí la traducción inédita del propio Sacristán.

Sacristán y Antoni Domènech impartieron un curso en ocho sesiones sobre los "Problemas actuales del marxismo" en la escuela de verano de Rosa Sensat de 1977. El capítulo noveno es la transcripción, por él autorizada, de la tercera de las sesiones de este seminario. El asunto tratado versa sobre las relaciones entre economía y dialéctica, y constituye, en mi opinión, una excelente aproximación a la que probablemente fue una de "las ideas más peligrosas" de Sacristán. No me ha sido posible localizar la grabación magnetofónica para la revisión del escrito y desconozco, igualmente, el nombre del transcriptor/a.

El capítulo décimo es el esquema de una conferencia sobre la

autonomía de la ciencia económica impartida por Sacristán en México en 1981, invitado por el departamento del “Hombre y el Medio Ambiente” de la UNAM. Aunque se trata de un guión desarrollado, no de un texto redactado o de una transcripción, creo que muestra claramente las preocupaciones políticas e intelectuales del Sacristán último. Son de indudable interés sus comentarios sobre la obra de Podolinski o sus observaciones en torno a las relaciones entre las ciencias naturales y las sociales. Las notas del capítulo complementan algunas de sus tesis y afirmaciones.

El capítulo decimoprimer -“El Marx tardío”- lo forman tres apartados: 1º La carta de la redacción de *mientras tanto* de 1983; 2º MEW [Marx-Engels-Werke]19: anotaciones de lectura, y, finalmente, *Escritos sobre Rusia*: anotaciones de lectura. Es sabido el interés de Sacristán por las reflexiones o matizaciones del viejo Marx. El primero de los textos apareció como carta de la redacción de *mientras tanto* en el número monográfico publicado con ocasión del primer centenario del fallecimiento de Marx en 1983. Los miembros de la redacción de la revista contribuyeron activamente en la discusión del texto pero la redacción última fue debida únicamente a Sacristán, aunque también aquí, como en otros casos, puede hablarse de un texto colectivo o coral. La segunda sección de este capítulo contiene las anotaciones de Sacristán en torno el volumen 19 de MEW [Marx-Engels-Werke] extraídas de varias carpetas del fondo de reserva y de fichas comentadas usadas para conferencias impartidas en 1983. El último apartado contiene las anotaciones, igualmente de cuadernos y fichas del fondo de reserva, en torno a “Apuntes de Karl Marx, F. Engels: *Escritos sobre Rusia. II: El porvenir de la comuna rusa*, México, 1982”.

Finalmente, el último capítulo de *Escritos* contiene el prólogo que Sacristán escribió en 1983 para la traducción catalana de *El Capital*. Jordi Moners fue el traductor y creo que fue iniciativa suya pedir a Sacristán una presentación para la edición. No he localizado el original castellano por lo que se da aquí una traducción de la versión catalana.

Estamos, pues, ante un conjunto amplio de escritos con diferentes finalidades y registros. Como señala Barceló en su prólogo, el lector/a no debería olvidar que el origen de los materiales incorporados es diverso y que diverso era también el público para el

que originalmente fueron escritos. En algunos casos constituyen textos completos, en otros son interesantes notas de lectura; en algunos casos su público es la ciudadanía especializada, en otros una comunidad amplia motivada por intereses fundamentalmente políticos, en otros su público es él mismo. Ello no es obstáculo, en mi opinión, para que la agrupación tenga un sentido unitario. El título dado al volumen, algo anodino tal vez, es de mi entera responsabilidad.

Mis notas a los diferentes escritos recogidos están reunidas al final del volumen. He intentado en ellas ilustrar o incorporar materiales complementarios que facilitaran la comprensión del texto base. A pesar de su considerable extensión, he suprimido de hecho todo lo que me ha sido posible (y algo más). En la inmensa mayoría de ellas es Sacristán quien cuenta y explica. Mi trabajo ha consistido básicamente en transcribir, seleccionar, ordenar y aclarar, así que sólo un abuso algo ególatra del comentarista permite que figuren como notas de SLA. Su fuente primaria, insisto, como no podía ser de otro modo, es la obra y los escritos de MSL.

Jorge Riechmann y Miguel Candel han sido, como siempre, ayudas generosas, competentes e imprescindibles para mi escasísimo griego y para mi pobrísimo alemán. Agradecérselo es mucho menos de que lo debería hacer. A Francisco Fernández Buey, le debo sugerencias, comentarios, ayudas, lecciones, ...es decir, casi todo. Carles Gil y Antoni Martí, poetas, amigos y excelentes lingüistas me han evitado varios errores abultados. Alfons Barceló y Óscar Carpintero, aplazando tareas urgentes, han tenido la generosidad de escribir el prólogo y el epílogo del volumen sin demora. No sólo. A ambos les debo numerosas indicaciones y correcciones sobre el proyecto original que han hecho que estos *Escritos* finales sean en gran parte tarea suya también. De lo que no hay duda es que sin su espíritu crítico y afable mi trabajo hubiera sido muchísimo peor. Si después de todo ello, queda algún saldo en mi cuenta y éste no es nulo o negativo, me gustaría dedicárselo a ellos dos y a la memoria del profesor Sacristán. Con obsequio prestado, si se me permite: dado que aquí se habla de método y de ciencia, no estará de más reparar en este poema de Roald Hoffmann, premio Nobel de Química en 1981, que lleva precisamente por título “El método científico”¹⁷:

Las buenas teorías

son aquellas susceptibles
de ser refutadas, dice
Karl Popper. Como
si yo viniera
la próxima semana
a la misma hora, y me
sentara con mi café
exactamente
allí,
donde levanté la vista
y te observé
a ti ,
mirándome,
y te encontrara,
de nuevo,
allí,
y esta vez
tuviera el valor
de sonreír.

Notas

1) Miguel Candel: "La largueza del pensamiento", *mientras tanto* nº 24, septiembre 1985, pp.7-8.

2) *PM II*, p.471.

3) Resúmenes y observaciones: papeles del fondo reserva de la Universidad de Barcelona.

4) URL: web.jet.es/Universitas/RazonCritica.html (Universitas. Un ejemplo de razón crítica. Documento 132, p.14). Sobre la aproximación de Sagalés a la obra y hacer de Sacristán puede verse: "Una conversación con Llorenç Sagalés sobre Manuel Sacristán", *Papeles de la FIM*, nº 19, 2ª época, 2002, 2º semestre, pp.77-97. De su saber riguroso sobre la historia reciente de las ciencias físicas es prueba casi concluyente: Llorenç Sagalés, "Las desigualdades de Bell y la renovación conceptual", *El valor de la ciencia*, Barcelona, Ediciones de intervención cultural/El viejo topo 2002, pp.381-400.

5) Dejo al lado esta "amistad desde adolescente" que exigiría una adecuada reflexión sobre este aspecto -a veces criticado desde una extraña perspectiva de posible manipulación o lavado neuronal- del Sacristán profesor socrático y que, en cambio, en mi opinión, exigiría el máximo reconocimiento no sólo por el valor en sí de su actitud -su cuantioso tiempo dedicado a enseñar fuera del aula a alumnos, entre los que me incluyo, que preguntaban (iy criticaban!) insistente y reiteradamente desde cumbres abismales de ignorancia- sino también por los resultados obtenidos, si queremos apelar a esta

cultura de la eficacia en la que nos hallamos inmersos: la lista de los discípulos, que en él se reconocen, no sólo es diversa sino curiosa y amplísima.

6) Fernández Buey, F.: "El clasicismo de Manuel Sacristán", *Un ángel más*, núm 5, invierno de 1989, p.59.

7) Fue editado posteriormente (obviamente, sin firma) por el comité ejecutivo del PSUC en febrero de 1972. Por las referencias bibliográficas, es muy probable que MSL (o algún miembro de la dirección del PSUC) revisara el texto en los setenta. Para una aproximación a esta lectura de Sacristán puede verse: J.R.Capella, "Leer el *Manifiesto Comunista hoy*", *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta 1993, pp.157-205.

8) Puede verse una síntesis apretada de la filosofía de Frege en: Manuel Pérez Otero y Manuel García-Carpintero, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona 2000, pp.17-26.

9) Ovejero Lucas, F.: "Manuel Sacristán". En: Pompeu Casanova (edit), *Filosofía del segle XX a Catalunya, mirada retrospectiva. IV cicle Aranguren*, UAB,UOC, Aj.Sabadell, Fundació La Caixa, Barcelona 2001, p.157.

10) Sacristán, M.: "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*", *PM I*, pp.42-51. Sobre este texto ha comentado Javier Muguerza ("Manuel Sacristán en el recuerdo", *mientras tanto 30-31*, mayo 1987, pp.101-107): "(...) Para seguir hablando en nombre propio, pues no sabría decir si mi opinión es compartida por el resto de mis compañeros de generación, el texto filosófico más significativo de Sacristán -el que más me impactó cuando lo leí y prolongó más duraderamente dicho impacto- fue para mí su ya clásico Prólogo a la traducción castellana del *Anti-Dühring* de Engels, que empezó clandestinamente a divulgarse entre nosotros a finales de los años sesenta. El marxismo de que se hablaba en el texto era un marxismo bastante diferente del marxismo convencional y, por lo tanto, bastante más capaz que ese marxismo de atraer la atención de quienes no éramos marxistas, al menos desde un punto de vista filosófico". También Muguerza dedicó en 1977 su inolvidable libro *La razón sin esperanza* a Sacristán con las siguientes palabras: "A Manuel Sacristán, a quien -desde otras perspectivas y en un diverso frente- han interesado los temas de que trata este libro, habiendo sabido arrostrar ejemplarmente las consecuencias".

11) Sacristán, M.: "Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács", en *PM I*, pp.111-112.

12) Observación extraída de una carpeta resúmenes del fondo de reserva.

13) Otro ejemplo destacado de la construcción de una nueva cultura socialista, respetuosa y armoniosa con el medio, igualitarista, emocionalmente consistente, sería Jorge Riechmann, *Cuidar la T(t)ierra*, Barcelona, Icaria 2003, en mi opinión, uno de los ensayos de filosofía moral más importantes de las últimas décadas.

14) Véase: Manuel Sacristán. "¡Una broma de entrevista"! En: Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel*

Sacristán, Barcelona, Destino 1996, p.232 (descatalogado pero consultable en bibliotecas).

15) Coloquio conferencia "Sobre la dialéctica". Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Barcelona, 1973.

16) Albert Domingo Curto lo ha incluido en un volumen de escritos de Sacristán, por él mismo preparado y presentado, de próxima aparición en la editorial Trotta, que llevará por título *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Debemos a Domingo Curto igualmente la edición y presentación de Manuel Sacristán, *El orden y el tiempo*. Madrid, Trotta 1998.

17) En *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España (1939-1985)*, Gregorio Morán ha señalado: "(...) Después de que Sacristán dejara de dirigir *Nous Horitzons* en su período más brillante (1967-1970), ese que Francesc Vallverdú denominó su "etapa de oro", Sempere pasó a desempeñar la secretaria de redacción durante varios años (1972-1975) y conservó un nivel bastante más interesante que el de su homóloga del PCE.

Nous Horitzons, especialmente durante el período que va desde 1967 al 1971 (15 números), exigiría un estudio monográfico, porque constituye el ejemplo más alto de nivel teórico producido por el movimiento comunista en España. El equipo dirigido por Sacristán, con Vallverdú de secretario y un consejo de redacción formado por los historiadores Fontana y Termes, el librero Xavier Folch y la propia esposa de Sacristán, Giulia Adinolfi, está muy por encima del nivel habitual de *Realidad*. El esfuerzo realizado en 1967 con ocasión del 30 aniversario de la muerte de Gramsci es significativo..." (p.487)

18) Roald Hoffmann, *Catalista. Poemas escogidos*, Madrid, Huerga & Fierro editores 2002, pp.78-79. Traducción de Francisco García Olmedo.

CAPÍTULO XV: AMABLES CARTAS LÓGICAS⁴⁹³

Para Paula Olmos y Luis Vega Reñón, por su gentileza y apoyo

[...] También he de protestar de que llames “magníficos” a los dos tomos aparecidos de *Panfletos y Materiales*. Me parece que ellos revelan bastante bien el desastre que en muchos de nosotros produjo el franquismo (en mí desde luego): son escritos de ocasión, sin tiempo suficiente para la reflexión ni para la documentación. En cambio, te agradezco mucho lo que dices de una posible utilidad mía en otras épocas. Supongo que también eso es falso, pero el hombre es débil y acepta algunas falsedades.

Carta de Manuel Sacristán a Eloy Fernández Clemente, 30/6/1985.

[...] Pero, repito, cuando repaso la vida que he llevado, me parece que es natural que procediera así; y seguramente si tuviera que volver a empezar lo haría del mismo modo. No parece que hubiera otra posibilidad. Las dos únicas veces en que escribí largo tuve que suspender la actividad militante. Fue cuando redacté mi tesis doctoral y cuando escribí el manual de lógica. Dos veces quedó claro que era imposible escribir un texto largo y llevar a cabo diariamente trabajo conspirativo. Y ganarme la vida, además. Creo que veo claramente las limitaciones de lo que he escrito, que siempre ha sido con urgencia.

“Manuel Sacristán habla con *Dialéctica*” (1983).

0. Introducción.

Cuando, a principios de los años sesenta, Sacristán estaba preparando los últimos capítulos de *Introducción a la lógica y al análisis formal* (ILAF), escribió a su hermana bióloga, Marisol Sacristán, pidiéndole ayuda para un ejemplo de división de especies que no fuera dicotómica:

Querida Lola:

necesito con mucha prisa que me mandes un ejemplo de

⁴⁹³ Este trabajo, escrito en colaboración con Albert Domingo Curto, ha sido realizado dentro del proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología: “Documentación, recopilación, tratamiento y difusión de los documentos de y sobre Manuel Sacristán” nº BFF22003-0814, investigador principal Francisco Fernández Buey. Fue presentación como comunicación, en noviembre de 2004, a las Terceras Jornadas del Grup de Filosofia del Casal del Mestre de Santa Coloma de Gramenet (Barcelona) y recogido posteriormente en el ensayo AA.VV, *Donde no habita el olvido*, Mataró (Barcelona), Montesinos, 2004.

división de algún género en especies, o de alguna clase, o de alguna familia en categorías *inmediatamente* inferiores y que tenga las siguientes características: a) ser una división en pocos miembros, pero más de dos (que no sea dicotómica); b) tener un principio de división intuitivamente muy claro, como el de angiospermas y gimnospermas. Pero ésta no me vale porque es dicotómica. No hace falta, en cambio, que el principio de la división sea teórico. Puede ser práctico, agronómico, por ejemplo. Pero de uso real por teóricos o por técnicos (P.e. ¿hay tres o cuatro clases de trigos que compongan una verdadera división, es decir, que agoten la clasificación posible -desde algún punto de vista- de toda planta de trigo?).

Anda, date prisita, Manolo

P.S. De todos modos prefiero que el ejemplo sea teórico, de sistemática.”

El ejemplo llegó el tiempo y fue incorporado por Sacristán en el apartado 95 -“Un ejemplo de división”- de ILAF⁴⁹⁴.

No fue ésta la única carta que acompañó la edición de su manual de lógica. Destacados miembros de la comunidad lógico-filosófica de la época, como Josep Ferrater Mora⁴⁹⁵, Miguel Sánchez-Mazas y Víctor Sánchez de Zavala, escribieron cartas a Sacristán comentando detalladamente su trabajo, haciéndole llegar una valoración general de su *Introducción* y, en algunos casos, señalándole observaciones muy precisas sobre aspectos lógicos, filosóficos y lingüísticos de su ensayo.

Sin embargo, en la presentación de ILAF⁴⁹⁶, Sacristán apuntaba

⁴⁹⁴ Manuel Sacristán, *Introducción a la lógica y al análisis formal*. Ediciones Ariel, Barcelona 1964, pp. 274-275. El ejemplo es el siguiente: el orden de las Eubacteriales comprende la mayor parte de las bacterias, las unicelulares no ramificadas. Es el predicado “unicelular-no-ramificada” el que permite la abstracción de este orden. Los biólogos lo dividen en base a un principio basado a la vez en la forma y el modo de división de los individuos según dimensiones espaciales. No hay entonces ya predicados atómicos, sino moleculares, en el primer estadio de la división: los predicados atómicos a partir de los cuales se componen los predicados de los que se abstraen las subclases (familias) de Eubacteriales son, en la división más breve de este orden, los siguientes: P_1 : ser esférico; P_2 : ser cilíndrico no encorvado ni arrollado; P_3 : ser cilíndrico arrollado o encorvado. Q_1 : Dividirse según una sola dimensión espacial. Q_2 : estar indeterminado en cuanto a dimensiones espaciales de la división. Con ellos se componen los siguientes predicados para la abstracción de subclases (familias) del orden Eubacteriales: $P_1 \wedge Q_2$: del cual se abstrae la familia de los Cocáceas (los cocos); $P_2 \wedge Q_1$: del cual se abstrae la familia Bacteriáceas (bacterias y bacilos); $P_3 \wedge Q_1$: del cual se abstrae la familia de los Espiraláceas (vibriones y espirilos).

⁴⁹⁵ Agradecemos a Josep M^a Terricabras i Nogueras, director de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani del Departament de Filologia i Filosofia de la Universitat de Girona, el habernos facilitado algunas de las cartas de Sacristán dirigidas a Ferrater Mora.

⁴⁹⁶ Manuel Sacristán, *Introducción a la lógica y al análisis formal*, op. Cit., pp.

en otra dirección, hacia otro ámbito universitario. Aquí señalaba que importantes conceptos epistemológicos -como sistema deductivo, algoritmo, modelo, función o estructura-, que eran de uso frecuente en ciencias positivas, tenían en la lógica formal el lugar de su primera introducción aclaración. Aunque, sin duda, esta inicial dilucidación que se encontraba en la lógica era muy general, “y los conceptos en cuestión toman en las diversas ciencias positivas que los usan connotaciones específicas”, una introducción formal a esos conceptos en el marco de una iniciación a la lógica formal era útil, comentaba Sacristán, para toda formación científica que se quiera educar también en el espíritu de la teoría. Por ello, proseguía,

[...] la principal motivación con que ha sido escrito este manual es la de suministrar un texto introductorio que, a diferencia de lo que muy naturalmente suele ocurrir a los libros de lógica, no presuponga en sus lectores ningún interés especial por la filosofía ni por la matemática, ni menos una educación universitaria en ellas. *El lector típico tenido presente es más bien el estudiante de nuestras facultades de ciencias positivas (naturales y sociales)*. Esto puede dar razón del carácter ingenuo de la información y las discusiones sobre temas filosóficos y matemáticos, así como del abandono de venerables doctrinas tradicionales (por ejemplo: de la renuncia a un tratamiento sustantivo de la silogística) [la cursiva es mía].

Lo que se pretendía con ILAF era, pues, ayudar a la introducción del estudio de la lógica y temas afines *fuera* de las secciones de filosofía y de matemáticas, sabedor Sacristán de que salvo en algunas singulares facultades que ya en aquellos años contaba con unos “Fundamentos de Filosofía” en su primer curso, no era nada fácil alcanzar entonces ese deseable objetivo en el ámbito universitario español. Empero, no está claro el impacto real que tuvo ILAF en la propia facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona -o en facultades afines- donde Sacristán impartía clases en aquellos años⁴⁹⁷. No olvidemos que el autor de “La Universidad y la división del

3-4. Curiosamente, en el apartado de agradecimientos, Sacristán citaba únicamente al Dr. José López Urquía, catedrático de Matemáticas de las Operaciones financieras de la facultad de Económicas de la UB, de quien decía que “ha tenido la bondad, que el agradezco, de leer el texto en pruebas y sugerirme retoques de interés didáctico que he llevado a cabo en la medida en que lo permitían los límites de espacio y de contenido impuestos al manual”.

⁴⁹⁷ Alfons Barceló, en una entrevista para un documental que Xavier Juncosa está realizando sobre la vida y obra de Manuel Sacristán, ratificaba esta consideración: Sacristán fue expulsado de la Universidad barcelonesa en 1965, sus sustitutos no fueron buscados, precisamente, para continuar su labor filosófica y cultural, y la reincorporación de Sacristán a la facultad durante el franquismo -con la curiosa solicitud de un nuevo profesor contratado de Econometría llamado *Sacristà Lizó*- duró sólo un curso académico.

trabajo” fue expulsado de la Universidad barcelonesa en 1965⁴⁹⁸, que sus sustitutos -entre ellos, el imborrable Dr. Canals- no parecían tener la arista lógico-analítica en un lugar destacado de sus preocupaciones pedagógicas, que el mismo Sacristán se mostró autocrítico, como veremos, con algunas de sus iniciales pretensiones didácticas y que, en fin, hasta prácticamente 1976, hasta después de la muerte del dictador, Sacristán no pudo reincorporarse a la Universidad española, acompañado, nuevamente, de singulares y pendulares movimientos en torno a su nombramiento como catedrático extraordinario⁴⁹⁹.

Sea como sea, y aun cuando no fuera ésa su finalidad básica,

⁴⁹⁸ El rector en aquellos años era el catedrático de Farmacología, Dr. Francisco García-Valdecasas. En enero de 1999 (*El País*), Manuel Vázquez Montalbán resumía admirablemente algunas de las tareas del ex-rector: “(...) García-Valdecasas dejó el listón represivo muy alto. Aún le recuerdo como severa vanguardia civil respaldado por el secretario Linés, y tras ellos la carga de la policía brutal y los juicios por rebelión militar por equiparación o del tribunal del Orden Público. A veces ibas a una manifestación y García-Valdecasas y sus cómplices históricos conseguían que tardaras dos, tres, cuatro, años en volver a casa”. Curiosamente, Sacristán se refirió en una ocasión a García-Valdecasas señalando que no era inconsistente aceptar, a un tiempo, su competencia científica y su marcada, y practicada, convicción franquista.

⁴⁹⁹ Desde cualquier mirada no complacida con el pasado, lo ocurrido durante los primeros años de la transición política con Sacristán, y con otros destacados intelectuales antifranquistas, dice mucho del tipo de estrategia seguida y su escasa ejemplaridad moral en algunos ámbitos, del tipo de comportamiento político que ha devenido orden del día de toda agenda que se precie (o menosprecie) y que, desde luego, hace enrojecer de vergüenza caras y recuerdos. También en esto Sacristán apuntó al corazón de algunas tinieblas. En una carta de 30 de abril de 1980, dirigida a Verena Stolke y Joan Martínez Alier, señalaba: “Siento que la desgraciada historia de la carta catedrática llegara hasta ahí. Pero no comparto la optimista distinción entre estado y universidad, *rebus sic standibus*. La verdad es que lo más desagradable de esta historia está ocurriendo aquí, en la U.B., y es mi conversión kafkiana en pelota de ping-pong con la que juegan mis viejos conocidos Badía, Hortalá. Estapé, Torrent, etc. No se qué es peor para el pobre género humano, si la pesadilla fría de los ministerios o el mal chiste del comportamiento de los individuos importantes. Lo que me alivia un poco la situación es la esperanza de que el asunto se olvide, ya que un partido de ping-pong no es buena lid, ni suficiente, para estas guerras por el rectorado barcelonés. Pero si la cosa se desarrolla hasta algún final, mi situación será muy desagradable, porque, haga lo que haga (salvo irme por completo de la Universidad), parecerá que lo hago por partidismo de Badía-PSC-PSUC o por partidismo de Esquerra-pequeños partidos de extrema izquierda, que es como se plantean las relaciones entre el rectorado y el decanato de Económicas”.

En esas mismas fechas -20 de abril de 1980-, Carlos París, en aquel entonces catedrático de filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, envió una carta a Sacristán en la que le señalaba que consideraba que su nombramiento “como catedrático sería un acto de justicia y un factor muy positivo para la renovación y perfeccionamiento de nuestra universidad”. Días después, Sacristán también respondía a París en términos similares a los anteriores: “Querido amigo, no te tienes que preocupar ni poco ni mucho

ILAF sí tuvo influencia en las facultades de filosofía del país⁵⁰⁰ y fue valorado positivamente por destacados miembros de la comunidad filosófica hispánica de la época⁵⁰¹. Incluso en un reciente manual de lógica de 2001, de Quesada, Pérez Otero y Fernández⁵⁰², se ha señalado que: "(...) El capítulo 5 presenta de forma comprimida el contenido esencial de los grandes resultados clásicos sobre los sistemas de lógica, incluidos los llamados teoremas limitativos y muy especialmente los de Gödel. Entre los manuales más utilizados en nuestro país, sólo el de Sacristán introduce parcialmente este material..."

Veamos, pues, algunos de estos filosóficos intercambios epistolares en torno a la *Introducción a la lógica y al análisis formal*.

1. Cartas de (y a) Josep Ferrater Mora⁵⁰³

La comunicación epistolar entre Ferrater Mora y Sacristán venía de antiguo. Ya en una carta fechada el 22 de diciembre de 1958, este último, en su nombre y en el de Giulia Adinolfi, agradecía a Ferrater el envío del *Diccionario de Filosofía*:

Estimado amigo:

Recibí en noviembre su espléndido regalo, y por no decidirme a escribirle enseguida agradeciéndolo, me ha pasado,

por el asunto de la propuesta de catedrático a mi favor. Te agradezco lo que dices al respecto, pero la verdad es que no hay motivo para tomarse la cosa en serio. Tiene todo el aspecto de ser (en *Barcelona*) una de tantas escaramuzas que se libran entre banderías académicas en torno a tesoros para mí enigmáticos. Es verdad que las personas de otras Universidades que se han interesado por la cosa no tienen nada que ver con esas intrigas. Pero ellas hacen que yo mismo no tenga interés por el desarrollo de la gestión. De modo que, repito, no te hagas mala sangre y olvida el asunto".

⁵⁰⁰ Sobre este punto véanse los trabajos de Paula Olmos y Luis Vega incorporados a este volumen. Años más tarde, el manual de Sacristán tuvo incluso repercusión ciudadana no estrictamente académica. Círculo de Lectores, en una colección dirigida por José Luis Abellán, lo publicó en 1990. Albert Domingo y Vera Sacristán fueron los responsables de esta nueva edición que llegó a agotarse.

⁵⁰¹ Dos de ellos, Ferrater Mora y Sánchez Mazas, en el exilio exterior, y el tercero, Víctor Sánchez de Zavala, en un real y nada acomodaticio exilio interior.

⁵⁰² Daniel Quesada Casajuana, Olga Fernández Prat y Manuel Pérez Otero (2001), *Lógica y metodología de la ciencia. Resultados clásicos y nuevas ideas*. Vicens Vives, Barcelona 2001, p. 9.

⁵⁰³ Pueden verse, además de la reseña del manual de lógica publicada en *Índice* en 1956, dos referencias a Ferrater Mora en la obra de Sacristán: a) "'El diálogo": consideración del nombre, los sujetos y el contexto', *Panfletos y materiales III*. Icaria, Barcelona 1985, pp. 69-70, y b) "Corrientes principales del pensamiento filosófico" (1968), *Papeles de filosofía*. Icaria, Barcelona 1984, p. 403. Igualmente, en el fondo de Reserva de la Universidad de Barcelona (RUB-FMSL), puede consultarse, en la carpeta "El problema de Unamuno", anotaciones de Sacristán sobre: Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*. Barcelona, Planeta 1979.

como suele ocurrir en estos casos, que me pongo a hacerlo cuando el retraso ya da vergüenza y está a punto de perecer la dilación *sine die* de la empresa.

La cuarta edición del *Diccionario* es verdaderamente impresionante para mi, que me había quedado en la segunda. Pero le ahorro a usted expresiones admirativas que serían seguramente mucho más pálidas que su conciencia del esfuerzo.

Tanto mi mujer como yo -cada uno en lo que entendemos algo- nos proponemos ayudarle sistemáticamente en lo que supongo será una de sus grandes pesadillas: la persecución de erratas. He aquí dos con las que he tropezado hasta ahora (...)

Siento tener que escribirle a mano; estoy pasando unos días mal de salud, y me encuentro en cama. No queriendo que terminara el año sin escribirle, me he decidido a aumentarle la molestia que ya en cualquier caso le habría producido la escasa claridad de mi letra.

Le saludo muy amistosamente, repitiéndole mi agradecimiento por su envío y expresándole mis mejores deseos para 1959. Tales son también los de mi mujer.

Años más tarde, en 1965, Ferrater Mora visitó nuestro país pero, lamentablemente, no pudo coincidir con Sacristán, quien el 5 de octubre de ese mismo año le escribía disculpándose por no haber podido agradecerle personalmente su generosa valoración de ILAF, y señalando algunos puntos de autocrítica didáctica:

Apreciado amigo Ferrater:

Desgraciadamente no volví a Barcelona en fecha aún oportuna para verle a Ud. Lo siento de verdad, sobre todo por no haber podido agradecerle personalmente su juicio de manga ancha sobre mi manual de lógica (Mi experiencia didáctica con él no es, por ahora, demasiado feliz: no me va mal en segundo, pero creo que me he pasado de rosca en cuanto a exigencias puestas a los alumnos de primero, que eran en rigor los que más me interesaban; y así yo mismo me he visto obligado a seguir usando "el Ferrater"⁵⁰⁴, por hablar argot de estudiantes, para mi curso general de primero. La experiencia no caerá en saco roto, lo cual (me consuelo) prueba que aún no estoy demasiado viejo: si hay segunda edición, arrancaré al manual unas cuantas páginas y le quitaré toda la pedantería que pueda).

⁵⁰⁴ Como se indicó, Sacristán publicó una reseña del libro de Ferrater y Leblanc en la revista *Índice*, noviembre-diciembre 1956, pp. 29-30. Señalaba aquí: "[...] El librito de Ferrater-Leblanc, determinado por su extensión y por la intención de sus autores a ser una obra didáctica, es, además, bueno y está, en general, al día. Tiene, por encima de otra, la virtud que faltaba hasta ahora a la literatura logística en español (si se exceptúa la traducción del libro de Tarski), a saber: dar al lector una idea de cuales son los temas centrales y los puntos problemáticos álgidos de la lógica matemática, colocar al lector en el corazón del asunto".

Espero su “compensación” con la satisfacción del que hace un buen negocio -tal vez el único buen negocio que pueda hacerse en un curso académico que empiezo sacudido, como bastantes otras personas, por muy malos y arrasadores vientos.
Muy cordialmente, Manuel Sacristán

Obsérvese, pues, que: 1. Sacristán usó su manual no sólo en el primer curso de Económicas, donde él mismo había impartido una asignatura de “Fundamentos de Filosofía”. 2. Que usó también el ensayo de Ferrater y Leblanc para su curso general de primero, dada las dificultades que presentaba ILAF para alumnos de facultades de ciencias sociales sin formación lógico-matemática y epistemológica previa. 3. Que ya entonces Sacristán pensó en revisar algunas secciones de ILAF, tarea que, de hecho, no llegó a culminar nunca⁵⁰⁵ y 4. Que los vientos arrasadores a los que Sacristán se refiere se hicieron pronto efectivos: él mismo, junto con un numeroso grupo de profesores, fue expulsado de la Universidad ese mismo curso, vía no renovación de su contrato laboral, suceso que debería sumarse a lo que pudo significar para él, y para su tarea de profundización filosófica en el ámbito de la lógica, lo acontecido en las oposiciones a la cátedra de Valencia de 1962⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ Jesús Mosterín ha recordado que en sus conversaciones privadas de inicios de los ochenta Sacristán le había propuesto una reedición, revisada por ambos, de ILAF. Lamentablemente, no llegaron a ponerse nunca en esta tarea.

⁵⁰⁶ En una carta de 1959, dirigida a J.C García Borrón (*España siglo XX . Recuerdos de observador atento*. Barcelona, Ediciones del Serbal 2004, pp. 129-130), Sacristán reflexionaba sobre sus aspiraciones a la cátedra de lógica en los términos siguientes: “No pienso que esa cátedra la pueda ganar alguien que viva tan en *off-side* como vivo yo y creo que hay alguien calificado para ella... Pero si no la cátedra, sí que busco con mucho interés dos cosas: primera, terminar con mi falta de presencia en toda oposición; segunda, hacer unos ejercicios decentes que den armas en Barcelona a los miembros de la sección que - con la oposición de otros- querían encargarme la lógica de aquí, que es cátedra no cubierta, ni dotada”.

Muchos años más tarde, el 17 de julio de 1980, Sacristán escribió una carta a Carmina Virgili sobre la decisión del consejo de rectores en torno a su nombramiento como catedrático extraordinario, con un curioso apunte sobre estas oposiciones y con una singular reflexión sobre los miembros del poder rectoral de la época:

“Estimada amiga,

reciba mi agradecimiento por su carta del 27 de junio [...], y también por todas las molestias que se toma en este fastidioso asunto del consejo de rectores. Probablemente le estoy más agradecido de lo que usted pueda pensar, porque he de confesar que a mí no me ha indignado ni sorprendido la decisión del consejo de rectores. Primero, porque uno mismo conoce sus insuficiencias mejor que los demás, y, segundo, porque sé quiénes son la mayoría de esos rectores, y cómo piensan. Por ejemplo: el rector Candau fue secretario del tribunal de mis únicas oposiciones, en 1963 o 1964 [en realidad, 1962], y no tuvo reparo en denunciarme públicamente (por motivos políticos) desde la mesa ya en el primer ejercicio. Eran, dicho sea de paso, oposiciones a una cátedra de *lógica*, y no había pizarra en el aula.

Pocas semanas después, el 1 de noviembre de 1965, Ferrater Mora, desde el departamento de filosofía del Bryn Mawr College, escribía de nuevo a Sacristán ratificándose, tarskianamente, en su ajustada valoración de ILAF:

Querido amigo:

Gracias por su amable carta. Espero que nos sea dado vernos en otra oportunidad.

Mi juicio sobre su *Introducción* es de manga justa; 'el libro es excelente' porque, y sólo porque, es excelente. Comprendo que sea un tanto fuerte para los alumnos de primero, y agradezco que a causa de ello haya usted decidido seguir usando mi manualito, pero no veo por qué no podría usarse el mío y partes del suyo, reservando todo el suyo para alumnos más avanzados.

Alguien me dijo que estaba usted quejoso de las numerosas erratas. Cuando vea usted la nueva edición de mi *Diccionario [de filosofía]* tendrá ocasión de comprobar que en todas partes cuecen habas y en algunas partes las cuecen a toneladas. A veces las correcciones de pruebas sirven sólo para que se elimine una errata... a base de introducir dos o tres más. Supongo que no tardará en llegarle dicha obra, aunque yo por ahora he recibido solamente un ejemplar por avión. Los librereros tienen, sin duda, preferencia sobre los amigos del autor y sobre el autor.

Un abrazo cordial de, Ferrater Mora

La correspondencia entre ambos parece detenerse aquí.

No fue éste, sin embargo, el único comentario de filósofo con competencia en el ámbito lógico. Miguel Sánchez Mazas, desde Suiza, también escribió a su amigo Sacristán.

2. La carta de Miguel Sánchez Mazas⁵⁰⁷

Como dijimos, los malos vientos arrasaron y Sacristán fue expulsado de la Universidad barcelonesa. El 10 de noviembre de 1965, Sánchez Mazas le envió desde Ginebra una telegrama en los siguientes términos: “toda mi solidaridad y amistad en este trance dime si podemos hacer por ti algo preciso un fuerte abrazo. Miguel”⁵⁰⁸

Tuve que pedirla, con regocijo del tribunal, y me la trajeron tan pequeña que, para una demostración de poca importancia, tuve que borrar tres veces...

Me parece que algo hemos progresado, a pesar de todo. En cualquier caso, no le he contado esas cosas para entristecerla, sino para divertirla, en modesto pago de sus bondades”.

⁵⁰⁷ Las cartas que aquí presentamos pueden consultarse en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán (RUB-FMSL). Víctor Ríos y Jordi Mir, dirigidos por Francisco Fernández Buey, están realizando un cuidadoso trabajo de informatización de todo el legado cedido por Angeles Lizón, Vera Sacristán y Juan-Ramón Capella.

⁵⁰⁸ No fue el único. También José Luis Sampedro, el 28 de octubre de 1965, escribió a Sacristán una carta de solidaridad y apoyo: “Mi querido amigo y

Antes, el 8 de enero de 1965, desde el 42 de la rue du Môle de Ginebra, Sánchez Mazas había enviado a Sacristán una carta de cinco folios escrita a máquina y en la que, en sus primeros compases, se refería a ILAF en los términos siguientes:

Querido Manolo:

He tenido una gran alegría al recibir, en los primeros días de este nuevo año, tu buen regalo, no sólo por el interés y el atractivo del libro en sí mismo y por la simpatía que entraña su envío, sino también -y tal vez principalmente- por saber con ello directamente, después de muchos años, de ti y de tu actividad, y comprobar con enorme satisfacción que estás en pleno fermento intelectual y desarrollando un programa de gran valor pedagógico y renovador, a la larga, de nuestra mentalidad -y metodología- social, no sólo por tu obra científica personal, sino por la que intuyo que animas, en la Universidad, o a través de planes editoriales de estilo enteramente nuevo.

Te doy la enhorabuena, pues, y me la doy a mi mismo, pues tus noticias aportan un elemento animador a mi visión del futuro de España -uno de los pocos- y constituyen un estimulante, hasta cierto punto inesperado. Tengo interés en conocer más detalles de ese panorama entrevisto.

Desde hace tiempo, y por las más distintas razones, pero sobre todo más recientemente, desde que he "vuelto" a la lógica, o simplemente al estudio -algo así como hace un año-, deseaba conocer tus coordenadas, todas tus coordenadas, y muy especialmente y con verdadera curiosidad las de tu situación en relación con los problemas de los fundamentos lógicos de la ciencia y su papel en todo el contexto cultural y social. Tu libro, que he empezado enseguida a recorrer en todas direcciones, más que a leer ordenadamente, me da unas primeras respuestas, que juzgo muy positivas. Pero deseo seguir al día las proyecciones futuras y espero que tú también, cuando conozcas las perspectivas de mi trabajo actual, puedas

compañero:

Acabo de enterarme de que no se le ha renovado a Vd. el encargo de curso de su asignatura en la Facultad de Ciencias Económicas y Comerciales de Barcelona, y como considero muy de verdad que esa decisión nos causa una verdadera pérdida en la enseñanza, quiero enviarle esta carta para hacerle patente mi consideración y el altísimo concepto que me merece su obra intelectual y docente. Una persona como Vd. nos honra a todos los universitarios.

Sólo lamento no tener personalmente mayor autoridad para respaldar mi juicio, pero no necesito decirle que, cualquiera que sea su valor, estoy dispuesto a manifestarlo donde Vd. estime necesario y en la forma más categórica posible, empezando para ello con esta misma carta, de la que puede Vd. hacer en cualquier momento el uso público o privado que estime conveniente, pues su contenido es una declaración que me honro en suscribir.

Con el mayor afecto y compañerismo, le envía un cordial abrazo su buen amigo de quien sabe puede disponer".

encontrar un interés común, primero en nuestro intercambio, y más adelante, eventualmente, en una colaboración de cualquier tipo, capaz de aportar una célula más a ese trabajo racional en equipo que tan indispensable es en todas partes, y cada día más urgente en España -y muy especialmente en este campo del cual, como tú perfectamente sabes, tantas y tan decisivas consecuencias y repercusiones pueden surgir no sólo para la investigación científica, en general, sino también para la pedagogía, para la sociología, en su sentido más práctico y más dinámico, en una forma que ciertamente sorprenderá a quienes, engañados por la apariencia externa del simbolismo y por las dificultades de la perspectiva formalista, juzgan esas tareas como un estéril (y por lo tanto culpable) juego de mandarines.

A continuación, Sánchez Mazas explicaba a Sacristán que Juan A. Nuño, que por aquellas fechas estaba preparando, en Ginebra, con Bochenski un análisis del pensamiento lógico de Platón similar al que la escuela de Lukasiewicz había hecho con la lógica de Aristóteles, le preguntó qué españoles capaces de dar un cursillo de tres meses sobre problemas lógicos tendría interés invitar y que él, aún sin conocer sus actuales coordenadas, pero habiéndolas conocido hacía años, le dijo que

[...] indudablemente, tu nombre era el primero, y tal vez el único, que había que tener en cuenta, desde mi punto de vista. No sé si llegó a escribirte, no se lo he preguntado ahora, pero en los últimos meses alguien me dijo al volver de Barcelona, al preguntarle yo si había oído hablar de ti y de tus actividades a raíz de noticias "extra-científicas" e inquietantes aparecidas sobre ti en la prensa extranjera que había oído decir (y así sucesivamente...) que no estabas muy dedicado a los trabajos de lógica y que se tenía la impresión que habías abandonado esa preocupación. Me parece que quien me trajo esa voz -cuya falta total de fundamento comprueba ahora con alegría- fue Eduardo Rallo, un psiquiatra amigo nuestro que vive en Lausanne (o más exactamente en Morges) y que habló con amigos comunes. Pero eso ya no tiene la menor importancia.

Sánchez Mazas confiesa a continuación que todavía no ha tenido tiempo de leer ILAF de un modo ordenado y sistemático, y que, por otra parte, la curiosidad por ver cuál era su posición ante problemas muy precisos, así como por descubrir el estilo que había elegido para presentar los conceptos fundamentales de la disciplina y su función en la ciencia a los estudiosos de las "ciencias reales", "me ha impedido empezar la lectura de ese modo". Sea como fuere, Sánchez Mazas señala a Sacristán que lo que ya ha visto le ha producido una gran satisfacción, porque cree que la metodología seguida era práctica y eficaz, y que, además, casi adivinando el horizonte lógico y filosófico hispánico,

[...] el libro puede andar mucho camino por los viejos y polvorientos senderos de nuestra cultura peninsular -no sólo

filosófica, que tal vez es lo menos importante (me pregunto cada día con espanto si hay una sola idea científica en la filosofía, fuera de las que integran nuestra lógica)-, rejuveneciendo mentes, quitándoles telarañas. Es un libro saneador no sólo de buena pedagogía científica para los jóvenes aún no maleados por la enseñanza dominante, sino tal vez incluso -esperémoslo- regenerador de algunas mentes de adultos que, desgraciadamente, son ya sabios.

Se centra después Sánchez Mazas en “el programa algorítmico” y en los resultados de Gödel. La posición de Sacristán le parece en este punto “acertada, prudente y pragmática” y comparte enteramente sus positivas apreciaciones sobre la experiencia gödeliana, así como las críticas a las interpretaciones desorbitadas de la misma en el mundo extra-matemático, “donde, sin conocer los términos exactos del problema, que no pueden captarse fuera de la perspectiva formalista, se habló de “crisis de la razón”, jeremiada en la que cayó el propio Ortega, como recordaba hace algún tiempo Gallego Díaz.”

Después de ello, escribe un largo desarrollo sobre su visión personal del “programa algorítmico”, comentándole a Sacristán que, aun compartiendo como punto de partida las limitaciones, condicionamientos y reservas por él apuntadas,

[...] yo esté llegando, sin embargo, a tener algunas -el futuro dirá si fundadas- esperanzas de desarrollo y aplicación eficaz, más seguras de las que tú parece tener, al menos en este momento. Yo veo el problema de un modo tal vez mucho más pragmático, más operativo y dinámico de como lo han venido tratando los técnicos de los sistemas formales y del “Entscheidungs-problem”, de un modo que acaso parezca infantil y blasfemo a los guardianes y vestales de la “legitimidad” de la consecuencia lógica y a los implacables aduaneros que vigilan armados la temible frontera que separa los “lenguajes objeto” de los “meta-lenguajes”, éstos y aquellos de los “meta-meta-lenguajes” y así sucesivamente, en un proceso de retroceso infinito que, como tú muy acertadamente señalas, aún si resultara imprescindible -que no lo es para lograr resultados prácticos muy interesantes y útiles con una formalización prudente-, no tendría por qué llevarnos al suicidio mental colectivo y a renunciar a algo tan vivo -a pesar de tanto sepulturero- como es la ciencia.

Finaliza su carta solicitando a Sacristán un contacto periódico e informándole de su trabajo en la FIOM, en la Internacional de metalúrgicos, donde, además, de las relaciones con las organizaciones afiliadas en el mundo de lengua española, y de todo lo relativo a publicaciones y circulares, se ocupaba de los análisis de los balances de las empresas, y de la preparación y estudio de negociaciones colectivas. Además de ello,

[...] como el trabajo aquí en la FIOM es francamente animador y

agradable, en su contenido y por el ambiente humano y de compañerismo, y *sólo trabajo 40 horas en cinco días*, me queda el tiempo y la atención suficiente para mis trabajos de lógica. Estoy preparando así un libro, cuyo índice te envío. Mi intención es publicarlo antes de nada en España. Pero, por otro lado, mis trabajos han interesado mucho en la Universidad de Ginebra y en la de Neuchatel, entre lógicos de la escuela de Piaget, y me han animado a que prepare una tesis para el Doctorado en Matemáticas. Lo he aceptado y ya la estoy preparando. El título, ya admitido, es el siguiente "Sur l'arithmétisation de la logique et du langage: problèmes, méthodes et perspectives" [Sobre la aritmetización de la lógica y del lenguaje: problemas, métodos y perspectivas]. Puede interesarte tal vez el esquema del capítulo introductorio, que ya he escrito, de modo que te lo adjunto." [la cursiva es nuestra]

2.1. Sobre la revista *Theoria*

No fue esta la última carta de Sánchez Mazas dirigida a Sacristán. Veinte años más tarde, también desde Ginebra, el 20 de julio de 1984, y con membrete de la revista *Theoria*, volvía a escribirle a propósito de la reedición de la mítica publicación. Mazas le pedía esta vez a Sacristán que fuera uno de los conductores de la nueva empresa como miembro del Consejo Asesor, en cuya lista provisional ya figuraba. Le rogaba, pues, que dedicara parte de su "precioso tiempo" ya que "sé muy bien que siempre te ha interesado, como lo prueba tu intento con Víctor [Sánchez de Zavala] y Ariel, del verano de 1964, del que hablo en la página 4 de la repetida Circular".

Continuaba comentando a Sacristán que propusiera lo que se le ocurriera (editoriales, aparte de colaboraciones) y que sugiriera otros nombres para el consejo asesor o para el mismo consejo de Redacción de la revista.

Sacristán respondió, desde Parlavà (Girona), el 30 de julio de 1984. Después de dar cuenta detallada de su delicada salud, le agradecía el ofrecimiento de formar parte de *Theoria*, en su segunda época, recordándole que él le había conocido porque había existido la vieja *Theoria*. Proponía, también, posibles asesores y redactores (entre ellos, Francisco Fernández Buey, Josep Plà, Alfons Barceló o Antoni Domènech) y se permitía recoger la invitación para que escribiera una nota editorial. En ella, pretendía argumentar brevemente que no tenía ninguna utilidad contraponer en aquel entonces "a un irracionalismo oscurantista bastante de moda una euforia progresista y científicista que pocos científicos admitirían; recordar cortésmente a los románticos anticientíficos su ignorancia y a los petulantes progresistas ciegos el hecho, por ejemplo, de que entre los que pidieron la moratoria en ingeniería genética no estaba el cardenal Bellarmino, ni siquiera Theodore Roszak, pero, en cambio, estaba el mismísimo Watson".

Desgraciadamente, Sacristán no pudo cumplir sus planes y, por lo que parece, no llegó a escribir la nota editorial que se había

propuesto. Sánchez Mazas no le olvidó, dejando constancia de esa amistad en escritos posteriores a la muerte de Sacristán, acontecida poco más de un año después de esta última carta.

3. Las minuciosas cartas de Víctor Sánchez de Zavala

Cuando en tiempos de silencio y de clandestinidad Sacristán viajaba a Madrid para asistir a las reuniones del comité central del PCE, solía reunirse -probablemente en casa de Javier Pradera- con Rafael Sánchez Ferlosio, Agustín García Calvo y Víctor de Sánchez de Zavala. Normalmente, los temas centrales de estos encuentros no giraban en torno a asuntos políticos tales como la situación de la España de los años sesenta o temas de la política del PCE de aquellos años. Según ha señalado Xavier Folch⁵⁰⁹, básicamente, se conversaba larga y nocturnamente sobre temas de lingüística, lógica y filosofía del lenguaje.

Uno de los asistentes, Víctor Sánchez de Zavala (VSZ), escribió también a Sacristán una larga carta manuscrita no fechada sobre ILAF⁵¹⁰: cuatro páginas de comentarios generales y catorce más de detalladas, documentadas y estudiadas observaciones lingüísticas y lógico-filosóficas, amén de señalar, con acierto de corrector experimentado, diversas erratas.

En la primera parte de la carta, VSZ señala que el libro de Sacristán es extraordinario “como conjunto expositivo gnoseológico y de una enorme claridad en los detalles”. Resalta que le ha impresionado “como, casi sin fórmula alguna ni términos técnicos, presentas la demostración del teorema de Gödel” y apunta a continuación sin error que,

[...] Pero, naturalmente, no sólo me parece apropiado para quienes no tengan una formación filosófica ni matemática, sino muy en especial para ellos -esto es, quienes crean que lo que se les ha suministrado como tal en España (o, al menos, en Madrid) es una verdadera formación o preparación-: “los filósofos” necesitan más que nadie tener alguna idea de lo que ocurre en las ciencias, siquiera sea en su duplicado espectral de la lógica; y no les viene mal a los otros, antes de salir armados de todos sus chirimbolos algorítmicos, una ojeada a la cocina de donde los han tomado.”⁵¹¹

⁵⁰⁹ El que fuera director del Institut Ramon Llull de la Generalitat de Catalunya, asiduo asistente a estas reuniones, ha explicado en algunas presentaciones de libros de o sobre Sacristán, y en conversaciones privadas, el interés y la profundidad teórica de estos amigables encuentros.

⁵¹⁰ Puede consultarse en una de sus carpetas de correspondencia depositadas en RUB-FMSL.

⁵¹¹ En “Science et philosophie en Espagne”, escrito para *Contemporary Philosophy. A Survey / La Philosophie Contemporaine. Chroniques*. Edited by/ Raymond Klibansky, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968, pp. 164-166, Sacristán trazaba el siguiente panorama de la ciencia y la filosofía en España en los primeros años sesenta. Repárese en sus comentarios sobre la obra de F. Cordón:

“Las publicaciones científico-filosóficas, al igual que las filosóficas y

Inmediatamente después, señala VSZ que, en cambio, le ha gustado menos la terminología que Sacristán emplea en varios casos, [...] y por ello verás que opongo, numerosas objeciones a tus términos técnicos. Pero, con harta osadía, no sólo a ellos: como según iba leyendo anotaba al margen todo lo que encontraba objetable, te mando esta cuádruple lista de observaciones críticas (que es completa: es decir, que no me he dejado nada en el tintero, pues otra cosa sería acción indigna de un amigo); como la distribución de los pasajes del texto que no me agradan tiene un importante factor de arbitrariedad, espero que me disculpes si en algunos casos te atribuyo expresiones que se deban únicamente al tipógrafo.

científicas en general, no son muy numerosas durante el período considerado. Para el año 1964, por ejemplo, se conocen estas cifras: de un total de 10.129 volúmenes publicados por la industria editorial española, las obras filosóficas representan el 2,32% y las científicas en torno al 2,32% (Fuente: El libro español. *Revista Mensual del libro español*, tomo VIII; nº 85, enero 1965, pp. 43-44). La introducción de temas de filosofía e historia de la ciencia en la enseñanza media (en la cátedra de enseñanza tradicional de la filosofía) produjo una cierta novedad: unos manuales didácticos elementales, entre los que aquí se puede citar el de Marías y Lain (1). Otros: Rábade y Fernández (2), Salvador (3). Gómez Bosque y Díez Blanco (4) han publicado los resultados de una encuesta sobre la matematización de las ciencias, realizada entre los profesores españoles. Muñoz (5, 6) ha publicado nuevas investigaciones de historia de la lógica. Su interés se centra sobre todo en torno a las cuestiones de la *logica majus* de la tradición: precisamente este interés es el que inspira su libro de 1953 sobre las relaciones entre la lógica matemática y lo que él llama "lógica filosófica".

E. Nicol (8), miembro de la "Escuela de Madrid" de los años treinta, en México después de la guerra civil, ha publicado en 1965 un largo estudio sobre "los principios de la ciencia". Discute en él los problemas planteados por "sofística" vitalista y otras, problemas que considera irresolubles por los "absolutistas de la lógica, que todavía no han asumido la noticia de que su ciencia es también histórica".

El biólogo Faustino Cordón (9) propone una interpretación de la tradición darwinista ensanchando sus conceptos en sentido ecológico; su reflexión conduce a unos enunciados de alcance filosófico ("Los seres son unos procesos estancados"). Otra publicación de este autor (10) estudia las condiciones sociales de la actividad científica. C. Paris (10, 11) se interesa igualmente por estos temas de la relación entre la ciencia y la vida cotidiana.

Tal vez se podría distinguir entre los artículos de revistas publicados durante este período: a) artículos monográficos de interpretación de problemas particulares de la ciencia, con una buena información positiva (Cuesta (13), Ferrater (14), Pérez (15)); b) artículos más sintéticos de tendencia especulativa (Cordón (16), Paris (17,18)); c) artículos especulativos curiosos, bien sean cosmológicos (Alvarez de Linera (19)), bien sean fruto de la fuerte influencia que el teorema de Gödel continua ejerciendo sobre la fantasía de ciertos profesores de filosofía (Diez Blanco (20)), bien sean expresiones de la apologética religiosa (Susinos (21), Roldán 822), Barrio (23), Caba (24))..."

En general, comenta VSZ, frente “al flexible y preciso” manejo del idioma castellano con el que Sacristán había vertido en sus traducciones de 1962 los conceptos adornianos⁵¹²,

[...] me parece que aquí te has dejado ganar por las resonancias procedentes de un “abuso” de lecturas del inglés; lo cual lamento más de lo que te puedas figurar, y muy especialmente si te lo justificas pensando que el lenguaje de la ciencia tiene sus propios requisitos y módulos, muy distintos de los literarios y los de la filosofía: como si no fuera justamente ése nuestro porvenir lingüístico (igual que el de la Edad Media lo constituyeron, acaso, las expresiones artesanales y de la vida rural) y si, por tanto, no tuviésemos ante todo el deber de construir una lengua científica desde dentro del castellano -cosa difícil, por lo demás, cuando la ciencia la hacen otros.

Ello no es obstáculo para que VSZ reconozca lo fácil que es “que muchas de las cosas ante las que protesto sean inobjetables desde el castellano; mas lo único que puedo yo hacer es señalar lo que el oído de mi “idiolecto” [muy influido por el de Rafael [Sánchez Ferlosio], desde luego] registra como violento o extraño: con no hacer caso, basta).”

Prosigue VSZ lamentando que no se ha decidido a seguir seriamente ninguna demostración, “algo poderosamente aburrido”⁵¹³,

⁵¹² Sacristán había traducido, para Ariel, *Prismas y Notas de literatura* de Adorno. En la solapa de 1962 para su traducción de *Prismas*, Sacristán señalaba:

“El lector encontrará en *Prismas* doce estudios cuya temática abarca los campos más diversos, si bien se trata siempre de temas candentes sobre los que el hombre de nuestra época discute sin cesar. Adorno pretende, a lo largo de su obra, destacar “el carácter doble de la cultura”. “El crítico dialéctico de la cultura -afirma- debe a la vez sentirse y no sentirse parte de ella. Sólo entonces puede obtener una idea justa sobre el asunto que trata y sobre sí mismo”. Adorno quiere dotar a la crítica cultural de un giro dialéctico en el que la aportación crítica “llegue a elevar el concepto mismo de la cultura”. A la luz fragmentada del prisma son sometidas diferentes posiciones de la investigación social y cultural, así como fenómenos característicos de la música contemporánea, de la poesía y de la literatura en general. El libro huye sistemáticamente de relaciones fáciles, encaminadas a deslumbrar al lector. A través de su estructura se percibe una filosofía que jamás quiere evadirse a la contemplación exclusiva de sí misma.

Esta traducción de *Prismas*, obra madura y fundamental de uno de los primeros pensadores europeos, viene a satisfacer los deseos de cuantos conocen la importancia de su autor, y a divulgar su nombre entre el gran público de habla española que no lo conocía aún.”

⁵¹³ Curiosamente, en una nota de lectura sobre *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn -véase RUB-FMSL-, Sacristán discrepa matizadamente de una desconsideración global del trabajo del “científico normal” o del practicante, digamos, de la ciencia normal, incluyendo en ella, por supuesto, la lógica y sus “pesadas deducciones”. Sobre la aproximación de Sacristán a Kuhn, A. Domingo Curto y S. López Arnal,

y que ello debería valer a Sacristán como advertencia sobre “los límites de la zona en que he podido advertir alguna errata” y que, por otra parte, su “escasa preparación lógica” le impedían hacer crítica de fondo. A pesar de ello, sostiene VSZ,

[...] sólo diría que posiblemente se venza un poco todo del lado de la deducción natural; es cierto que en los libros que aquí más se manejan es, tal vez, lo peor expuesto, pero temo algo que el estudiante que empiece con la *I. a la L. y al a. f.* (feliz quien empieza con tan buen pie, sea dicho entre paréntesis) saque una idea algo raquítica del método axiomático, al que dedicas sólo 15 páginas, en tanto que 30 a la deducción natural (y 8 a exponer con todo detalle un punto importante de mencionar, pero acaso no tanto de desarrollar a fondo en un libro introductorio: la equivalencia de ambos sistemas en cuanto al “rendimiento”).⁵¹⁴

En cuanto a los temas desarrollados por Sacristán con más acierto, aparte del punto de vista gnoseológico general, VSZ destaca “modestamente” que la extensión dada a la lógica de las relaciones y el excelente capítulo XVI sobre “La división y la definición” merecen todo el agradecimiento del lector. El XVII, “El análisis formal de la inducción”, en cambio “con ser también muy interesante y convenientísimo para los no lógicos profesionales (reitero: también para los “filósofos” y “matemáticos), adolece de cierta lentitud expositiva que lo hace un poco menos agradable -aunque acaso sea mi actitud de prevención ante la teoría carnapiana de la inducción y la confirmación (actitud que deseo y espero disolver pronto) lo que me hace fatigarme en su lectura.”

Finaliza VSZ su comentario general, señalando que dado que nunca, hasta a fecha, se habían escrito sobre sus respectivas “producciones”, no quiere dejar de indicar algo que, “aunque estoy seguro de que es ocioso, hay alguna posibilidad, por remota que la evalúe, de que pueda evitar algún malentendido: que estas críticas de aficionado no aluden, quieren decir ni en el fondo se refieren a nada que no sea lo que explícitamente indican (y también saben lo criticables que ellas mismas son). Si pudiese dar una orden, diría, pues: PROHIBIDO RESPONDER A ELLAS (yo he dado *todos* mis argumentos; y en la próxima edición se verá qué es lo que tú

“Anotaciones de Manuel Sacristán sobre *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn”. En: AA.VV., Popper, Kuhn. *Ecos de un debate*. Barcelona, Montesinos 2003, pp. 379-414.

⁵¹⁴ Es muy posible que Sacristán presentara en ILAF un desarrollo básico del método axiomático dadas las características del público al que inicialmente iba dirigido su manual introductorio, o que, acaso, tomara nota del comentario de VSZ y corrigiera su exposición en el otro volumen de lógica que escribió por aquellas fechas y que ha sido editado póstumamente por Vera Sacristán Adinolfi, con prólogo de Jesús Mosterín: Manuel Sacristán Luzón, *Lógica elemental*. Barcelona, Vicens Vives 1996. Aquí, por ejemplo, la “Axiomática de la lógica elemental” ocupa las páginas 144-184 (aproximadamente, el 12% de todo el ensayo).

piensas).”.

El largo y cuidadísimo anexo de la carta se inicia con una detallada página de erratas. Sánchez de Zavala señala, por ejemplo, que en la p. 235, l. -5, de ILAF se dice “intención” y debería decir “intensión”, o que en la p. 158, l. -4, se escribe “HB de sobre” y debería haberse escrito “HB dé sobre” o en la p. 124, l. -13, dice “Ls + 1” y debería decir “Ls + 1(s)”.

A continuación, viene un largo apartado que VSZ titula “Términos técnicos”. Estructuradas en cuatro columnas -página; especificación en la página; textos; comentarios-, se hacen aquí observaciones del siguiente tenor:

1) p. 24, l. 12; p. 83, l. 3; p. 106, líns 16, 18 y 25; p. 284, lín.4. Texto: “instancia, instanciar”. Comentario de VSZ: “¿Por qué hemos de calcar el inglés teniendo *ejemplo* y *ejemplificar*?; además, así se debilita la acepción normal de instancia, cara a Adorno, de la que echas mano en la p. 156, párrs. 4 y 5, y que tan poco rigor tiene en contextos no jurídicos”.

2) p. 29, cuadro casilla inferior derecha. Texto: “sentencia”. Comentario de VSZ: “¿No se puede utilizar *oración* (o, quizá, *cláusula*? Con este nuevo uso temo que su significado usual quede bastante aguado (llegue a ser un sinónimo más de *frase* y *oración*?).”

3) p. 48, párr. 3, lín. -1; p. 116, párr. 2, líns -2/-1; p. 159, párr. 2, lín. 5; p. 168, líns 1 y 3/4. Texto. “lenguaje-objeto”. Comentario de VSZ.: “En no sé qué libro he visto empleado “lenguaje de objetos”, que me parece mucho mejor, pues este lenguaje no es un objeto, sino un lenguaje que mienta objetos (frente al que mienta otro lenguaje, o metalenguaje)”.

4) p. 256, párr. 3, lín. 3. Texto. “construcción”. Comentario de VSZ: “Parece que tratas aquí de reproducir el doble sentido de *construction* en inglés (que puede entenderse referente a *to construe* y a *to construct*); pero ¿acaso no sería mejor decir *interpretación*, *reinterpretación*, o algo así?”.

5) p. 59, lín. -20; p. 65, lín -3; p. 67, lín.-3; p. 80, lín.15; p. 81, lín.3; p. 100, lín. 17; p. 136, líns. 1 y --7; p. 137, lín.-3; p. 138, líns. 2 y -7; p. 144, líns.18, y 19; p. 147, líns. 3, -6 y -1; p. 148, lín.-2. Texto. “conjunción, conjuntivo”. Comentario de VSZ: “La antonomasia de que hablas en la pág. 65 me parece muy poco recomendable en una terminología científica; cuando se emplea conjunción saltan por todas partes expresiones muy extrañas, especialmente cuando, como tú haces, se emplea diferentemente para la “conectiva” (o el símbolo de esa función veritativa) y para el enunciado molecular formado con ella; además la polaridad de las dos operaciones (conjunción y v) quedaría perfectamente explícita con *conyunción-disyunción*. Por otra parte, la pareja *conjunción-conyunción* vale para oponer la vinculación de objetos de carácter no lingüístico (o conjunción de dos planetas, conjunción de estudios distintos [prefacio de *Principia Mathematica*, 1er párrafo], por ejemplo), en donde no cabe confusión alguna con la acepción de la gramática, a la vinculación de enunciados, fórmulas, oraciones, etc., en la que se hace cierta violencia al idioma con esa dichosa antonomasia. Por lo demás,

recuerda que además de disyunción (en lógica) tenemos disjunción (en matemáticas), de modo que también a este respecto tenemos precedentes en cuanto a reservar la *j* para objetos y la *y* para entes intencionales (o lingüísticos, si quieres).

Independientemente de lo anterior, desde que leí la *Formale Logik* [Lógica formal] de Lorenzen creo absolutamente preferible el nombre de *adyunción* para la función simbolizada por 'v' y el de *disyunción* para la correspondiente a f_5 (lo cual, para mi gusto, debería registrarse en las págs. 206/7) (Por si lo quieres encontrar con rapidez: está en las pp. 38/9 de mi edición [Sammlung Göschen, 1176/1176a, 2ª edición, 1962].)"

6) p. 295, párrs. -4 y -3; p.301, párr.-2; p.302, párr. central (el que empieza con 'Para hacer plausible'); p. 303, párr. -2; p.304, párr. -2. Texto: "concepto empírico y concepto lógico". Comentario de VSZ: "No me parece muy oportuno, pese a Carnap, oponer a la probabilidad lógica la frecuencial (empírica); pues esta última está completamente substituida, gracias a Kolmogorov (y a Popper, si es que hemos de creerle), por una probabilidad formal o abstracta (interpretada numéricamente), que en absoluto puede llamarse empírica, por más que las predicciones que se hagan con ella se pueden confrontar, naturalmente, con datos empíricos. En cuanto a la probabilidad lógica, acaso sea algo aventurado identificarla, sin hacer ninguna aclaración, con la "confirmatoria" (recuerda las objeciones de Popper a Carnap [*The L. of Sc Dis*, pp. 392/5, o *La lógica de la inv. cient.*, pp. 364/7], aunque he de reconocer, abochornado, que no he comparado las *Logical Foundations of Probability* [Fundamentos lógicos de la probabilidad] con lo que dice nuestro buen Karl R.); es verdad que en la pág. 306, párr. -1, indicas algo de esto, pero tal vez convendría aludir a ello desde la pág. 295."

7) p. 165, lín. 1/2, 3, 8, 12, 15, -17, -14 y -2; p. 166, lín. 1, 5, 9 y 24,... Texto. {P-demostración PD}. Comentario de V.S de Z: "¿No pide la misma definición que das ('demostración [...] a partir de premisas' [pág. 165, lín.1]) que abrevies, conforme a la posposición del determinante en las lenguas románicas en *demostración con P* y *DP*?"

8) p. 3, l. -13; p. 310, l. 7. Texto: "Educación, educado". Comentario de VSZ: "¿No crees que sería mejor hablar de formación, formado o preparación y preparado? Me remito a lo dicho en *Enseñar y aprender*."

9) p. 8, Capítulo XIII; p. 201, l. 2. Texto: "decidibilidad en...". Comentario de VSZ: "Tal como está escrito los ojos sufren cierta violencia: es una construcción apropiada para nombres propios ('Alicia en el país de las maravillas'), no para sustantivos (comunes). Acaso podría decirse: *La decidibilidad en* o *Decidibilidad de*... ¿no te parece?"

10) p. 22, l.15. Texto: "sencilla palabra". Comentario de VSZ: "Yo votaría por *palabra sencilla* (o única, o simple, según lo que quieras decir exactamente): la posposición del adjetivo permite efectuar la determinación del sustantivo sin connotaciones subjetivas (si en lugar del artículo indeterminado tuviésemos el determinado, la

diferencia entre anteposición y posposición sería aún mayor: en “el caballo blanco”, blanco determina qué caballo es; en “el blanco caballo”, el hablante no hace sino calificar un caballo que se determina mediante otros recursos [ejemplo de Rafael S-F [Sánchez Ferlosio], que recoge y mejora observaciones de Bello].)”

11) p. 25, lín. -13; p. 73, lín. 1. Texto. “en términos de”. Comentario de VSZ: “Esto es un *anglicismo* quizá inofensivo, pero muy irritante, pues no es inteligible con el significado normal de “término”: habría que... importarlo como locución; pero ¿qué necesidad hay de ella si podemos decir *a base de, como algo irreductible a*, y otras muchas expresiones semejantes?”.

12) p. 26, párr. -1, l. 1; p.67, lín. -5, p.118, párr. -3, lín. -2; p. 123, lín.9,... Texto. “...pues...”. Comentario VSZ: “Tanto lógicamente como por la elocución, pues está separado del contexto inmediato y debería, por tanto, a mi juicio, escribirse entre comas: es tan claramente una reflexión del hablante sobre lo hablado -esto es, metalingüística- que la prosodia y la entonación más descuidadas lo marcan con toda claridad (no digamos mi propia e insufrible elocución, que parece reflejo del lenguaje escrito). Observa que en la p. 124, lín 10, *por tanto* cumple una función exactamente igual a la de *pues*, y lo has escrito entre comas (también lo haces con *pues* en la pág. 277, lín. 6). Por lo demás, en la pág 277 (párr. 2, lín 1), yo haría, además, una inversión, diciendo. “También por este camino *pues* llegamos...”

13) p. 27, lín -3/-2. Texto: ‘descubrir y precisar verdad empírica’. Comentario VSZ: “¿Qué quiere decir eso? Esta forma es adecuada para nombres de masa (‘descubrir y alumbrar agua’ por ejemplo); pero no hay masa alguna de verdad de la cual *puiser*, sino, si acaso, verdades discretas. Pienso que lo mejor sería emplear *verdades empíricas*.”

14) p. 54, lín. 10; p. 102, lín. 7; p. 243, lín. 1. Texto: “Una tal, una tal”. Comentario VSZ: “Esto suena a galicismo. Es cierto que decir sólo ‘Tal...’, es, quizá, algo débil, no aísla suficientemente el objeto singular designado por el sustantivo correspondiente; pero creo que la deixis unívoca y unificante que probablemente quieres conseguir puede lograrse empleando otros medios: en la p.54, un poco más enérgico que tal (diciendo ‘Semejante...’); en la p.102, con otro giro (por ejemplo, ‘De esta índole sería la...’) y en la p. 243 con uno cualquiera de estos dos tipos de recursos.”

15) p. 54. lín. -8. Texto. “Pablo,”. Comentario VSZ: “‘Pablo’ denota sólo una de las innumerables personas que se llaman Pablo: para individualizarla se requiere completar ese nombre propio. Me dirás, tal vez, que no se necesita, pues la misma obra citada nos remite al autor; pero no es tal el uso que hacemos, en castellano, de los nombres de pila (no decimos *‘Isaac, *Philosophiae naturalis principia mathematica* ni *‘Juan Sebastián, *2º concierto de Brandenburgo*). ¿Acaso no indica por sí mismo el San que se está empleando la terminología de una Iglesia al margen de toda aceptación o no de sus supuestos o tesis?”

Aunque tal vez convenga, ahora y en España, marcar la

distancia frente a términos como *San, Padre*, etc., por el carácter absoluto (y no circunscrito a una terminología) con que suelen entenderse”.

16) p. 65, párr. 3, lín. 1. Texto. “Operadores son conjunciones”. Comentario de VSZ: “Esta construcción resulta violenta, pues en castellano se usa sólo (y en singular, según parece necesario) con nombres propios; o bien en un estilo más o menos implícitamente indirecto: así, si dijeras ‘Operadores son [esto es, llamamos a] las conjunciones’. No haciéndolo así, me parece imprescindible el artículo determinado delante del primer sustantivo (fíjate en cómo hablas de las conectivas en el párrafo -2, lín.1, de la misma página).”

17) p. 107, párr. -3. Texto. “es modelo de”. Comentario de VSZ: “¿No requiere el idioma decir en este caso *es un modelo de*, ya que es uno entre varios posibles que se tienen, en cierto modo, ante la vista? Uno trata de interpretarlo como aposición elidida (‘es [interpretación] modelo de’), pero en este caso modelo adquiere un sentido francamente valorativo, que aquí sería impertinente”.

18) p. 208, apartado 73, lín. 4. Texto. “veritativas. Con las tablas”. Comentario de VSZ: “¿No crees que serían preferibles los dos puntos al punto y seguido? (Creo que estás algo contagiado por las oraciones sueltas, incomunicadas, del alemán y el inglés [y el francés, desde luego].)”

19) p. 237, lín. -7. “Texto: “incluida en familiar-de”. Comentario de VSZ: “Aunque esto es una nimiedad, ¿por qué contribuir al desuso de *pariente*, que el francés y el inglés, por su uso especializado de *parent*, en nosotros imposible, evitan en estos casos? Por otra parte, el aumento de la frecuencia de empleo de *familiar* en el sentido de algo con lo que estamos familiarizados, usual (aumento en el que, sin duda, influye también el inglés) desaconseja esta palabra para (...) otra acepción que aquí utilizas para un término técnico (‘familiar ‘de’).”

20) p. 286, lín -3. Texto. “Hipótesis implica información”. Comentario de VSZ: “Esto me resulta ininteligible. ¿Por qué pretender que el castellano tenga, a la fuerza, la misma concisión del inglés? No podría tener otra concisión, en ciertas ocasiones y, en general, las virtudes propias de una sintaxis más explícita? Acaso podría escribirse: (*cierta hipótesis determinada, p, implica, cierta información determinada, q*).”

21) p. 287, lín 7. Texto: “de un conjunto (o conjunción) de”. Comentario de VSZ: “Me parece que aquí te has dejado arrastrar por la similitud de las palabras (que, como sabes, creo conveniente romper, por lo demás): de un conjunto de enunciados no puede extraerse nada mientras no se los enlace de algún modo (por una “conjunción” o conyunción, por una disyunción, etc).”

Finalmente, en el apartado III del anexo de la carta (“Extremos que posiblemente fuese oportuno aclarar”), Sánchez de Zavala señalaba cuestiones como los siguientes:

a) p. 23, lín -6: “Aunque en la página siguiente (en realidad, en el párrafo inmediato, pero el hecho de encontrarse al otro lado casi

impide su consulta según se va leyendo) se aclare qué puede querer decir que un esquema es verdadero, ¿no sería mejor no emplear la expresión el *esquema* [...] es *verdadero*, ya que para que sea verdadero tiene que dejar de ser esquema?; o bien habría que definir qué va a querer decir *verdadero* aplicado a esquemas”

b) pp. 62/63. “En el ejemplo de Sancho y la ínsula, el que haya o no habitantes en ésta es un hecho empírico (y aun esto es discutible, por el carácter de ficción literaria de la obra en que aparecen ambos); pero el texto lleva a pensar al lector ingenuo que toda afirmación de existencia se refiere a un hecho empírico (y no sólo esto, sino además casual y accidental), cosa que sería errónea”.

No cayeron en saco roto las detalladas indicaciones de Sánchez de Zavala. No es sólo que Sacristán conservara entre sus papeles, con todo cuidado, la carta manuscrita y que, acaso, algunos comentarios influyeran en apartados de *Lógica elemental*, sino que, como mínimo, en una ocasión Sacristán discutió cortésmente algunas de las observaciones del traductor de la *Lógica popperiana*.

En una de las notas, VSZ hacía referencia al uso del término functor:

“p. 7, lín. -6; p. 9, lín. 7; p. 65, lín. -17; p. 72, líns. 2, 7 y 9; p. 73, líns 4 y 5; p. 79, lín. 1; p. 86, líns -12/-11 y -9; p. 93, lín.-1; p.116, lín.-12; p. 123, líns -16 y -13; p. 137, líns. -3 y -2... Texto “functor”. Comentario VSZ: “Esta palabra es impronunciable en castellano. ¿Por qué no decir simplemente *funtor*, de la misma manera que decimos *tintorero*, *tinto*, *unto*, etc. y hasta el neologismo *disyuntor*? (Yo he empleado *funtor* en el Popper y en el Martin)”.

Pues bien, una nota de Sacristán para su traducción de *Filosofía de la lógica* de Quine⁵¹⁵ (pp. 57-58) responde a esta sugerencia de

⁵¹⁵ Sobre el sabido aprecio de Sacristán por la obra de W. O. Quine este paso de una carta de 11 de setiembre de 1972 dirigida a Javier Pradera:

“Querido Javier, acabo de recibir tu carta del 8. Claro que me *gustaría* seguir traduciendo para Alianza cosas como Hempel, y Toulmin. *Interesarme*, desgraciadamente, no. Cuando termine este verano -en sustancia, dentro de 9 días- habré traducido cuatro libros: un bonito ensayo de un discípulo de Lukács, G. Márkus, para Grijalbo; un trivial ensayo de otra lukácsiana, A. Heller, también para Grijalbo (es lo que estoy acabando ahora); *el precioso libro de Quine* [*Filosofía de la lógica*], y una mierda incalificable para Grijalbo: *El varón domado*, de Esther Vilar, que he traducido por petición personal suya, como favor, y firmando la traducción con una alusión cínica que él no pesca (he firmado “Máximo Estrella”). Pues bien: Márkus y la Heller me han reportado por jornada de trabajo (=5 horas, incluida corrección) un poco más del triple que el Quine. La mierda de la Vilar, exactamente cuatro veces más. Sabes que no me interesa tener dinero, sino reducir el horario de trabajo. Si fuera consecuente, debería traducir sólo mierdas. Por otra parte, me sentí culpable por el hecho de que mi comentario del primer precio ofrecido por Alianza para la traducción del Quine provocara sin más un aumento. No tengo carácter para que eso se repita. En resolución, creo que podríamos llegar a un compromiso, por ejemplo, traducir un mes al año para ti - quiero decir, para Alianza o Siglo XXI-, al primer precio que proponga Ortega u Orfila, sobre tema

Sánchez de Zavala en los siguientes términos: “Aunque en esta traducción he admitido buen número de usos de otros autores que han escrito lógica o de lógica, con objeto de facilitar la normación del léxico de nuestra lengua, y he alterado en alguna medida el léxico de escritos de lógica o de traducciones de textos lógicos que he publicado en otra época, no consigo aceptar la crítica, que en alguna ocasión se me ha dirigido, por el uso de functor”. Se me ha dicho que el sonido /k/ de ese término es impronunciable por los castellanos. Pero yo creo que los castellanos lo pronunciamos sin dificultad, como el /k/ de ‘inspección’, y que la dificultad fonética aducida es dialectal, propia a lo sumo del castellano meridional, quizá de Madrid para abajo.”

3. 1. Una segunda carta.

En una carta posterior⁵¹⁶, igualmente sin fecha, Sánchez de Zavala comentaba a Sacristán que había tenido el “atolondramiento de encargarse de dar un curso” de introducción a la lógica formal dentro del conjunto de un cursillos-seminarios que habían llamado, algo pomposamente, de “ciencia y humanidades”, incluidos dentro de las enseñanzas que se pretendían impartir en el Centro Aquisgrán, “organizado para albergar a los ex-profesores de la Escuela de Sociología, una vez lanzados a la intemperie”.

En el tema de “Semiótica lógica y las categorías lógicas”, VSZ comentaba a Sacristán que se había guiado por ILAF señalándole:

1º) que dado que ciertas reclasificaciones de una misma categoría -las constantes lógicas, en el apartado de las constantes (pág. 59, apartado 24), comprenden en sí las conectivas, que están clasificadas como categorías compositivas o conjuntivas (pág. 65)- y dada la falta de una ordenación de todas las categorías: “he terminado por excogitar un método que creo general -y relativamente objetivo- de rastrear las categorías de una ciencia *dada* (categoría [ciencia] que, a su vez, habría que poner en extremada tela de juicio). Te transcribo, con levísimas aclaraciones, las notas que preparé hace un par de días para dar la clase de ayer; acaso puedan no serte enteramente inútiles para la próxima edición del libro”.

2º) La segunda observación de VSZ versa sobre la afirmación de Sacristán en ILAF de que Px, que suele leerse ‘x es P’ o, simplemente ‘Px’, podría leerse “puesto que ‘x’ no significa nada concreto: cualquiera [cosa] es P” (pág. 61). Sánchez de Zavala matiza del modo siguiente:

epistemológico, a poder ser (incluida la lógica formal), o sobre tema marxista (lo digo pensando en Siglo XXI). ¿Qué te parece?...” [La tercera cursiva es nuestra].

Curiosamente, Esther Vilar, con fecha 26 de octubre de 1973, dirigió una carta de agradecimiento al “Señor Máximo Estrella (sic), traductor de *El varón domado*, Ediciones Grijalbo”, en los términos siguientes: “Muy estimado señor Estrella, la traducción que Vd. ha hecho de mi libro *El varón domado* es magnífica, absolutamente perfecta. Le queda muy agradecida, Esther Vilar”.

⁵¹⁶ Igualmente en RUB-FMSL.

[...] creo que debería matizarse algo, pues “cualquier cosa es P” es un enunciado declarativo nada difícil de poner en símbolos (opino, algo ligeramente tal vez); creo que, a lo más, debería leerse como ‘que es P’, o, lo mejor, como ‘...es P’ (por supuesto, la concepción pronominal de la variable es muy útil para retirar ciertos malentendidos, pero acaba por ser engañosa. Quine mismo, en *Los métodos de la lógica* pone ejemplos mucho más desorientadores que este, y en gran abundancia)

VSZ finaliza su carta hablándole del viejo proyecto de una revista y le ruega encarecidamente que vaya a Madrid la semana próxima. ¿Por qué no se desplazaba él mismo? “[...] Bien me gustaría hacerlo, pero la situación económica actual es de casi miseria (según diría Borges, “como la de todos los hombres”), hasta el extremo de hacer prohibitiva cualquier salida a más de 10 o 12 km de Madrid. Esto es realmente poner una pistola al pecho, ¿se lo disculparás a un amigo deseoso de tu conversación y buen consejo?”

4. Dos cartas finales.

En un conjunto de anotaciones sobre su propia biografía intelectual y política⁵¹⁷, escritas probablemente a finales de los sesenta, poco después de su dimisión efectiva de la dirección ejecutiva del PSUC-PCE y de la elaboración y finalización accidentada de su decisiva *Antología* de Gramsci, Sacristán reflexionaba en voz alta en los términos siguientes:

I.

1. La causa es que está sin resolver la cuestión del ¿quién soy yo?

2. La pregunta fue suscitada con gran virulencia esta última vez por la crisis política. 2.1. Pero no era la primera vez que aparecía. Se me presentó en marzo de 1956, nada más volver a España. Y varias otras veces.

3. Por lo tanto, el repaso ha de arrancar de la vuelta a España, pero, al llegar a la crisis de 1968, ha de detenerse con atención.

II.

1. La decisión de volver a España significaba la imposibilidad de seguir haciendo lógica y teoría del conocimiento en serio, profesionalmente. 1.1. Las circunstancias me llevaron luego a la inconsecuencia de no evitar equívocos (oposición, etc). Este es un primer error, no cronológicamente hablando. 1.1.1. En la misma primavera del 56 llegué a esa conclusión. Lo que agrava el error posterior.

2. La vida que empezó a continuación tiene varios elementos que obstaculizaban no ya el estudio de la lógica, sino el intento general de mantenerme al menos al corriente en filosofía. Los

⁵¹⁷ Pueden consultarse en RUB-FMSL. Una transcripción comentada de las mismas puede verse en: Manuel Sacristán Luzón, *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con alguna variable libre*. Barcelona, El Viejo Topo 2003, prólogo de Jorge Riechmann y epílogo de Enric Tello, pp. 57-66.

elementos predominantes de aquella vida eran las clases y las gestiones. Poco estudio.

[...] 9. Si se tiene en cuenta que en los dos campos, el científico y el de la gestión [intervención política militante], la situación es de “derrota”, no parece que haya de ir a buscar muy lejos la explicación de la situación presente. Importa que me aclare en qué consiste esa “derrota”.

10. Creo que consiste, en ambos casos, en la consciencia de haber recorrido caminos malos. Digo malos porque no estoy completamente seguro de que se pueda decir equivocados. Ya el mismo año 56 me aconsejaban que no hiciera dos cosas a la vez (ni menos tres o cuatro). Pero entonces creí que ése era un consejo típicamente definitorio del intelectual burgués, y me pareció obligado no seguirlo. Creo que sigo negando eso. Pero sospecho que la duplicidad de caminos que esa vida representó era mortal. Habría habido, quizás, que fundir los dos caminos, o acercarlos mucho. No lo hice en absoluto.

La idea de fundir o acercar mucho los dos caminos, admitido que no puedo prescindir de ninguno de los dos, debe ser también la clave para ahora, no sólo para interpretar lo que ocurrió.

11. En la práctica, me parece que las situaciones pueden ser: 1ª. Predominio del estudio desligado de la gestión, con gestión mecánico-moral. 2ª. Predominio de gestión, con estudio funcional a ella. 3ª. Predominio de estudio funcional a la gestión, con gestión consistente principalmente en haber producido ese estudio. 4ª. Predominio de gestión con estudio como distracción. Creo que mi situación anterior fue unas veces la 1ª y otras -las más- la 4ª. Hoy tiendo a creer que tengo que adoptar la 3ª. Y puesto que estudio funcional a la cuestión es, por de pronto, estudio, tengo que recorrer mis posibilidades.

12. Como vi ya en el 56, no puedo hacer lógica en serio, como tema principal. Aunque debería leer: 0 X. Información política corriente. 1 X. El trabajo sobre clásicos, enlazado a la traducción. 2 X. La historia, especialmente la del movimiento, desde la I[nternacional]. Esta última, a fondo. 3 X. Cuestiones filosóficas particulares (La teoría de la creencia, etc). 4. La economía -> matemática es estudio funcional, pero no puedo hacerlo como especialista. 5. La sociología, id (con cibernética). 6. La “filosofía general”, la información general de lo que ocurre, debería hacerse con mucha cautela, sin perder tiempo en ella, pero organizando la información mediante un vistazo *mensual* [subrayado en rojo en el manuscrito] a revistas en los institutos francés, alemán e inglés, y mediante un buen uso de revistas en general...

Aunque Sacristán señalara en el punto 12 de estas reflexiones que, tal como vio ya en 1956 a su vuelta de Alemania, no podía hacer lógica en serio, y que el intento de poner en práctica su programa exigía un corte drástico de otras actividades, como, por ejemplo,

“conferencias, salvo dentro del tema que esté tratando”, no siempre fue consecuente con este último punto e impartió varias conferencias cuyo tema central fue la dialéctica y la lógica formal. Igualmente, su reincorporación entonces no prevista a la Universidad, tras a muerte del dictador, le llevó de nuevo a la preparación y estudio de materiales para sus clases de metodología de las ciencias sociales, clases y seminarios en los la lógica no era ninguna dama extraña.

Empero, él mismo reconocía los límites de su situación. El 5 de agosto de 1980, meses después del fallecimiento de Giulia Adinolfi, Sacristán respondía una carta de López Ardid, texto en el que nuevamente se confirma la importancia que concedía a su relación con las nuevas generaciones de estudiantes y profesores jóvenes y su probada vocación didáctico-universitaria. En ella apuntaba:

[...] Hay, por de pronto, una dificultad muy visible: tú pareces interesarte bastante estrictamente por los temas de lógica. Yo los descuidé, inevitablemente cuando me echaron de la Universidad. Al tener que ganarme la vida con trabajo editorial⁵¹⁸, comprendí que me iba a ser imposible seguir

⁵¹⁸ Para una completísima información sobre este punto: Juan-Ramón Capella, “Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán”, *mientras tanto* 30-31, mayo 1987, pp. 193-224. En RUB-FMSL, pueden consultarse diversos informes editoriales y algunas reseñas de Sacristán. Entre ellos, este comentario de agosto de 1973 que escribió para Grijalbo sobre *Give me battle*, de Julio Álvarez del Vayo, uno de los legendarios líderes republicanos con activísimo papel en la lucha antifranquista. Acaso fuera este comentario de Sacristán uno de los motivos de la publicación del ensayo por la citada editorial, en 1975, al poco de la muerte del dictador, con el título *En la lucha. Memorias*:

“Álvarez del Vayo, Julio. *Give me battle*, texto mecanografiado y manuscrito.

Estas fragmentarias memorias de Álvarez del Vayo son, como podía suponerse ya antes de la lectura, un texto del mayor interés. Como podía suponerse ya antes de la lectura y, sin embargo, con sorpresa al leer. Pues podía adelantarse el interés de la experiencia vivida desde observatorios históricos tan panorámicos como los ocupados por el autor en épocas decisivas; pero no la espléndida y simpática vitalidad con que Álvarez del Vayo reproduce el sentido aún duradero de lo que vivió e introduce en la narración histórica una constante remisión al presente. Es inútil -me parece- detallar cualidades de un texto que habría que editar lo antes posible. Por eso paso a exponer el problema principal que plantea su edición (el otro, el de censura, no me parece resoluble, de modo que no aludiré a él).

Julio Álvarez del Vayo ha perdido el uso del castellano escrito. Es ese un efecto natural -en un hombre que no es fundamentalmente escritor- del uso cotidiano del inglés en su vida pública y en su vida privada (Álvarez del Vayo está o estaba casado con una suiza, y hablaba con ella inglés y alemán). Su texto es, lingüísticamente, una extraña jerga inglesa con palabras -no siempre- castellanas. Hay que realizar un trabajo de redacción integral, frase por frase. El trabajo es, además de pesado, un poco -no mucho- delicado: por ejemplo, hay que estar sobreaviso respecto de las siglas y los nombres de instituciones internacionales, que el autor menciona en su tenor inglés; lo mismo ocurre -con más gravedad- a propósito de instituciones españolas, ya de antes del actual régimen, ya de éste. El

cultivando una disciplina tan técnica como la lógica, que impone a la larga la necesidad de un ambiente adecuado (bibliografía, acceso a máquinas, etc.). De modo que hoy día lo más que me acerco a la lógica consiste en la lectura del *Journal of Philosophical Logic*, al que sigo suscrito. Pero en los últimos quince años he cultivado más bien la filosofía de la ciencia, en especial de las ciencias sociales...

Igualmente, la que probablemente fue su última carta -dirigida a Félix Novales⁵¹⁹, entonces preso político en la prisión de Soria, y escrita cuatro días antes de su fallecimiento- parece confirmar parcialmente este último punto. En ella, Sacristán después de admitir que le parecía que “a pesar de las diferencias, ninguna historia de errores, irrealismos y sectarismos es excepcional en la izquierda española”, hasta tal punto de que “el que esté libre de todas esas cosas, que tire la primera piedra. Estoy seguro de que no habrá pedrea”, realizaba una vindicable reflexión sobre el irrealismo político y el lodo:

[...] Si tú eres un extraño producto de los 70, otros lo somos de los 40 y te puedo asegurar que no fuimos mucho más realistas. Pero sin que con eso quiera justificar la falta de sentido de la realidad, creo que de las dos cosas tristes con las que empiezas tu carta -la falta de realismo de los unos y el enlodado de los otros- es más triste la segunda que la primera. Y tiene menos arreglo: porque se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente...

Finalizaba su carta Sacristán indicando a Félix Novales que sobre el estudio de la historia, tal como le había dicho, a principios de septiembre podrá hablar con Josep Fontana, y señalando que:

trabajo de redacción ha de ser, en suma, cuidadoso. El texto no se puede publicar tal como está.

Por otra parte, el redactor deberá introducir -en la medida de lo posible- en el texto principal las aclaraciones del autor a un editor probablemente inglés; son textos manuscritos que tienen en varios casos muchísimo interés y amplían el texto principal.

Quizá valdría la pena pensar en dos ediciones de este texto: una primera en formato respetable, pasta dura y con ilustraciones; tres meses después, el paperback. No menos conveniente sería ponerse en relación con Álvarez del Vayo para intentar adquirir todos sus escritos cuyas derechos en castellano estén disponibles”.

⁵¹⁹ Puede consultarse en RUB-FMSL. Ha sido editada, previamente, en *mientras tanto*, nº 38, primavera 1989, pp. 159-160, y en Félix Novales, *El tazón de hierro. Memoria personal de un militante de los GRAPO*. Barcelona, Crítica 1989, prólogo de Francisco Fernández Buey, pp. 220-221.

[...] Tu mención del problema bibliográfico en la cárcel me sugiere un modo de elemental solidaridad fácil: te podemos mandar libros, revistas o fotocopias (por correo aparte) algún número de la revista [*mientras tanto*] que saca el colectivo en que yo estoy. Pero es muy posible que otras cosas te interesen más: dilo.

Por último, si pasas a trabajar en filosofía, ahí te puedo ser útil, porque es mi campo (propiamente, filosofía de la ciencia, y lógica, que tal vez no sea lo que te interese. Pero, en fin, de algo puede servir).

Así, pues, filosofía de la ciencia y *lógica*. De hecho, Sacristán volvió, como dijimos, al estudio de temas lógicos relacionados con la inducción y con la dialéctica, como prueban sus cursos de posgrado sobre “Inducción y dialéctica”⁵²⁰, o sobre “La lógica de J. S. Mill”, amén de sus conferencias sobre lógicas paraconsistentes, informes editoriales y sus cuidadosos y anotados resúmenes sobre ensayos dedicados a la inducción y a la marcha inductiva de pensamiento, elaborados a principios de los años ochenta.

Pero acaso aquí, en el lodo y en la aceptación del mundo tal como éste se nos presenta, estén el núcleo, el kernel básico, que nos permita comprender la evolución intelectual de Sacristán en el ámbito de la lógica: el no reconciliarse con una realidad poco amable, el combate contra la noria histórica de desastres y desigualdades, le llevó a un compromiso político nada marginal en su vida. En aquel entonces, ese compromiso se pagaba con expulsiones, pérdida de cátedra, falta de oportunidades, marginación de la Universidad y mezquinos aplazamientos de un nombramiento académico a todas luces merecido desde cualquier punto de vista concebible.

No fue el único. Hubo muchos (o algunos) otros con compromiso y consecuencias similares, pero no hay duda de que Sacristán fue uno de los admirables ciudadanos que actuó de forma destacada y destacable. Muchos de los que tuvieron la suerte de ser sus alumnos pueden dar fe de que el país se perdió (parcialmente) un lógico de altura, que nunca dejó de ser filósofo, por motivos no estrictamente lógicos y que no parecen aceptables en grado alguno desde un punto de vista (lógico)moral. Tampoco aquí debería habitar nuestro olvido.

⁵²⁰ Este fue uno de los cursos que impartió durante su estancia en la UNAM. El otro estuvo dedicado a la sociología de la ciencia de Karl Marx.

CAPÍTULO XVII. ¿QUÉ SACRISTÁN LEEREMOS EN EL SIGLO XXI?⁵²¹

Spira tiene la virtud de plantear las cosas con sencillez. Cuando le pregunté por qué se había pasado más de medio siglo trabajando por las causas que he mencionado, respondió sencillamente que estaba de parte del débil, no del poderoso; del oprimido, no del opresor; de la montura, no del jinete. Y me habló de la inmensa cantidad de dolor y sufrimiento que hay en nuestro universo, y de su deseo de hacer algo por reducirla. En eso, creo yo, consiste la izquierda. Hay muchas formas de ser de izquierdas y la de Spira no es sino una, pero lo que lo motiva es esencial para cualquier izquierda auténtica. Si nos encogemos de hombros ante el sufrimiento evitable de los débiles y los pobres, de los que están siendo explotados y despojados, o de los que sencillamente no tienen nada para llevar una vida decente, no formamos parte de la izquierda. Si decimos que el mundo siempre ha sido y será así, por lo que no se puede hacer nada, entonces no formamos parte de la izquierda.

Peter Singer (1999), *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*.

En 1981, en las clases de metodología de las ciencias sociales para estudiantes de 5ª curso que impartía en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona, Sacristán daba cuenta de las primeras manifestaciones culturales críticas ante el real y potencial poder de la ciencia y la técnica contemporáneas. El *Frankenstein* de Mary Schelley era, comentó, un excelente ejemplo de aquella reacción inicial. Sacristán señalaba que el libro de Shelley, leído en la segunda mitad del siglo XX por una persona algo ingenua, progresista sin reservas, podía parecer fruto de una mentalidad no sólo conservadora sino sumamente tradicionalista, o acaso reaccionaria. Pero advertía:

(...) el ambiente del que viene, el ambiente de los Shelley, es, prácticamente, el de la extrema izquierda intelectual inglesa de la época. Shelley es el poeta seguramente más de izquierda de la tradición romántica inglesa, hasta extremos conmovedores. Una vez, al bajar a unos calabozos de la Jefatura Superior de Policía, en Barcelona, al cabo de un rato me di cuenta, de estar sentado allí que en una de las paredes algún preso había arañado, con las uñas, un verso de Shelley precisamente, y en inglés. No sé que raro preso sería este pero el hecho es que allí estaba. No sé si con la democracia lo habrán quitado, cuando habría habido que ponerle un marco. Es un verso que dice: "La

⁵²¹ Una versión de este artículo apareció en la revista *Papeles de la FIM*.

luz del día, después de un estallido, penetrará al fin en esta oscuridad" [1].

No ha habido marco alguno, ni el probable poema de Shelley ha permanecido en la pared de aquel calabozo, ni nadie, o casi nadie, sabe nada del texto arañado ni del preso que lo escribió, y probablemente, poco a poco, nadie sabrá ni recordará los motivos por los que aquel combatiente antifranquista, singular admirador de la primera división poética inglesa, estuvo detenido, encerrado y posiblemente torturado en los siniestros calabozos de la Jefatura Superior de Policía barcelonesa, sede de la no menos funesta Brigada Político Social (BPS), la DINA del franquismo. Como sobre otras tantas huellas, indicios o testimonios, el ignominioso pacto de silencio, el desinterés, la absurda administración del tiempo histórico, la injusticia de la desmemoria incentivada, el querer pasar página sin haber leído con atención, la convicción asumida sin pudor de victoria sin resto, han acuñado hasta ahora su moneda de hierro inalterado y han hecho habitar en casi todos estos ámbitos el olvido más abyecto.

Corremos el riesgo de que algo similar acontezca con la obra y el hacer de muchos luchadores o pensadores antifranquistas. Entre ellos, con las aportaciones políticas y culturales de Sacristán. A pesar de ser uno de los filósofos más reconocidos entre amplios sectores de la cultura antifranquista durante los años sesenta y setenta, a inicios de los ochenta su obra publicada era escasa. Básicamente, su tesis doctoral sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, entonces ya inencontrable, su ensayo de lógica y metodología de la ciencia *-Introducción a la lógica y al análisis formal-*, sus *Lecturas I* que incluía sus documentados ensayos sobre la obra de Goethe y Heine, su opúsculo "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores", amén de numerosas presentaciones, anotaciones, papeles políticos, artículos en revistas como *Qvadrante*, *Laye*, *El Correo Literario*, *Convivium*, *Nuestras Ideas*, *Nous Horitzons* o *Materiales*, amén de conferencias tan celebradas, editadas en circunstancias nada fáciles, como "La Universidad y la división del trabajo".

Miguel Candel, en un artículo de 1985, escrito poco después del fallecimiento del que fuera su maestro, se refería a este hecho en los términos siguientes:

(...) Por eso no ha dejado ninguna gran obra, ningún gran "libro", con la excepción de su tesis doctoral sobre Heidegger y su manual de introducción a la lógica formal (ambas, otras pioneras en España como casi todo lo suyo). Por eso y porque, mientras otros publicaban con la vista puesta en el curriculum y las oposiciones, él publicaba, sin pie de imprenta y con el membrete de la hoz y el martillo, con la vista puesta en la tercera revolución española [2].

A principios de los ochenta, por iniciativa suya y de Juan Ramón Capella, y con el entusiasta e insistente apoyo de este último [3], Sacristán inició la publicación de algunos de sus diversos ensayos en Icaria, una pequeña editorial amiga, dirigida en aquellos años por Rafael Argullol y María Rodríguez. Que Sacristán estaba entonces en condiciones de poder publicar en una editorial con marca, con mayor extensión y con un gran aparato publicitario no debería ser objeto de duda: su elección respondió pues a criterios de cercanía política, de relación personal o incluso de apoyo a una empresa de edición, con neto marchamo de izquierda, que gozaba de su aprobación.

Como es sabido el título escogido por él para nombrar el conjunto de los volúmenes proyectados fue el de "Panfletos y materiales", designación que, mirada como se quiera mirar, es obvio que no responde a impuros criterios publicísticos o comerciales. El mismo Sacristán explicaba su elección en la nota previa que escribió para el primero de los volúmenes [4]. Un material, señalaba, era un escrito destinado a ser usado por gente afín, en una discusión con gente que uno conocía o en alguna organización del partido. Y añadía:

(...) Materiales son casi todos los artículos y cursillos y casi todas las conferencias en que he trabajado durante muchos años; aparte de materiales, no he hecho más que trabajos académicos, cuando he estado en la universidad, y panfletos. No es difícil distinguir entre un material y un panfleto, aunque traten de lo mismo... El panfleto no se escribe para la gente de uno, a diferencia del material, sino para llamar la atención de

otros círculos que se considera interesantes.

No hay duda de la ironía o modestia de su elección nominal. Si un trabajo de marxología tan sofisticado y documentado como "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", que fue recogido en el primer volumen de la serie [5], es considerado un material o un panfleto, entonces no es una tesis alegre y alocada señalar que probablemente el 90% de los artículos editados en revistas de especialidad o las 4/5 partes de las comunicaciones presentadas en todo tipo de congresos merecen formar parte también de esa adscripción. Fernández Buey [6] se ha referido con exactitud a este hecho:

[...] que no todo el contenido en los volúmenes que componen *Panfletos y materiales* es propiamente un "panfleto" o un "material" y que el resto que puede entrar, sí, bajo esa calificación dignifica el género hasta hacer de él algo completamente nuevo. Nunca, que yo sepa, el "material" de la tradición marxista o el "panfleto" comunista había alcanzado en España la grandeza lingüística, la precisión lógica, la amplitud de miras y la autenticidad moral que logran en esos varios miles de páginas.

Por otra parte, tampoco Sacristán quiso ser exhaustivo en su selección. Por razones diversas: en algunos casos porque el texto le parecía excesivamente coyuntural; en otras ocasiones, porque probablemente considerara que aquella discusión ya no interesaba a nadie o a casi nadie; en otros casos, por no abrumar al lector con trabajos que requerían una cierta especialización; también, seguramente, por no incrementar en exceso el volumen de los libros finalmente editados e, igualmente, en alguna ocasión, por la dificultad o imposibilidad de recuperar los materiales. Esto último cobraba especial importancia en sus textos de intervención política. Él mismo, en la nota previa al tercer volumen de *Panfletos y materiales* [7], señalaba, lamentándose, que ese era "el más meramente documental de todos" y que encima tenía lagunas que no había podido rellenar: sus intervenciones en los comités centrales del PCE y del PSUC, y sus escritos dirigidos a los comités ejecutivos y a

numerosas organizaciones de base durante el período 1956-1970. Gran parte de toda esta documentación, como es sabido, ha sido rescatada por Miguel Manzanera, quien la incorporó como amplio e interesantísimo anexo a su tesis doctoral sobre Sacristán [8]. Cualquier muestra de reconocimiento es un pálido reflejo de lo que debemos al esforzado, tenaz y conciencioso trabajo de Manzanera.

Se editaron pues, en vida de Sacristán, dos de estos volúmenes y poco después de su fallecimiento - noviembre y diciembre de 1985- el 3º y 4º. Un quinto libro, con el título de *Pacifismo, ecología y política alternativa*, publicado en marzo de 1987, recoge, como se señala en nota, escritos elaborados entre 1979 y 1985, que se refieren a "la temática que más le preocupó en los últimos años de su vida: la constituida por los problemas de la crisis de civilización, las amenazas sociales y políticas para la supervivencia de la especie y la crisis del movimiento emancipatorio contemporáneo" [9]. Además de estos cinco volúmenes, Vera Sacristán Adinolfi ha editado, con el título *Lógica elemental* [10] y con presentación de Jesús Mosterín, un ensayo de lógica y filosofía de la lógica que Sacristán había escrito en 1965 y que no llegó a editarse en su momento (y que Sacristán conservaba en un cajón de su escritorio sin urgencias curriculares para su edición); Albert Domingo Curto ha transcrito, presentado y editado una excelente (e incompleta) biografía intelectual de Gramsci -*El orden y el tiempo* [11]- escrita por Sacristán mientras preparaba su *Antología para Siglo XXI* en 1970, y el mismo Domingo Curto ha recogido, presentado y anotado en un volumen de próxima aparición con el título de *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea* [12] varios e interesantes trabajos de Sacristán - trece en total, si no ando muy errado -, que trazan un amplio y singular arco temático y temporal: desde las voces "Libertad" o "Falangismo" de mediados de los cincuenta hasta uno de los escritos más impresionantes del último Sacristán, "Karl Marx como sociólogo de la ciencia" (1985) [13], amén de dos excelentes trabajos sobre la filosofía de la lógica de Leibniz. Además de todo ello, en el transcurso de estos años, se ha reeditado

por Francisco Fernández Buey la tesis doctoral de Sacristán sobre Heidegger, e, igualmente, con presentación de José Luis Abellán, su manual de lógica de 1964 [14].

Empero, no haríamos justicia con la obra de Sacristán si nos quedáramos con el conjunto de estos volúmenes por importante que en sí mismo sea. Tenemos ahora la ocasión, después del legado que María Ángeles Lizón ha hecho a la Universidad de Barcelona, de estudiar y editar un conjunto de trabajos, de ensayos (inacabados) no publicados, de anotaciones minuciosas, de resúmenes detallados, sin olvidar presentaciones de libros o artículos que en su momento fueron publicados en revistas hoy de difícil acceso como *Laye*, *Nuestra Bandera* o *Nous Horitzons*, que pueden dar acaso una imagen aún más global y ajustada de lo que fue el importante hacer y pensar del que algunos (entre ellos, Mosterín) han considerado el filósofo más importante de su generación. El amistoso acuerdo entre Ediciones de Intervención Cultural (EIC), la editorial de *El viejo Topo* y *Quimera*, y la Fundación de Investigaciones Marxistas (F.I.M) para la edición paulatina pero constante de gran parte de este material no puede sino ser motivo de felicitación y alegría por parte de todos.

No es momento de hacer aquí una lista exhaustiva y detallada pero sí dar breve noticia de lo que se pretende publicar en estos próximos años, señalando que, de hecho, la que podemos llamar "Biblioteca Manuel Sacristán (EIC-FIM)" cuenta ya con un primer volumen que lleva por título *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, ensayo que cuenta con un magnífico prólogo de Jorge Riechmann y con un epílogo no menos interesante de Enric Tello. Uno de los aforismos allí recogidos es de cita obligada: "En cuanto a la crisis del marxismo: todo pensamiento decente tiene que estar siempre en crisis; de modo que, por mí, que dure".

Algunos de los volúmenes proyectados serían pues los siguientes:

1. *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, con prólogo de

Alfons Barceló y epílogo de Oscar Carpintero. Volumen ya elaborado, de próxima publicación, que contiene unos veinte escritos de Sacristán, que van desde 1961 hasta 1982, sobre temática económica o de metodología de la ciencia y, más en concreto, en torno al clásico de Marx y textos próximos como *Teorías sobre la plusvalía* o los *Grundrisse*.

2. *Conferencias e intervenciones (1973-1985)*⁵²². Se recogerán aquí unas setenta conferencias, la mayor parte inéditas, transcritas algunas de ellas en su totalidad o dadas otras en esquema desarrollado por el propio Sacristán. Entre estas intervenciones, pueden citarse, por ejemplo, una conferencia sobre el último Lukács impartida en 1985, el coloquio de "Sobre el stalinismo" (1978) o una conferencia impartida durante su estancia en México "Sobre el movimiento obrero occidental".

3. *Sobre dialéctica*⁵²³. Este volumen, que estará centrado en una de las ideas más peligrosas de Sacristán, recogerá conferencias conservadas, cursos de universidad, resúmenes de trabajos y anotaciones de lectura en torno a su singular forma de entender el programa dialéctico. Se incluirá aquí, por ejemplo, el detallado y desarrollado esquema de un curso de formación del profesorado sobre "Inducción y dialéctica", impartido en la UNAM en 1983.

4. "Apuntes de metodología de las ciencias sociales." Se incluirán aquí las clases ya transcritas por Joan Benach de sus cursos de metodología de la ciencia de 1983-1984, las clases del curso 1981-1982, además de sus apuntes, editados con su autorización en 1956, sobre "Fundamentos de la filosofía", la primera asignatura que Sacristán impartió en la Universidad de Barcelona después de su vuelta de Münster (Alemania).

En otros volúmenes se recogerían sus trabajos editoriales (cartas, informes, reseñas); sus escritos de filosofía y política de la

⁵²²Se editaron finalmente seis de estas conferencias. M. Sacristán, *Seis conferencias*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005 (edición de S. López Arnal)

⁵²³ El volumen, con ese mismo título, se editó en 2009 por la editorial de El Viejo Topo.

ciencia, una de las máximas preocupaciones del Sacristán tardío; sus papeles estrictamente políticos, algunos de ellos anotaciones críticas a programas o manifiestos del PSUC-PCE; habrá un probable volumen de entrevistas; otro volumen de notas y presentaciones (poesía de Heine, las aventuras de Telémaco, *El Banquete* de Platón, la biografía de Gerónimo,...); un volumen más de lecturas filosóficas, con detalladas anotaciones de clásicos de la filosofía (la *Fenomenología* de Hegel; las *Categorías* de Aristóteles; *La lógica de la investigación* de Popper, *La estructura* de Kuhn,...); otro más de crítica literaria, con artículos no recogidos de su etapa en *Laye* o *Qvadrante*, y, finalmente, otro de comentarios a clásicos de la tradición marxista, sin olvidar sus traducciones aún inéditas como gran parte del libro III de *El Capital*.

Todo ello puede abonar (orgánica y respetuosamente) la cuestión que seguramente anda detrás, y delante, de casi toda la obra de Sacristán, de todo su empeño político-moral y, sin duda, del de muchas otras personas de las varias tradiciones emancipatorias: dar los cimientos y empezar a construir una cultura para una buena sociedad, justa para todos sus pobladores, sin excepción ni exclusión alguna, y que mire, contemple y actúe con paciencia y respeto hacia la naturaleza y sus habitantes todos. O, dicho con las destacadas palabras de aquel artículo que Sacristán escribiera en el centenario de Marx -"¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?" [15]-: "El asunto real que anda por detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en vivir otra cosa". No puede haber duda en la disyunción: se trata del empeño, del razonable empeño, en vivir, y en ayudar a vivir, otra cosa.

Así pues, ¿qué Sacristán leeremos en el siglo XXI? Casi todo él, eligiendo según gustos, preferencias y necesidades y con la consabida contextualización histórica, y no sólo porque bastantes aspectos de su obra sigan pendientes de estudio y lectura, sino porque su castellano excelente, su argumentación precisa y rigurosa,

la diversidad de sus intereses, su apuesta por un marxismo documentado, enrojecido y analíticamente preciso (un ecocomunismo podríamos decir), la singularidad de su filosofar, la tensión de su perspectiva político-moral, la permanente innovación de sus planteamientos, la ausencia de todo dogmatismo cerril, garantizan al lector (o a la lectora) atento la riqueza del tratamiento con un clásico del pensamiento hispánico -por cierto, muy amigo de las tierras y pobladores allende el Atlántico y muy respetuoso con las varias culturas y sensibilidades de eso que podemos llamar Sefarad- en el que es imposible pasar página alguna sin aprender algo en la anterior. Si como Juan Goytisolo ha comentado sólo merecen ser leídos los libros, los escasos libros, que merecen ser releídos, los trabajos de Sacristán merecen todos ser leídos para ser al poco releídos.

Notas:

- (1) Apuntes de metodología de las ciencias sociales, curso 1981-1982. Transcripción SLA.
- (2) Miguel Candel: "La largueza del pensamiento", *mientras tanto* nº 24, septiembre 1985, pp.7-8.
- (3) Amén de haberse encargado de la edición de *Pacifismo, ecología y política alternativa*, en los volúmenes primero, tercero y cuarto, Juan Ramón Capella figura como editor o encargado de la edición respectiva. En el volumen segundo, *Papeles de filosofía*, se señala "edición preparada por Equipo Icaria en colaboración con Manuel Sacristán y Juan Ramón Capella".
- (4) Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria 1983, pp.7-8.
- (5) Ibidem, pp.317-367. El artículo es una redacción de la conferencia del mismo título impartida por Sacristán en la Fundación Miró de Barcelona el 11 de noviembre de 1978. Fue publicado originalmente en *mientras tanto*, nº 2, enero-febrero de 1980. Está pendiente de publicación el interesante coloquio de la conferencia.
- (6) Francisco Fernández Buey: "El clasicismo de Manuel Sacristán", *Un Ángel más*, nº 5, invierno 1989, pp.57-66.
- (7) Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona, Icaria 1985, pp.9-10.
- (8) Miguel Manzanera Salavert, *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*. Tesis doctoral presentada en Madrid, UNED, 1993. Dirección: José M^a Ripalda.
- (9) Manuel Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987, p.7. El editor, Juan Ramón Capella, es

seguramente el autor de la nota.

(10) Manuel Sacristán Luzón, *Lógica elemental*, Barcelona, Vicens Vives 1996. Edición al cuidado de Vera Sacristán Adinolfi. Prólogo de Jesús Mosterín

(11) Manuel Sacristán, *El orden y el tiempo*, Madrid, Trotta 1998. Presentación y edición de Albert Domingo Curto.

(12) La editorial Trotta tiene anunciada su publicación para la primavera de 2004.

(13) "Karl Marx como sociólogo de la ciencia" fue publicado originariamente en México, durante la estancia de Sacristán en la UNAM. Está por hacer un trabajo de documentación sobre la estancia de Sacristán en tierras mexicanas. Xavier Juncosa, director de un documental en proceso de elaboración sobre la vida y obra de Sacristán, ha iniciado ya de hecho esa investigación. La ayuda desinteresada en el documental de amigos y ex discípulos de Sacristán como Sánchez Vázquez, Ignacio Perrotini, Mónica Guitián, Carlos Gallegos y tantos otros merece ser destacada.

(14) La tesis sobre las ideas gnoseológicas de Heidegger se publicó en *Crítica*, en 1995, y fue el Círculo de Lectores quienes editaron de nuevo la *Introducción a la lógica y al análisis formal* (por cierto, completamente agotada). José Luis Abellán publicó una breve presentación para la edición -"¿Por qué este libro?", pp.11-12- y Fernández Buey acompañó su edición de la tesis de Sacristán con un prólogo imprescindible (pp. 7-22)

(15) Manuel Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op.cit, p.129.

CAPÍTULO XVII: MANUEL SACRISTÁN, UN PENSADOR POLIÉDRICO*

Lo primero, pero, sobre todo, lo más decente que se puede hacer sobre un autor recientemente muerto, cuando lo que se considera es su muerte, es meditar sobre él, no juzgarle. Aprender de él, no ponerse a juzgar. Una última observación: en el supuesto de que uno no crea que toda vida humana es un fracaso, como Sartre creía, tal como está las cosas en nuestra cultura, el éxito no es precisamente un concepto que me parezca de mucho interés ni nada entusiasmante para seguir adelante. Prefiero un fracaso honrado, claro, y sin opresión ni agresión.

Manuel Sacristán (1980)

En cambio, en el caso de Gerónimo, se cruzan dos cosas. En primer lugar, una vieja pasión por las culturas amerindias. Cuando yo era joven estudiaba náhuatl, sabía mi gramática náhuatl y tenía mi pequeño diccionario confeccionado por mí mismo, porque en los años cuarenta no conocía ningún diccionario náhuatl. Con un vocabulario que había al final de una gramática y traducciones alemanas e inglesas me fui haciendo el diccionario. Por una parte, pues, esta vieja pasión y por otra parte, una motivación más positiva: la historia de la agricultura en el ámbito amerindio.

Manuel Sacristán (1979)

1. Polifonía.

Manuel Sacristán (1925-1985) fue un filósofo y maestro singular. Contemplado desde diversas atalayas, y dejando mucho poso en la taza, fue, entre otras cosas, un reconocido crítico literario y teatral, que escribió una obra de teatro (“El pasillo”) y publicó tres decisivas aproximaciones a la obra de Rafael Sánchez Ferlosio, de Goethe y de Heine (Sacristán 1985); fue un marxista afinado que leyó siempre a los clásicos de forma creativa, señalando que no había que enseñar a citarlos sino a leerlos; fue un destacado militante comunista-antifranquista, que formó parte de la dirección del PSUC y del PCE (lo que le obligó a realizar mucho trabajo clandestino, con las pérdidas que eso comporta) y cuyos papeles de intervención política (sus panfletos, sus materiales, como a él le gustaba llamarlos) siguen siendo escritos políticos admirables de los que hoy se puede seguir aprendiendo; fue un filósofo que en su vertiente más académica jugó un papel decisivo en la introducción exitosa de la lógica formal y de la

* Este artículo fue publicado en la revista mexicana Memoria nº 209, Julio de 2006.

filosofía analítica en España, a pesar de que por motivos políticos, en una de los mayores tropelías de la jerarquía universitaria católico-escolástica-franquista, no consiguiera la cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia en una oposición pública de 1962; fue un afamado y reconocido traductor y presentador de clásicos tan diversos como Quine, Schumpeter, Taton, Platón, Marx, Engels, Gramsci, Lukács, Korsch, Curry, Hasenjaeger o Bunge (Capella 1987: 219-221); fue también uno de los primeros científicos sociales españoles que supo darse cuenta de la importancia de la problemática ecológica y de lo que ello significaba para la renovación del ideario emancipador, al mismo tiempo que percibió la importancia política de movimientos sociales, entonces emergentes, como el ecologismo, el pacifismo, el antimilitarismo o el feminismo, movimientos en los que participó activamente (Comité Antinuclear de Catalunya, comités anti-OTAN); fue editor y director de tres de las revistas marxistas más importantes que ha dado la cultura española y catalana: *Nous Horitzons*, *Materiales* y *mientras tanto*; vio, cuando apenas nadie lo percibía en España, la decisiva importancia de los asuntos relacionados con la sociología y política de la ciencia y la tecnología; defendió una concepción singular, documentada y aún vigente de la noción de dialéctica; fue un profesor como hubo pocos, un maestro de universitarios, de trabajadores y de ciudadanos, que dio clases de alfabetización básica en una escuela de adultos del extrarradio barcelonés, y fue además, en opinión de Jesús Mosterín (Juncosa 2006), el filósofo más brillante de su generación, a pesar de que por motivos políticos (presiones eclesiásticas, expulsión de la Universidad) impartió clases de metodología de la ciencias sociales, la mayor parte de sus veinte años de docencia, no en la Facultad de Filosofía de la UB sino en la de Económicas.

Por otra parte, fueron numerosos los lazos de Sacristán con la historia y la cultura mexicanas. De joven, como él mismo explicó en una entrevista de 1979, estudió la lengua de los pueblos nahuas (Fernández Buey y López Arnal 2004: 100). Cuando años más tarde

colaboró en *Laye*, una revista barcelonesa editada entre 1950 y 1954, reseñó diversos ensayos publicados por el Fondo de Cultura Económica: *Ser y tiempo* de Heidegger, sobre cuyas ideas gnoseológicas escribiría más tarde su tesis doctoral; una introducción de José Gaos al clásico de Heidegger, o la *Introducción a la filosofía norteamericana* de Herbert W. Schneider, llegando a proponer una singular definición de Hispanidad: “Los *Breviarios* del FCE son tal vez los más sorprendentes de todos esos libros que nos remite la Hispanidad. Son en principio, manualitos divulgadores. Pero con frecuencia sus satinadas páginas producen sorpresas de cierta magnitud (...) Quedamos, pues, en que, por el momento, la Hispanidad es eso que nos permite leer *La Colmena* de Cela y la *Introducción a la Filosofía* de Jean Wahl” (Sacristán 1984: 486). Estuvo, desde luego, estrechamente vinculado a su familia republicana exiliada en México, especialmente a su tío paterno, militante socialista, por quien tuvo una admiración sincera y sentida. En México, en 1970, fue donde se editó por vez primera, en Siglo XXI, uno de sus trabajos más influyentes: la cuidada antología de Antonio Gramsci, que él mismo anotó, tradujo y presentó. Sacristán se adentró igualmente en el conocimiento de las culturas amerindias y de sus agriculturas tradicionales cuando estudió, tradujo y anotó la biografía de Gerónimo editada por S. M. Barrett para la inolvidable colección “Hipótesis” de Grijalbo, que codirigió con Francisco Fernández Buey. Fue también en México, en Guanajuato, donde participó en un congreso de filosofía celebrado en noviembre de 1981 con uno de sus textos, en mi opinión, más sugerentes, editado en la revista mexicana *Dialéctica* con el título “Sociedad, naturaleza y ciencias sociales” (Sacristán 1984: 453-467), al mismo tiempo que impartió un seminario en la Facultad de Ciencias Políticas y de Sociología de la UNAM y dictó una conferencia “Sobre la autonomía de la ciencia económica”. Apenas uno año después, volvió Sacristán a la UNAM para impartir un curso de postgrado y unas clases de formación del profesorado: “Inducción y dialéctica” y “Karl Marx como

sociólogo de la ciencia” fueron sus títulos, dando pie el segundo de ellos a la publicación de uno de los escritos de marxología hispánica más documentados que se conocen; fue también entonces cuando fue entrevistado por Gabriel Vargas Lozano para *Dialéctica* (Fernández Buey y López Arnal 2004: 147-177), en la que seguramente es la más completa entrevista que se le hizo nunca, y fue, en Ciudad de México, en 1983, cuando Sacristán se casó en segundas nupcias con M^a Ángeles Lizón. Finalmente, una de sus últimas cartas, de 10 de marzo de 1985, cinco meses antes de su fallecimiento prematuro en agosto de 1985, estuvo dirigida a Mónica Guitián, profesora de la UNAM; en esta carta, de forma concisa y argumentada, Sacristán exponía sus críticas a cualquier consideración del marxismo como una filosofía de la historia de sustancia y sabor hegelianos.

Algunos de los temas más centrales y más recurrentes en la obra de Sacristán fueron tratados precisamente durante sus dos visitas a México. Cabe aquí hacer una breve presentación de algunos de ellos.

2. Ciencia con consciencia

Fue muy temprano el interés de Sacristán por temas de sociología y política de la ciencia. Ya en 1959, tras su regreso de la Universidad de Münster, donde estudió lógica y filosofía de la ciencia y perfeccionó su alemán, Sacristán dio una conferencia para un colectivo de arquitectos barceloneses con el título: “El hombre y la ciudad (Una consideración del humanismo, para uso de urbanistas)”, y en 1966, invitado por la Asociación de Humanidades Médicas de Catalunya, impartió otra conferencia titulada “Parece que ya no basta con el estetoscopio”. Pero fue especialmente en los inicios de los años setenta cuando se incrementó su interés por temas de política de la ciencia. Éste fue uno de los asuntos centrales en sus últimos años, tanto en

su vertiente académica (clases de metodología y seminarios en la Facultad de Económicas de la UB) como en sus numerosas intervenciones públicas.

El punto de vista de Sacristán puede formularse en los siguientes términos: los peligros, ahora evidentes, de la intensa relación entre la especie humana y la naturaleza, fuertemente mediada por el saber y las prácticas científico-tecnológicas, habían facilitado en los años setenta y ochenta un renacimiento de las concepciones que él agrupaba bajo el rótulo de “filosofías románticas de la ciencia”. Apreciando algunas emociones que subyacían a su crítica, reconociendo el valor teórico y político de algunos de sus análisis y descripciones, Sacristán rechazaba su negativa valoración del “mero conocimiento operativo e instrumental”, y apuntó, además, que no representaban ni podían representar un camino de salida, entre otras razones por el peligro de “impostura intelectual” que les afectaba en ocasiones: disertaban y sentenciaban sobre el conocimiento positivo hablando de asuntos y desde perspectivas que apenas recogían la práctica científica realmente existente, sin que ello significara, claro está, que Sacristán no fuera muy consciente de los peligros que representaban la industria nuclear, por ejemplo, o las entonces emergentes biotecnologías.

Estas posiciones estaban afectadas, además, por un paralogismo (Sacristán 1984: 455) que dañaba su comprensión de la situación al confundir el plano de la bondad o maldad política con la corrección o incorrección epistémicas. Pero, señalaba Sacristán, era precisamente la potencial peligrosidad práctica de la tecnociencia contemporánea la que estaba directamente relacionada con su bondad cognoscitiva. Y es que, nuevo plano de crítica, en el supuesto de que existiera, tal como estas filosofías parecían defender, un saber superior al cosificador conocimiento positivo, los peligros señalados no sólo no se disolverían sino que se incrementarían exponencialmente por el mayor valor de ese supuesto nuevo saber. Era el buen conocimiento el que era peligroso moral, prácticamente, y

tanto más amenazador cuanto mayor calidad epistémica tuviera.

Estas consideraciones hacia las filosofías románticas de la ciencia y sus orientaciones socialistas en materia de política de la ciencia, fueron, como decíamos, ejes básicos de los escritos, intervenciones políticas y conferencias de Sacristán en sus últimos años. Algunos vértices de sus posiciones en este ámbito -no muy transitado ni abonado entonces por el marxismo hispánico ni por otras tradiciones académicas-, así como en sus repercusiones en el ideario comunista, pueden resumirse así:

Las principales corrientes del marxismo contemporáneo habían pensado la ciencia moderna como neto factor de emancipación. Se partía del esquema clásico de la idea de revolución (Sacristán 2006c) y de él se infería, respecto a la política de la ciencia, un progresismo sin nubes: la ciencia era una fuerza productiva y toda política sensata de la ciencia de orientación progresista y de izquierdas tenía que consistir única y casi exclusivamente en su promoción: cuanto más, mejor, y de ahí una directriz de política económica de la mayor simplicidad: había que asignar a la tecnociencia la mayor cantidad posible de recursos, no había ni debía haber más limitación que la de las posibilidades existentes.

En su opinión, la principal rectificación que los diversos condicionamientos ecológicos y el fuerte desarrollo de la tecnociencia suponían para el pensamiento revolucionario (Sacristán 1987: 9-17; Sacristán 2005: 73-81) consistía en el abandono de todo milenarismo, de toda consideración de la revolución social como plenitud de los tiempos, ansiado momento a partir del cual obrarían, al fin, las buenas y objetivas leyes del Ser, deformadas hasta entonces por las injustas sociedades clasistas. No hay sociedad humana pensable en la que se disuelvan o superen *todas* las contraposiciones sociales y naturales.

En su programa de política socialista de la ciencia había una politización del concepto de práctica pero no con la finalidad de primar determinados programas de investigación por supuestas

coincidencias ideológicas o político-filosóficas (la distancia con el lysenkismo es radical), sino en el sentido de orientar la investigación hacia determinadas áreas por sus probables aplicaciones prácticas, sociales, comunitarias, convirtiendo la salud laboral, la lucha contra las desigualdades educativas o sanitarias, la lucha contra la contaminación urbana o la conservación del medio, por ejemplo, en tareas prioritarias de esta búsqueda sin término, pero no forzosamente sin finalidad, que es la ciencia.

El principio orientador general de su política socialista de la ciencia exigía una rectificación de modos de pensar fuertemente arraigados en la tradición. Defendía Sacristán una dialecticidad que tuviera como primera virtud práctica el principio aristotélico de la mesura, fruto de la convicción de que las contraposiciones sociales eran ya entonces de tal calibre que no podían considerarse resolubles al modo clásico hegeliano, por agudización del conflicto, sino mediante la postulación y creación de un marco en el que pudieran dirimirse sin catástrofe. No era pensable una solución en blanco y negro por el simple juego de supuestos factores objetivos. Esta era una vía recusable, si se trataba de continuar y apostar por un crecimiento económico-tecnológico que podía llevar a la Humanidad al desastre, o irrealizable, además de no deseable, si se optara sin más por la prohibición de la investigación: en un mundo en el que se asegurara, comentaba Sacristán, “una cierta garantía contra desmanes de las fuerzas productivas, pero a cambio de una prohibición de la investigación de lo desconocido, probablemente todos nos sublevaríamos, o por lo menos todos los filósofos que merecieran el nombre” (Sacristán 2005: 70).

El programa por él propuesto defendía, entre otros puntos, una preeminencia de la educación formativa de la ciudadanía, primar la investigación básica sobre la aplicada, atender a desarrollos científicos poco operativos y descuidados en su mayor parte, admitiría y promovería una actuación equilibrada y discriminada con países menos desarrollados, con menor crecimiento económico, y

apostarí­a finalmente por una racionalidad completada, por una racionalidad democrática y ciudadana que incluiría el control social del desarrollo de la ciencia y de la tecnología.

3. Avanzar entre los valles del deseo y de la realidad.

El marxismo no fue nunca para Sacristán una ideología política progresista, ni la verdadera ciencia de la historia, ni el paradigma teórico insuperable de una época, ni un filosofar omnisciente que dictara leyes al trabajo científico, sino ante todo, y en contraposición con muchas de las aproximaciones dominantes en el marxismo europeo de los años sesenta y setenta, una tradición de política revolucionaria, abierta a otros desarrollos políticos y a otras posiciones normativas. Para él, términos como “marxismo”, “comunismo”, “socialismo”, “anarquismo” abarcaban cada uno de ellos formulaciones con tantos matices diferentes que, en su opinión, aludían más a tradiciones de pensamiento que a fijados cuerpos de doctrina. De hecho, Sacristán sostenía que la situación de crisis en la que ya entonces nos encontrábamos podía ayudar a remontarse a la fuente común de la que habían surgido todas esas tradiciones y que, por otra parte, las reiteradas y publicitarias afirmaciones sobre la crisis del marxismo no deberían ser ocasión para la desesperación. Como él mismo observó atinadamente, todo pensamiento decente, marxista o no, debía estar en crisis permanente (Fernández Buey y López Arnal 2004: 203).

El marxismo era un intento de formular conscientemente los supuestos y consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunistas, y dado que podían cambiar, y cambiaban de hecho, los datos de ese esfuerzo, sus supuestos y sus implicaciones fácticas, Sacristán creía que tenían que cambiar también sus supuestos e implicaciones teóricas: su horizonte intelectual de cada época. Esa fue también una de sus últimas tareas: una reorientación del movimiento y de las tesis comunistas acordes con las urgencias ecológicas, la crisis del sistema patriarcal o la irrupción del

armamento nuclear. El marxismo era, para él, un intento de vertebrar racionalmente, con el mayor conocimiento del que fuéramos capaces y con el mejor análisis científico posible, un movimiento emancipatorio. Por ello, Sacristán pensaba que no se debía ser marxista, que “lo único que tiene interés es decidir si se mueve uno, o no, dentro de una tradición que intenta avanzar, por la cresta, entre el valle del deseo y el de la realidad, en busca de un mar en el que ambos confluyan”.

En esta consideración del marxismo como tradición política revolucionaria, en absoluto como mera filosofía teórica o como asegurada teoría de la Historia, no hay rupturas radicales en su obra ni en su hacer sino matices o tonos diferenciados. Uno de sus primeros escritos marxistas, “Jesuitas y dialéctica” (Sacristán 2006b), publicado inicialmente en 1960 en una revista del PCE en el exilio, *Nuestras ideas*, finalizaba con la siguiente consideración: “Marxismo y dialéctica real -incluyendo para el filósofo ese último y decisivo punto de su re inserción revolucionaria (es decir: dialéctico-cualitativa) en el mundo- son inseparables. Lo que quiere decir [...] que un filósofo marxista sólo puede ser un militante comunista, porque no hay marxismo de mera erudición”.

En el coloquio de una conferencia que impartió en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona en 1980 con el título: “¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?”, se le preguntó si no era acaso la misma tradición marxista la que estaba poniendo trabas a la incorporación de científicos del ámbito de las ciencias sociales al entonces incipiente movimiento ecologista. La teoría marxista del desarrollo de las fuerzas productivas y su choque con las relaciones de producción imperantes, la tesis de la necesidad del trabajo, el mantenimiento del desarrollismo económico hasta el estadio de transición al socialismo o al comunismo, ¿no eran acaso fuertes impedimentos culturales para que economistas de esta tradición pudiesen incorporarse al movimiento ecologista?

En su respuesta, aceptando parte del planteamiento, Sacristán

matizó que tal vez fuera ése el caso de economistas de *una* cierta tradición marxista, aquélla que venía de la vejez de Engels y que se solía asociar con la II Internacional, tendencia que, indudablemente, había tenido mucho peso, pero ni incluso en este caso, pensada en todos sus aspectos, la anterior sugerencia podía ser aceptada sin discusión. En su opinión, ni siquiera el esquema transformador del *Manifiesto Comunista* caía dentro del capítulo de los trastos viejos del marxismo. Más caducada le parecía la tesis de la caída tendencial de la tasa de beneficio que el conocido esquema sobre fuerzas productivas y relaciones de producción.

Proseguía Sacristán señalando que, por debajo de sus afirmaciones y sin querer ocultarlo, estaba naturalmente su personal visión del marxismo, “que no tiene por qué ser compartida con otros que se consideren también insertos en la misma tradición”. Para él, era básico no olvidar que Marx era un pensador fallecido en 1883; por consiguiente, si su legado, si su obra, tenía importancia científica tenía entonces “que estar más o menos tan revisado como lo que hayan hecho todos los científicos importantes muertos en 1883 -por ejemplo, Maxwell-, o que han trabajado en 1883, y si lo que él ha hecho no se puede tocar, refutar, rehacer, entonces es que no tenía ningún valor. O tenía un valor artístico, nada más”, sin que de esto último, advertía, pueda colegirse desprecio alguno. Pero, en su opinión, en el caso de Marx había más, algo más que decisivas aportaciones científicas en el campo de las ciencias sociales. En él había también el origen de una tradición emancipatoria, no sólo cognoscitiva, y, por tanto, “el marxismo vivo es una tradición, no una teoría, no una ciencia como se suele decir”.

Obviamente, añadía, y acaso esto resuma su consideración central del marxismo, “como tradición me parece una tradición muy potente, dotada de un tronco de pensamiento transformador de los más claros de la historia del pensamiento y capaz, naturalmente, de muchas líneas, como toda tradición. A mí lo que ha hecho Marx me parece más bien un acto *fundador* de creación de cultura que una

creación de un sistema científico. Dicho así para el léxico de jóvenes intelectuales españoles, sobre todo barceloneses, de estos años: se coge la visión del marxismo mío, se la vuelve del revés, y sale la de Althusser”.

4. Complejos avatares dialécticos.

Como es sabido, algunas incomprendiones básicas penetraron prontamente en el ámbito de la dialéctica marxiana. Acaso por llevar a las espaldas la voluminosa mochila filosófica de una tradición demasiado repleta de teorías leninistas del reflejo y de extraviadas concepciones sobre ontología y epistemología, pero es necesario admitir que incluso informados marxistas como Novack (1976: 55) defendieron en los años sesenta arriesgadas tesis sobre las relaciones entre dialéctica y lógica. Las leyes de la lógica formal, se decía, proscriben la contradicción, situándose en franca oposición con la realidad de la evolución universal: si la ley “formalista” de identidad afirma que nada cambia, la dialéctica, por el contrario, asegura que todo está en constante devenir. Materialismo versus idealismo. ¿Cuál de esas proposiciones opuestas era falsa y cuál verdadera? ¿A cuál deberíamos adherirnos y cuál deberíamos descartar? Esas eran, se señalaba, las preguntas que los materialistas dialécticos formulaban en voz alta y clara a los formalistas empedernidos. Eran las decisivas cuestiones “que la lógica formal no se anima a oír ni a considerar porque expone el vacío de sus pretensiones y señala el fin de su reinado de dos mil años sobre el pensamiento humano”.

No fue nunca ésta la perspectiva ni la posición de Sacristán. El autor de *Introducción a la lógica y al análisis formal* nunca vio oposición alguna entre la lógica formal, clásica o no, y la dialéctica. Como Elster, Sacristán creía que la dialéctica no ofrecía un método operacional que pudiera aplicarse con buenos o regulares resultados dentro de límites definidos, o que de y con ella pudieran extraerse “leyes sustantivas del desarrollo histórico con predicciones precisas para casos concretos (Elster 1991: 39). Empero, de estas

consideraciones compartidas, Sacristán no extraía una condena sin paliativos y sin restos de la finalidad dialéctica. Tampoco en esto andaba muy alejado de la posición del autor de *Uvas amargas*: sin duda no hay “ley” de la negación de la negación, pero esa noción, sostenía Elster, “tiene un cierto valor al dirigir nuestra atención a problemas que de otro modo podríamos haber soslayado” (Ibid, 38). Sacristán no hubiera puesto objeciones a esta afirmación; de hecho, explícita y reiteradamente así lo indicó en su prólogo de 1964 al *Anti-Dühring* engelsiano. No sólo entonces.

En su presentación de 1983 a la traducción catalana de *El Capital* (Sacristán 2004: 360-364), recordaba Sacristán el experimento mental propuesto por Lukács en *Historia y consciencia de clase*: suponiendo que todas las afirmaciones particulares del legado de Marx hubieran sido falsadas o vaciadas por la misma evolución social, qué era entonces lo que permanecería aún vivo de la tradición marxista se preguntaba Lukács. El filósofo húngaro no aceptó la nada como respuesta: si todas las tesis sustantivas del marxismo hubieran sido orilladas por el desarrollo de las sociedades humanas, por el hallazgo de alguna inconsistencia teórica o por algún tipo de falsación, seguiría vigente el estilo de pensamiento de Marx, englobante, dinámico e histórico, estilo que el autor húngaro denominaba “método dialéctico”. Admitiendo que la idea lukácsiana le resultaba sugestiva, Sacristán añadía un importante matiz: el programa englobaba diversas ciencias sociales, no se oponía por principio a la matematización en estos ámbitos, permanecía atento a los desarrollos de las disciplinas naturales, se totalizaba en la historia, e incluía un núcleo de teoría en sentido estricto, falsable y revisable, que se encontraba básica, aunque no únicamente, en *El Capital*.

El programa marxiano era ya en aquellos lejanos años de finales del XIX totalmente inabarcable por un hombre solo, lo que podía explicar, añadía Sacristán, los sufrimientos psíquicos y físicos de Marx, al mismo tiempo que daba su estilo de época a una empresa intelectual que hoy, como ha apuntado entre otros John Berger,

consideraríamos más bien empeño propio de un colectivo científico-artístico interdisciplinar y no tarea de un investigador en solitario. Quedaba en todo caso como idea imperecedera, concluía Sacristán, la consideración de que todo programa de transformación social debía incluir saber real, conocimiento positivo, a pesar de su carácter criticable, revisable y perecedero.

¿Qué sentido tenían entonces las denominadas “leyes” dialécticas del paso de la cantidad a la cualidad o de la negación de la negación? Lo tenían si se entendían de manera radicalmente distinta: la “ley” de la doble negación no era en absoluto equiparable a la ley de la gravitación universal o a la de la conservación de la energía. Pero Sacristán señaló reiteradamente que esas ideas pertenecían a un género intelectual que sería negativo perder. Eran “metáforas metafísicas” del tipo “todo cambio consiste en el paso de la potencia a acto” o, por poner otro ejemplo por él muy querido, la afirmación aristotélica del *De anima* de que “el alma es, en cierto sentido, todas las cosas”. De ningún modo era éste un saber rechazable, se trataba de un pensamiento semipoético con el que los filósofos habían podido describir la experiencia cotidiana pre-científica, metáforas que ordenaban experiencia vital. Las “leyes” adscritas al “método dialéctico” serían una de las últimas grandes metáforas metafísicas que habían contribuido a estructurar la experiencia de sectores de la humanidad, pero no eran ni podían presentarse como ideas científicas.

Como no podía ser de otro modo, tratándose de una noción con tanta tradición filosófica detrás, son diversos los significados del término que pueden hallarse en la obra de Sacristán, pero no hay inconsistencia entre ellos y acaso pueda verse un interesante hilo conductor que los enlaza y que, en mi opinión, tiene que ver directamente con lo que fue divisa vital e intelectual de Sacristán por él mismo anunciada en su conocida reflexión metafilosófica de 1968 (Sacristán 1984: 362): “[...] J. D. Bernal describió con pocas palabras lo que imponen de derecho a una cultura universitaria sin trampas

premeditadas los resultados de esos doscientos años de crítica. Modernizando su formulación puede hoy decirse: hay que aprender a vivir intelectual y moralmente sin una imagen o “concepción” redonda y completa del “mundo”, o del “ser”, o del “Ser”. O del “Ser” tachado”. La aspiración dialéctica podía ayudar a realizar este empeño con los instrumentos disponibles más adecuados y aspirando alcanzar los mejores resultados. .

En el conjunto de su obra hay usos de dialéctica que no tienen especial relevancia filosófica. Pueden ser traducidos, sin pérdida alguna, por filosofar marxista, por concepción fluyente de la realidad o de la verdad o, en ocasiones, por interrelación no cooperativa entre partes o elementos de un determinado sistema. Más allá de este significado básico, los usos singulares del concepto por Sacristán pueden ser agrupados básicamente en tres apartados: 1) la dialéctica entendida como un determinado estilo de pensamiento ; 2) la dialéctica pensada como un objetivo gnoseológico consistente en buscar totalidades, entre los dispersos y variados resultados del hacer científico, sin olvidar resultados de las ciencias sociales ni aproximaciones artísticas o filosóficas generales, uniendo, pues, en la tarea las dos o tres culturas usualmente distanciadas; 3) la dialéctica vista como aspiración al conocimiento de singularidades, objetivo éste normalmente desechado por el conocimiento científico tradicional. El posible hilo conductor de esta taxonomía recorrería el siguiente trazado: la dialéctica sería una forma general de pensar que intentaría construir síntesis de conocimientos o aproximaciones parciales, de carácter científico, artístico o filosófico, sin menospreciar conocimientos empírico-prácticos de tradiciones populares, que permitieran una aprehensión creativa, documentada, no redondeada ni inmutable de singularidades, de totalidades concretas, con el blanco no ocultado de probables intervenciones en determinadas prácticas sociales. No es siempre la dialéctica una aspiración estrictamente gnoseológica: la XI tesis sobre Feuerbach, su misma noción del filosofar, la importancia otorgada a la razón pública y su

comprensión del marxismo como tradición política transformadora planean, cercanas, a lo largo y ancho de su concepción.

Dialéctico sería, pues, un término aplicable a un producto intelectual que quedaría caracterizado por su globalidad y totalidad, por el carácter endógeno de la explicación, y que implicaría, en mayor o menor medida, un punto de vista histórico puesto que no existen objetos sociales atemporales. Podría decirse entonces que una teoría sería más o menos dialéctica en la medida en que fuera más o menos englobante, autoexplicable e histórica. Para la construcción de estos artefactos históricos, para la aprehensión dialéctica y revisable de estas singularidades, un estilo intelectual atento a los conflictos o contraposiciones ocultas, que no olvide las propiedades emergentes de los sistemas, que una rigurosamente saberes positivos dispersos y que no renuncie a hipótesis globales documentadas, es un excelente plan de trabajo o, si se prefiere, un magnífico programa de investigación, “un *Studium generale* y hasta un vivir general para todos los días de la semana” (Sacristán 1985a: 49).

5. Lanzarse a decir la verdad.

El profesor Ignacio Perrotini, alumno y amigo de Sacristán, en un texto escrito para “Sacristán en México”, uno de los ocho documentales que forman “Integral Sacristán” de Xavier Juncosa, ha explicado que el día que le conoció personalmente (otoño de 1981) Sacristán vestía una cazadora azul y llevaba en la mano derecha “un cartapacio y un minúsculo libro en la izquierda... el librito trataba de la flora y la fauna del cerro del Ajusco...Y es que desde su arribo a suelo azteca, Sacristán se interesó en conocer la biodiversidad de nuestro país, una de las más heterogéneas del orbe”. Este recuerdo de Perrotini resume bien uno de los aspectos esenciales de la personalidad de Sacristán: su interés ilimitado por todo, sus ansias de saber, su compromiso con la ciudadanía, su afición y aplicación al estudio y su amor a la verdad.

Solía recordar Sacristán uno de los dos aforismos elegidos por Marx en aquel juego de preferencias con su hija Laura: “Nada humano me es ajeno”. Tampoco a Sacristán ningún conocimiento le fue extraño. Sus intereses vitales e intelectuales fueron amplísimos: lógica, filosofía de la ciencia, historia, marxismo, anarquismo, antropología, crítica literaria, poesía, ciencias naturales, medicina, sociología de la ciencia, clásicos castellanos, Gandhi, Espriu, Brecht, y un largo etcétera, incluso cómics, como se refleja en los regalos familiares para Reyes y en las tiras que solía dibujar para su hija cuando regresaba a casa por la noche después de encuentros y de sus cotidianas reuniones políticas. No es extraño que esa amplitud de lecturas, esa variedad de intereses, se tradujera en una aproximación enriquecedora. Netos testimonios de ello pueden verse hoy en los cuadernos de lectura que pueden consultarse en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán. Por ejemplo, en sus precisas notas analíticas sobre *El Capital* (Sacristán 2004: 179-288), en sus detalladas observaciones sobre la *Fenomenología* hegeliana, en sus comentarios sobre *La lógica de la investigación* de Popper o *La estructura de las revoluciones científicas* de Jun, en sus detalladas anotaciones de la obra de Gramsci o, por poner un ejemplo distante, en sus puntuales observaciones del poemario de Joan Brossa recogido en *Poesía rasa* o sobre los ensayos que estudió para una proyectada aproximación a la vida y obra de Maiakovski.

Sacristán encajaba bien en la definición clásica del filósofo: aspiraba y amaba el conocimiento, sabedor como pocos de sus propios límites. No es casual que en sus clases de metodología recordara con frecuencia aquel paso de la carta que Einstein dirigió en diciembre de 1919 a la señora Born: “Yo no estoy de acuerdo con la estimación pesimista del conocimiento. Una de las cosas más bellas de la vida es ver con claridad las relaciones y eso sólo puede negarse estando de un humor totalmente sombrío y nihilista”. O que, por recordar un ejemplo conocido, citara con frecuencia el indignado texto de Marx en el que éste llamaba canalla a quien hiciese cuadrar,

sin más mediaciones y a costa de falsificaciones, datos y teorías con sus propias ideas. Amar el conocimiento exigía rigor, atención, permanente posibilidad de rectificación y la consideración de que también en los textos de autores alejados de las simpatías ideológicas de uno pueden hallarse núcleos de veracidad e interés.

No hay que olvidar la pasión de Sacristán por la verdad. En su vida familiar hay netos indicios de ello, fue Vera el nombre que escogió para su única hija; el órgano de expresión de los intelectuales del PSUC de principios de los sesenta se llamó *Veritat* por insistencia suya y llevaba en primera página un lema “gramsciano” muy de su gusto: “La verdad es siempre revolucionaria”; al comentar la experiencia checoslovaca, Sacristán insistió reiteradamente que una de sus principales virtudes era el saldo de verdad social, de auténtica realidad social no ocultada que podía poner al descubierto; uno de sus ensayos más celebrados de crítica literaria lleva por título, precisamente, “La veracidad de Goethe. Este amor a la verdad, su veracidad lectora (Piera 1996), explica no sólo su interés por autores muy distantes, como es el caso de Heidegger o Roszak, sino su equilibrada aproximación a autores de su propia tradición con los que mantuvo claras diferencias en determinados temas, como, por ejemplo, G. Lukács, A. Heller o W. Harich. Él mismo lo dijo de forma clara y concisa en una entrevista de 1979 (Fernández Buey y López Arnal 2005: 98): “Había esta razón emocional y el vivo convencimiento de que a mí me gusta intentar saber cómo son las cosas. A mí el criterio de verdad de la tradición del sentido común y de la filosofía me importa. Yo no estoy dispuesto a sustituir las palabras “verdadero” y “falso” por las palabras “válido”/“no válido”, “coherente”/“incoherente”, “consistente”/“inconsistente”. No. Para mí las palabras buenas son verdadero y falso, como en la lengua popular como en la tradición de la ciencia. Igual en Perogrullo y en nombre del pueblo que en Aristóteles. Los de válido / no válido son los intelectuales, en ese sentido, los tíos que no van en serio”.

También lo expresó con nitidez en el coloquio de una

conferencia sobre el estalinismo de 1978 (Sacristán 2005: 40-54): no importa con quien coincidamos, no debería importarle a cualquiera que no tuviera otra aspiración que decir la verdad. Importa lo que se dice; en el momento, señalaba Sacristán, en que empezamos a preguntarnos para qué sirve, quién la inspira, en ese mismo momento se está intentando esconder, acaso sin saberlo y sin mala intención, la inseguridad de su propio ánimo. Porque, de hecho, en ese caso, aún no nos hemos lanzado del todo a decir la verdad.

Referencias bibliográficas

Capella, Juan-Ramón (2005): *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid, Trotta.

- (1987), "Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán", *mientras tanto*, nº 30-31, 1987, pp.193-223.

Domènech, Antoni (2005), "Recuerdo de Manuel Sacristán, veinte años después". *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 67-69.

Fernández Buey, F. (1989), "El clasicismo de Manuel Sacristán". *Un Ángel más*, nº 5, pp. 57-66.

- (1995): "Presentación": Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, op. cit.

-
Fernández Buey, F. y López Arnal, S. (eds), 2004: *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán*. Madrid, Los Libros de la Catarata.

Juncosa, Xavier (2006): *Integral Sacristán*. Barcelona, Montesinos (en prensa).

López Arnal, S. y de la Fuente, P. (1996): *Acerca de M. Sacristán*, Barcelona, Destino.

Mosterín, Jesús (1996), "Prólogo" a Manuel Sacristán, *Lógica elemental*, Barcelona, Vicens Vives (edición al cuidado de Vera Sacristán Adinolfi).

Novack, George (1976), *Introducción a la lógica dialéctica*. Bogotá, Editorial Pluma.

Piera, Carlos (1996): "Sobre la veracidad de Manuel Sacristán". *La balsa de la Medusa*, nº 38/39, pp. 153-171.

Sacristán, Manuel (1975). Presentación, anotaciones y notas de traductor de S. M. Barrett (ed), *Gerónimo. Historia de su vida*. Barcelona, Grijalbo.

- (1983): *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona, Icaria.
- (1984), *Papeles de filosofía*. Barcelona, Icaria.
- (1985a), *Intervenciones políticas*. Barcelona, Icaria.
- (1985b), *Lecturas*. Barcelona, Icaria
- (1987), *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona, Icaria (ed. Juan-Ramón Capella).
- (1995), *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, Crítica.
- (2003). *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, Barcelona, El Viejo Topo. Edición de Salvador López Arnal (presentación de Jorge Riechmann; epílogo de Enric Tello).
- (2004), *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Barcelona, El Viejo Topo. Edición de Salvador López Arnal
- (2005), *Seis conferencias. Sobre tradición marxista y los nuevos problemas*. Barcelona, El Viejo Topo. Presentación de F. Fernández Buey; epílogo: M. Monereo. Edición de Salvador López Arnal
- (2006a), *Sobre dialéctica*. Barcelona, Montesinos (en prensa). Presentación: Miguel Candel; prólogo: Manuel Monleón, epílogo: Félix Ovejero; edición de Salvador López Arnal
- (2006b), *Escritos de sociología y política de la ciencia*. Barcelona, El Viejo Topo (en prensa). Presentación de Guillermo Lusa y epílogo de Joan Benach y Carles Muntaner. Edición de Salvador López Arnal

Tello, Enric (2003). "Leer Manuel Sacristán en el crisol de un nuevo comienzo". Epílogo de: Sacristán, Manuel: *M.A.R.X. , op. cit.*

EPÍLOGO: LA PREGUNTA DE LAS CASAS, LA PREGUNTA POR LA JUSTICIA.

Los indígenas no dan ninguna importancia al oro y a otras cosas de valor. Les falta todo sentido del comercio, ni compran ni venden, y dependen enteramente de su entorno natural para sobrevivir. Son muy generosos con sus posesiones y por la misma razón, si deseaban las posesiones de sus amigos, esperan ser atendidos con el mismo grado de generosidad... Testimonios interminables dan fe del temperamento benigno y pacífico de los nativos... Pero fue nuestra labor la de exasperar, asolar, matar, mutilar y destrozar, ¿a quién puede extrañar, pues, si de vez en cuando intentaban matar a alguno de los nuestros?... El almirante, es verdad, fue tan ciego como los que le vinieron detrás, y tenía tantas ansias de complacer al Rey que cometió crímenes irreparables contra los indígenas... [los españoles] no se lo pensaban dos veces antes de apuñalarlos a docenas y cortarles para probar el afilado de sus espadas [...] dos de esos supuestos cristianos se encontraron un día con dos chicos indígenas, cada uno con un loro; les quitaron los loros y para su mayor disfrute, cortaron las cabezas a los chicos.

Bartolomé de Las Casas, *Historia natural de las Indias*

Los apaches, al no facilitarnos las cosas, al impedirnos descansar en una mala conciencia nostálgica, nos dejan solos y fríos, a los europeos, ante la pregunta de Las Casas, la pregunta por la justicia, la cual no cambia porque el indio sea el trágico Cuauhtémoc en su melancólica elegancia o un apache de manos sucias y rebosando licor tisuin por las orejas. Por otra parte, además de ser de Las Casas, este planteamiento tiene la virtud de contraponerse al amoralismo cientificista, forma hoy frecuente del progresismo. Los apaches, tan cerrados ellos, obligan al progresista a reconocerse genocida, o a reconocer que a lo mejor tiene sentido político la palabra "justicia".

Gerónimo mismo es muestra de la general inferioridad estética de los apaches respecto de otras naciones indias. Turner incurre, sin duda, en una ingenuidad cuando dice que Gerónimo explotó a sus explotadores y se convirtió en un redomado capitalista. Un explotador no vive de vender unos pocos arcos y flechas hechos por sus manos, pero es verdad que Gerónimo no alcanza la delicadeza profunda de la

mayoría de los demás jefes indios tan famosos como él. No era hombre de pronunciar la frase, hoy célebre, del jefe sioux Toro Sentado acerca de su corazón “rojo y dulce”.

Pero, por otra parte, y aunque digna e inocentemente, el mismo Toro Sentado, y Alce Negro, y varios otros grandes jefes y chamanes indios acabaron por participar en el “Wild West Show” de William F. Cody y otras empresas análogas. Gerónimo no. El pobre Toro Sentado andaba con ese feo golfo de Buffalo Bill en aquel verano de 1885 en que Gerónimo urdió su última campaña guerrillera, la jornada del desespero que terminó en el Cañón del Esqueleto.

A pesar de todo, no consiguieron corromper a Gerónimo. Lo exhibieron en ferias, una vez que hubieron decidido no ahorcarlo, como al principio pensaron; lo redujeron a pequeña industria familiar de souvenirs; lo fotografiaron publicitariamente. Pero no consiguieron que dejara de ser un luchador hasta el final, un guerrero, como probablemente se diría él a sí mismo. Hasta el último momento está luchando por conseguir que su pueblo pueda “volver a Arizona”. Y todavía cuando cuenta su vida a Barrett tiene detalles inolvidables de buen combatiente: Gerónimo ha contado la matanza de prisioneros norteamericanos, bajo la dirección de Cochise, en la reacción colérica de los chiricahuas a la estratagema traicionera de que han sido víctimas; en seguida se para, nota que puede haber cometido un error y cierra el paso en defensa de los suyos: “De todos los que intervinieron en aquel asunto, yo soy el único que hoy vive” (página 87).

MANUEL SACRISTÁN (1975)

BIBLIOGRAFÍA

Benach, Joan; Juncosa, X y López Arnal, S (eds, 2006). *Del pensar, del vivir, del hacer*. Barcelona, El Viejo Topo.

Bueno Martínez, Gustavo (1971): *El papel de la Filosofía en el conjunto del Saber*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva.

Capella, Juan-Ramón (2005): *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid, Trotta.

Domènech, Antoni (2005), "Recuerdo de Manuel Sacristán, veinte años después". *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 67-69.

Domingo Curto, Albert (2007). "Filosofía de una vida". Introducción a Manuel Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, op cit., pp. 9-41.

Etapé, Fabià (2008). La expulsión de Manuel Sacristán. *La Vanguardia*, 16 de marzo de 2008

Fernández Buey, F. (1989), "El clasicismo de Manuel Sacristán". *Un Ángel más*, nº 5, pp. 57-66.

– (1995). Presentación de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, ed. cit.

–

García Borrón, J-C (1987): "La posición filosófica de M. Sacristán, desde sus años de formación", *mientras tanto*, nº 30-31, pp. 41-56.

Juncosa, Xavier (2006): *Integral Sacristán*. Barcelona, El Viejo Topo.

López Arnal, Salvador (2010). *La destrucción de una esperanza. Manuel Sacristán y la primavera de Praga: lecciones de una derrota*. Madrid, Akal. Prólogo de Santiago Alba Rico.

López Arnal, S. y de la Fuente, P (1995, eds): *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino.

López Arnal, S y Vázquez, Iñaki (eds, 2007). *El legado de un maestro*. Madrid, Papeles de la FIM.

Manzanera, Miguel (1991). "Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán". Tesis doctoral doctoral dirigida por José María Ripalda, UNED

Mosterín, Jesús (1996), "Prólogo" a Manuel Sacristán, *Lógica elemental*, ed. cit

Muguerza, Javier (1987). "Manuel Sacristán en el recuerdo", *mientras tanto* 30-31, mayo 1987, pp. 101-107.

Ovejero Lucas, Félix (2006): "Manuel Sacristán. Un marxista socrático". *Claves de la razón práctica*, nº 206, junio 2006, pp. 46-55.

Pala, Giame: tesis doctoral y tesina de licenciatura (Inéditas, ambas pueden consultarse en la Universidad Pompeu Fabra).

Pinilla de las Heras, Esteban (1989). *En menos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*. Barcelona, Anthropos.

Sacristán, Manuel (1959). *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (reedición en 1995 en Crítica cargo de Francisco Fernández Buey).

- (1964). *Introducción a la lógica y al análisis formal*. Ariel, Barcelona (varias reediciones).

- (1967). *Lecturas I. Goethe, Heine*. Madrid, Ciencia Nueva.

-(1970). Selección, presentación, traducción y notas de Antonio

Gramsci, *Antología*. México, Siglo XXI.

(1975). Presentación, traducción, anotaciones y notas de traductor de S. M. Barrett (ed), *Gerónimo. Historia de su vida*. Barcelona, Grijalbo.

- (1983), *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona, Icaria.

- (1984), *Papeles de filosofía*. Barcelona, Icaria.

- (1985a), *Intervenciones políticas*. Barcelona, Icaria.

- (1985b), *Lecturas*. Barcelona, Icaria

- (1987), *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona, Icaria (edición de Juan-Ramón Capella).

-(1996). *Lógica elemental*. Barcelona, Vicens Vices (edición de Vera Sacristán Adinolfi; prólogo de Jesús Mosterín).

-(1998). *El orden y el tiempo*. Madrid, Trotta. Edición de Albert Domingo Curto.

- (2003). *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*. Barcelona, El Viejo Topo (edición de Salvador López Arnal, prólogo de Jorge Riechmann y epílogo de Enric Tello).

-(2004a), *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Barcelona, El Viejo Topo. (edición de Salvador López Arnal. Presentación de Alfons Barceló y epílogo de Óscar Carpintero).

-(2004b). *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*. Madrid, Los Libros de la Catarata (edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal)

- (2005), *Seis conferencias. Sobre tradición marxista y los nuevos problemas*. Barcelona, El Viejo Topo (presentación de F. Fernández Buey; epílogo de Manuel Monereo. Edición de Salvador López Arnal

-(2007). *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid, Trotta. Edición de Albert Domingo Curto.

-(2009). *Sobre dialéctica*. Mataró (Barcelona). El Viejo Topo (edición de Salvador López Arnal).

Sempere, Joaquim (1987): "Una semblanza personal, intelectual y política". *mientras tanto* 30-31, mayo 1987, pp. 5-31.

Tello, Enric (2005): “¿Fue Sacristán el primer marxista ecológico post-estalinista?”. *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 75-77.

Vega Reñón, L.(2005): “El lugar de Sacristán en los estudios de lógica en España”, en López Arnal, S., Domingo Curto, A. y otros (eds), *Donde no habita el olvido*. Barcelona, Montesinos, pp. 19-49.

Documentación:

Cuadernos de resúmenes, conferencias, notas y correspondencia depositados en Reserva de la Biblioteca Central de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán (RBCUB-MSL).