

Aristas esenciales de un pensador poliédrico (II)¹

Manuel Sacristán (1925-1985), a los 25 años de su fallecimiento

El autor recorre en estas líneas la trayectoria intelectual y vital de Manuel Sacristán (filósofo y catedrático de Metodología de las Ciencias Sociales en la Universidad de Barcelona) marcadas por su fuerte compromiso político. En esta segunda parte, se abordan las reflexiones del filósofo a raíz de los sucesos de la Primavera de Praga, que obligaron a alterar radicalmente puntos esenciales, lugares compartidos y liturgias empobrecidas de "la tradición marxista", que exigían cambios en el ideario. Con esta expresión, Sacristán reconocía la pluralidad de posiciones y de sensibilidades en el campo de esta tradición emancipatoria. De los nuevos problemas que se planteaban y de los nuevos movimientos que surgían, consideró más importantes, aunque no únicos, el ecologismo, el feminismo y el movimiento por la paz. Integración de ciencia, política y subjetividad en el individuo, concreción de la vida, mantener posiciones de forma no inauténtica, acción y palabra sin disyunción excluyente en el principio de la dialéctica social transformadora serían algunas de las claves para vislumbrar la forma en la que Sacristán intervino políticamente, en su esfuerzo, en último término, por hacer converger la realidad y el deseo.

Salvador López Arnal es profesor de la UNED y del Instituto Puig Castellar de Santa Coloma de Gramenet (Barcelona)

Dos aldabonazos retumbaron fuertemente en 1968. La revuelta de París y la ocupación militar de Praga, las dificultades para la transformación socialista en países con fuerte desarrollo capitalista y la aniquilación de un intento comunista de superación del anquilosado socialismo (ir)real que imperaba en los países del Este europeo. Sacristán intervino con escritos y reflexiones nada trillados en el primer debate. La segunda problemática afectaba a nudos esenciales del proyecto emancipador. Vale la pena detenerse sobre algunas de las posiciones que mantuvo sobre lo que él mismo llamó «final de acto».

¹ Publicamos en este número de la revista la segunda parte del texto, cuya primera entrega apareció publicada en el anterior número, 110, de esta misma revista.

Agosto de 1968, la destrucción de una esperanza de renovación comunista

En abril de 1968 el comité central del Partido Comunista Checoslovaco (PCCH) acaba de aprobar el «Programa de Acción». El documento sintetiza los principios en los que debe basarse el *socialismo de rostro humano* que postulan Dubcek y la nueva dirección del partido. El amplio programa de rectificación y renovación defendía, en el terreno político y en el ámbito social y ciudadano, la libre creación de partidos y organizaciones que aceptasen las instituciones socialistas, la igualdad nacional entre checos y eslovacos, el derecho de huelga y la existencia de sindicatos independientes, al igual que la libertad religiosa. El nuevo rumbo emprendido contaba con el apoyo activo de gran parte de las sociedades checa y eslovaca. Florecieron asociaciones, surgieron nuevos periódicos, una real y sincera euforia socialista, libertaria y democrática se extendió por todo el país y entre amplísimos sectores de la ciudadanía. En el terreno de la política exterior, se siguieron manteniendo lazos de amistad con la Unión Soviética y con el resto de países socialistas, se continuó formando parte del denominado “Pacto de Varsovia”.

Sin apenas tiempo para poder desplegarse y mostrar resultados, la “primavera checoslovaca” fue vista con aprensión por Moscú. Breznev, el máximo dirigente de la Unión Soviética en aquellos años, al visitar Praga en febrero de 1968, antes de la aprobación del Programa de Acción, obligó a modificar uno de los discursos de Dubcek, el secretario general del PCCH. Desde entonces, las presiones sobre la dirección del Partido fueron múltiples y crecientes. El Kremlin deseaba que los propios dirigentes del PCCH frenaran, o incluso anularan, el proceso de transformación apenas iniciado.

En mayo de ese mismo año, mientras se celebraban en la propia Checoslovaquia maniobras militares del Pacto de Varsovia,² se diseñó un primer plan de agresión. Dos meses más tarde, el 14 y 15 de julio de 1968, los partidos comunistas de la URSS, Polonia, Bulgaria, Hungría y la RDA, los cinco países aliados que más tarde formarían parte de la invasión, se reunían en Varsovia. Del encuentro surgió una carta dirigida al comité central del PCCH en la que «los cinco partidos hermanos» manifestaban su preocupación por la evolución que estaba tomando la situación. Lo hacían con estas gastadísimas palabras: «Los ataques de las fuerzas de la reacción, apoyadas por las fuerzas del imperialismo, contra vuestro partido y contra el fundamento del sistema socialista en Checoslovaquia amenazan –según nuestra profunda convicción– desviar a vuestro país del camino del socialismo. Es pues un

² Pacto militar disuelto tras la desintegración de la URSS. No así la OTAN, la alianza militar que se presentó falsariamente durante décadas como organización defensiva frente al expansionismo socialista de la Unión Soviética y sus países aliados. Sobre oscuras actuaciones de la organización que fuera dirigida por el dirigente “socialista” Javier Solana, véase D. Ganser, *Los ejércitos secretos de la OTAN*, El Viejo Topo, Barcelona, 2010 [ed. original 2005; traducción de Antonio Antón Fernández].

peligro para los intereses del sistema socialista en su conjunto». Añadían, con nula consistencia, que no era su propósito intervenir en asuntos que interesaban exclusivamente a Checoslovaquia y al PCCH, ni pretendían violar los principios de independencia e igualdad entre países socialistas. Pero, eso sí, advertían amenazadoramente que los países de Europa del Este estaban vinculados por tratados y acuerdos y que, por ello, los respectivos partidos no sólo eran responsables por sus actos ante sus propios ciudadanos sino que también lo eran ante el movimiento comunista internacional. Los partidos comunistas nacionales no podían sustraerse a esas obligaciones internacionalistas. Debían unirse y mantenerse «solidarios en la defensa de las realizaciones socialistas», de su seguridad y de su posición internacional.

En su respuesta, el presidium del Comité Central del PCCH señaló que la alianza y amistad del partido y Checoslovaquia con la URSS y los otros países socialistas tenían profundas raíces en el sistema social, en las tradiciones y en las experiencias históricas compartidas, al igual que en sus intereses y sentimientos más profundos, sin olvidar que la liberación de la ocupación nazi y la iniciación del camino de una nueva vida se encontraban constantemente vinculadas «en la conciencia de nuestro pueblo a la victoria histórica de la URSS en la segunda guerra mundial, el respeto por los héroes que dieron su vida en ese combate». La prudente carta del PCCH finalizaba con una petición: la dirección del partido deseaba que se le escuchara lo más rápidamente posible, querían conversar sobre las medidas positivas que asegurasen la continuación de la colaboración fraterna entre sus respectivos pueblos, deseaban manifestar nuevamente su voluntad de desarrollar y consolidar las relaciones de amistad, en el interés común de la lucha contra «el imperialismo, por la paz y la seguridad de las naciones, por la democracia y el socialismo». No fueron oídos, nadie escuchó.

En agosto de 1968, poco antes de la invasión, Dubcek y las tendencias comunistas de renovación del PCCH dieron un nuevo paso adelante publicando en la prensa los nuevos estatutos del partido que incluían conceptos como *socialismo humanitario* y *democrático*. Para los inmovilistas dirigentes del PCUS y de partidos afines, y también para un sector alertado, y en plena actividad política, del propio partido checoslovaco, las nuevas categorías, el nuevo lenguaje, eran, decían que eran, indicio de claudicación, de traición, de subordinación política, de abandono de las finalidades comunistas, de inadmisibles restauración de la cultura y valores burgueses. La sentencia ya había sido promulgada mucho antes, la primavera de Praga había sido condenada.

Mientras tanto, mientras se destacaban falsaria y jubilosamente paisajes de acuerdo y conciliación, los tanques del tratado llenaban sus depósitos. *Danubio* fue el nombre en clave del plan de ataque militar. Doscientos días que también transformaron el mundo. Esta fue la duración aproximada de la esperanzadora primavera praguense.

En la noche del 20 de agosto de 1968, las tropas del Pacto de Varsovia, con la oposición de Rumania³ y Yugoslavia, cruzaron la frontera checoslovaca. Seis horas más tarde, los tanques llegaban a Praga. Los efectivos militares doblaron los usados en la invasión de Hungría 12 años antes. La Unión Soviética había patrocinado en 1966 una resolución aprobada con amplia mayoría por Naciones Unidas en la que se condenaba rotundamente las injerencias de los Estados en los asuntos internos de otro país.

Pocos días después de la invasión, el 25 de agosto de 1968, desde Puigcerdà (Girona), donde estaba pasando unos días de descanso con su familia y trabajando probablemente en los compases finales de la traducción, anotación y presentación de su *Antología* de Gramsci,⁴ Sacristán, entonces miembro del comité ejecutivo del PSUC, en carta dirigida a Xavier Folch,⁵ amigo suyo, compañero en las tareas editoriales de Ariel y en las filas del partido, daba su opinión sobre lo sucedido: «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,⁶ 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. Hasta el jueves».

Incapacidad de aprender, el acontecimiento más grave ocurrido en muchos años en la tradición socialista, confirmación de la peor hipótesis sobre las élites dirigentes de la Unión Soviética, final de tragedia, luz sobre el futuro y nuevas pistas para una más ajustada interpretación de la historia reciente. No se extravió en su análisis, no erró en sus apreciaciones el autor de *Sobre Marx y marxismo*.

Un mes y medio más tarde, 15 de octubre de 1968, en carta dirigida a György Lukács, Sacristán hacía nuevamente referencia a la ocupación militar de Checoslovaquia solicitando al filósofo húngaro *su auténtica, su verdadera opinión* sobre lo sucedido:⁷ «[...] El Sr.

³ Rumania era en aquel entonces miembro del Pacto de Varsovia; no lo era en cambio Yugoslavia. Sobre la evolución política de Rumania, véase J. L. Forno, «*El País* y su artículo “¡Abajo el comunismo!”». <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=97499>

⁴ Editada por Siglo XXI inicialmente en México por imposiciones de la censura franquista. En la base de datos del Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares hay constancia documental que la *Antología* de Gramsci fue presentada para su publicación por Siglo XXI en tres ocasiones: 1970, 1972 y 1973, y que en las tres ocasiones fue censurada. Siglo XXI, por tanto, intentó su edición en España, tomando finalmente la opción mexicana ante la imposibilidad de superar la represión cultural franquista. Agradezco a Olga Abasolo su inestimable ayuda en este punto.

⁵ Copia facilitada por Xavier Folch. Actualmente en carpeta «Correspondencia» depositada en Reserva de la Biblioteca Central de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán.

⁶ Es inusual el uso de estos términos por Sacristán incluso en sus papeles políticos más personales.

⁷ M. Manzanera Salavert, *Teoría y práctica de Manuel Sacristán*. Tesis doctoral UNED, 1993 (dirección de José M^o Ripalda), anexo «Correspondencia Sacristán-Lukács». La traducción castellana es del propio Manzanera Salavert. Véase también

Grijalbo le saluda respetuosamente. Estoy –estamos todos– muy interesados por conocer su auténtica opinión sobre la ocupación de la República Socialista de Checoslovaquia, aunque esa opinión estuviera formulada lacónicamente. ¿Es eso posible?»

Lukács no llegó a responder el requerimiento ni tan siquiera con laconismo. Consideraría probablemente que no era posible atender en aquellas circunstancias, en su singular situación, y del modo solicitado, la petición de Sacristán. Hungría, sin ningún entusiasmo probablemente, había sido uno de los países que había acordado y apoyado la invasión y la aniquilación del prometedor proceso socialista de cambio y renovación sin pérdida de finalidades que había irrumpido exitosamente en Checoslovaquia. A pesar de este aparente silencio, no cultivó ningún camino de resignación el autor de *Historia y consciencia de clase*. Ese mismo 24 de agosto de 1968, el mismo día en que Sacristán había escrito a Xavier Folch hablando en términos dramáticos de final de acto y de incapacidad de aprendizaje, Lukács,⁸ desde Budapest, su lugar de residencia, escribía a György Aczél, el que fuera años más tarde vicepresidente del Gobierno húngaro entre 1974 y 1982 y miembro del buró político del POSH, expresándose en los siguientes términos:

Estimado camarada Aczél:

Considero mi deber comunista informarle que no puedo estar de acuerdo con la solución de la cuestión checa y, dentro de ésta, con la posición del MXZMP [Comité Central del Partido húngaro]. Como consecuencia de esto debo retirarme de mi participación en la vida pública húngara de los últimos tiempos.

Espero que el desarrollo húngaro no conduzca a una situación tal que el estatuto de la organización marxista húngara nuevamente me obligue a la reclusión intelectual de las últimas décadas.

Ruego informar sobre el contenido de esta carta al camarada Kádár.⁹ Con saludos comunistas, György Lukács

Desacuerdo explícito, retirada de la vida pública, deber comunista de crítica, posibilidad de reclusión intelectual como en las últimas décadas, la justa y rebelde toma de posición lukácsiana, el nada servil posicionamiento del autor de *Die Zerstörung der Vernunft* a sus ochenta y tres años de edad, no podía ser más nítido ni más coincidente con los análisis de

sobre este punto, M. Manzanera, «La correspondencia entre Manuel Sacristán y Georg Lukács» en J. Benach, X. Juncosa y S. López Amal (eds.), *Del pensar, del vivir, del hacer*, El Viejo Topo, Barcelona, 2006, pp. 143-148, y S. López Amal, «Entrevista a Miguel Manzanera sobre Manuel Sacristán». <http://www.fuhem.es/cip-ecosocial/articulos.aspx?v=8634&n=0>.

⁸ G. Lukács, *Testamento político*, El Viejo Topo, Barcelona, 2008, p. 212. La carta es el documento que cierra el interesante testamento político lukácsiano.

⁹ Kádár era entonces el máximo dirigente del partido húngaro.

su traductor, un dirigente político clandestino que también había traducido y presentado la obra de Dubcek.¹⁰

Sacristán intervino de formas diversas sobre esta experiencia de renovación comunista. Uno de los momentos más destacados fue su entrevista para *Cuadernos para el diálogo* publicada en septiembre de 1969.¹¹ No cabe aquí dar cuenta resumida de lo apuntado;¹² solo un mero apunte sobre la primera de sus reflexiones.

Bozales para la propia bestia

La primera pregunta del cuestionario se centraba en los criterios desde los que se había formulado en Checoslovaquia la crítica al burocratismo institucional, más propios en opinión del entrevistador, “José M^a Fuertes”, José M.^a Mohedano, de *la democracia formal* que de la filosofía política del marxismo-leninismo. El análisis se localizaba, básicamente, en su opinión, en instancias jurídicas y legalistas, la crítica se había realizado desde una perspectiva de derecha socialista, no desde una posición revolucionaria de izquierdas. ¿Cuál era la opinión de Sacristán? Su respuesta se desplegó en cuatro fases.

Sobre si los comunistas checoslovacos habían criticado el burocratismo, antes que nada, por medio de «un análisis localizado más en el nivel jurídico y legalista», Sacristán admitía que seguramente algunos sectores del partido y de la ciudadanía así lo habían hecho, pero que el movimiento de regeneración del comunismo checoslovaco no había hecho más que empezar: «[...] era –y es de suponer que siga siéndolo, puesto que no ha podido madurar– un haz de tendencias que no sólo no se habían homogeneizado, sino que ni siquiera habían librado aún sus batallas internas». Aún más. Existían en el PCCH sectores y tendencias que defendían posiciones que ignoraban completamente los aspectos jurídicos e institucionales de la problemática. En las manifestaciones políticas explícitamente provisionales del partido solían estar presentes diversas motivaciones críticas respecto al burocratismo. Nunca faltó en ellas la motivación más básica, la más alejada de los criterios usuales de la “democracia formal”, aquellos que solían ocultar la base económica que subyacía en el fondo de algunas discusiones y puntos de vista. Recordaba Sacristán a este respecto un paso del informe de Dubcek de abril de 1968 en el que se argüía que el sistema

¹⁰ Sacristán y Alberto Méndez editaron, tradujeron y el primero presentó: Alexander Dubcek, *La vía checoslovaca al socialismo*, Ariel, Barcelona, 1968. El texto de presentación lleva por título: «Cuatro notas a los documentos de abril del Partido Comunista de Checoslovaquia». Puede verse ahora en M. Sacristán, *Intervenciones políticas*, Icaria, Barcelona, 1985, pp. 78-97.

¹¹ Puede verse ahora en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas a Manuel Sacristán Luzón*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004, pp. 35-62 [edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal].

¹² Sobre la entrevista con *Cuadernos*, véase S. López Arnal, *La destrucción de una esperanza. Manuel Sacristán y la primavera de Praga: lecciones de una derrota*, Akal, Madrid, 2010 [prologo de Santiago Alba Rico], secciones 2^a y 3^a.

del centralismo burocrático se había alejado del desarrollo progresista, de izquierdas, de las fuerzas de producción. Esta posición era, además, el motivo más de base, menos “jurídico y legalista”, menos sobreestructural, que concebía la concepción marxista de la sociedad y de la historia.

Sacristán matizaba a continuación la afirmación de Mohedano sobre la persistencia de la lucha de clases en Checoslovaquia. El mismo PCCH, remarcó, sostenía la tesis opuesta. En el Programa de Acción se afirmaba que en la situación en la que se pretendía actuar no existían ya clases antagónicas y que, de hecho, la característica principal de la evolución interna checoslovaca estaba dada por un proceso de creciente confluencia de todos los grupos sociales.

A este propósito, en una de sus primeras aproximaciones a la tradición marxista, el citado trabajo para la enciclopedia Espasa de 1958,¹³ Sacristán se aproximaba a la obra de Mao Tse-tung («de menor entidad que la de Gramsci, por ejemplo»), refiriéndose a la dialéctica y, más en concreto, a la teoría maoísta de la especificidad de la contradicción, posición que apuntaba la existencia de diversos tipos de contraposiciones sociales que demandaban procedimientos de resolución diferenciados: «Es éste [el tema de las contradicciones en el seno del pueblo] un tipo de contradictoriedad específica, de tensión propia y distinta de la que existe “entre el pueblo y sus enemigos”. Como se trata de contradicciones específicas, su resolución exige medios también propios, que atiendan a una especial dialecticidad (la que existe entre la edificación de una cultura y una sociedad y la presencia de un pueblo postrado en una situación de incultura y arcaísmo feudal)».

La diferencia, en todo caso, no agotaba el problema, como lo indicaba agudamente el calificativo “interna” que los comunistas checoslovacos añadían a *evolución* social. Admitiendo que el PCCH llevara razón en su tesis de que ya no existían clases antagónicas en la sociedad checoslovaca, la creencia no evitaba la necesidad del análisis clasista en otros planos en los que seguía siendo imprescindible aún después de haber superado materialmente, para la sociedad autóctona, el enfrentamiento. En el ámbito ideológico-político, por ejemplo, en el que por causa de las *objetivaciones culturales* persistían las actitudes clasistas más allá de la existencia económico-material de las clases correspondientes. De igual modo, en el plano de las estratificaciones sociales sin entidad de clase en el seno del pueblo, dado que «ellas producen contradicciones y sensibilizan a los individuos para los efec-

¹³ El artículo –«Filosofía. La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958», *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, pp. 90-219– se publicó por primera vez en el Suplemento de 1957-1958 de la Enciclopedia Espasa (que apareció finalmente en 1961). “La Espasa” era una enciclopedia muy presente en instituciones educativas y culturales de la época, y también en lugares “fuera de circuito” como las cárceles españolas de la época. José M.^a Laso, encarcelado entonces en el penal de Burgos, ha explicado la impresión político-cultural que le causó el artículo de Sacristán, generador, entre otras cosas, de su muy fructífero interés por la obra y la vida de Antonio Gramsci.

tos de la lucha de clases que subsiste en el marco internacional (lucha de clases a escala mundial)».

Los comunistas checoslovacos, insistía Sacristán, no ignoraron esos problemas. La primera temática se recogía en su denuncia de reaparición de posiciones no-socialistas entre la ciudadanía, y de resentidos llamamientos a la revancha por sectores de la población. La segunda cuestión se planteaba con el reconocimiento explícito de la existencia de «intereses diversos», de la presencia de contradicciones en el seno de la población, y con la apelación del partido a la solidaridad internacional y a la lucha, nunca olvidaba, contra el imperio y sus aliados.

En cuanto a si la crítica o autocrítica del PCCH había sido elaborada más desde la perspectiva de la derecha socialista que desde la izquierda, Sacristán creía que en los documentos del partido era posible descubrir elementos de derechismo e izquierdismo, ambas posiciones consideradas por él «degradaciones del pensamiento marxista». En el terreno decisivo, el de la práctica, apuntaba, la cuestión estaba sin resolver en el momento de la invasión. Entre otras razones por la dificultad de intervención de los consejos, de las agrupaciones de trabajadores en el control real de las decisiones económicas en las circunstancias tecnológicas de aquellos momentos, tema, añadía, sobre el que el grupo de Radovan Richta había elaborado materiales de interés¹⁴ y en el que la Checoslovaquia socialista y renovada era pionera.

Sin la mitificación cegadora de un soviétismo apenas analizado, Sacristán apuntaba: «Una de las medidas que se empezaban a implantar (y que en seguida ha eliminado el Gobierno Husák, tildándola, naturalmente, de “derechismo”), la constitución de consejos obreros auténticos en la industria, era la esencia misma de una buena organización socialista (o sea, no era ni derechista ni izquierdista, por seguir con esas esquemáticas categorías propuestas); pero la otra compleja medida gemela de ella, la racionalización económica, podía ser buen socialismo, o derechismo, u otra vez burocratismo, según el grado de intervención de los consejos obreros en su elaboración y en su ejecución». El problema, difícilísimo en las condiciones de la actual tecnología que era esencialmente una tecnología de transición, admitía Sacristán, problema al que los comunistas checoslovacos habían sido los únicos marxistas que habían dedicado una investigación amplia, estaba «todavía por resolver en vísperas de la invasión». De hecho, remarcaba prudentemente Sacristán, la experiencia renovadora del PCCH no había llegado a proyectarse en una acción estatal sistemática. No había habido tiempo material para ello, apenas habían transcurrido siete meses desde el pleno de enero hasta el momento de la invasión.

¹⁴ Algunos de estos materiales fueron estudiados y anotados por él. Pueden verse ahora entre los papeles depositados en Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán.

El entonces dirigente del acosado PSUC finalizó su respuesta con una reflexión sobre el Estado y su control, señalando que mientras se dieran pocos e inseguros pasos hacia el vaciamiento del poder estatal, finalidad central de todas las corrientes emancipatorias no extraviadas,¹⁵ no debía usarse despectivamente conceptos como juridicidad o ley. Ese desprecio hacia las formas y procedimientos jurídicos, tan arraigado en la tradición en aquellos años, tenía en su historia los asesinatos de la vieja guardia bolchevique, las víctimas de los procesos de 1938, y con ellos, la falsificación fundamental de la vida socialista.

Juridicidad y ley eran formas del poder político; consiguientemente, eran instancias que el movimiento socialista se proponía superar, pero «[...] superando el poder, no haciendo a éste el favor de liberarle de la relativa constrictión jurídica, de sus formas. Por ese camino errado se ha llegado repetidas veces a algo que los comunistas checoslovacos denunciaron eficazmente: a la aplicación (ilegal, antijurídica) de la coacción de la dictadura del proletariado contra el proletariado mismo.¹⁶» La denuncia de los comunistas checoslovacos era además clasista, de marxismo auténtico, de buena dialéctica. Por el contrario, la tesis que identificaba la clase obrera con su estado, tesis cómoda para los burócratas y atractiva para el dogmatismo de izquierda o de derecha, era «por su falta de análisis previo, mera mística (izquierdista o derechista) o mera hipocresía (burocrática), ausencia de todo ejercicio de las categorías de la reflexión». No existía ninguna identidad metafísica entre la clase obrera y su Estado. Si la hubiera, proseguía Sacristán, no se entendería entonces por qué debía aspirarse, como ocurría no sólo en la propia tradición marxista-comunista¹⁷ sino en tradiciones afines, o enfrentadas incluso en determinados momentos históricos, a la extinción del propio Estado de los trabajadores como poder político autónomo. Como no existía tal identidad, la clase obrera tenía que ponerle bozal a su propia Bestia, *imponerle* legalidad socialista. El poder político, según principio básico de la teoría marxista, era un mal allí donde fuera que existiera. Mientras hubiera Estado, el desprecio de la juridicidad socialista, se pensara como se pensara, se justificara como se justificara, no era sino complicidad con el terror. Artur London, uno de los perseguidos en la fase estalinista del PCCH, ha explicado con deslumbrante claridad «las características jurídicas», es decir, la absoluta ausencia de legalidad, de las detenciones, secuestros, interrogatorios, juicios, condenas y asesinatos de los procesos checoslovacos de principios de los cincuenta, copia casi perfecta, y sin apenas alteraciones creativas, de los procesos moscovitas de finales de los treinta. *La confesión* fue otro aldabonazo en la conciencia socialista.

¹⁵ Vaciamiento del Estado que, desde luego, no aspira a ningún desplazamiento de poder hacia las grandes corporaciones empresariales.

¹⁶ En parecidos términos se expresaba Sacristán en su conferencia de 1978 (M. Sacristán, *Seis conferencias*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, pp. 27-54): el estalinismo había sido una dictadura asesina y no *del* sino *contra* el proletariado soviético.

¹⁷ En mi opinión, una de las mejores aproximaciones de Sacristán a la caracterización de la tradición puede verse en esta anotación de lectura no fechada: «*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 conciencia colectiva. etc. Mi tesis.*» (Cuaderno de resúmenes depositado en Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán).

Por ello, cuando años después, durante el coloquio de una mesa redonda sobre el estalinismo en la que también participó Manuel Vázquez Montalbán,¹⁸ Wenceslao Solano pronunció un prolongado parlamento sobre la negatividad histórica del estalinismo y sobre sus raíces sociales, Sacristán comentó en su respuesta que no creía que tuviera nada que añadir a la intervención del entonces secretario general del POUM. Si se prescindían de pequeños detalles de forma, no veía que existiera ningún problema de fondo en sus palabras: «Aparte del gran interés que tiene para la historia de España lo que el compañero acaba de decir, hay además una cosa de bastante interés teórico en todo esto. En la difusión del estalinismo, sobre todo a Checoslovaquia (que además es donde los ejemplos resultan mejor historiables y de más ilustración con el proceso de Slánsky, Klementi, por ejemplo; no son cosas que ignore: no las he dicho pero no porque me parezcan sin importancia, tienen incluso, creo yo, importancia teórica), en la difusión del estalinismo, decía, el factor político ha sido infinitamente superior. A partir seguramente del VI Congreso de la Internacional, ha tenido una importancia superior a lo que podían permitir los datos de tipo básico, de tipo económico-social».

La invasión de Praga, aquella contrarrevolución burocrático-imperial teñida de falsaria y vacía retórica socialista e internacionalista de agosto de 1968, no era sólo un abisal punto de ruptura en la tradición. Anunciaba males peores, mucho peores. Lo sucedido obligaba a alterar radicalmente puntos esenciales de la tradición, lugares compartidos, liturgias empobrecidas. La emergencia de nuevas problemáticas, los errores cometidos, los desvaríos políticos de los que, sin duda, también se era responsable, exigían cambios en el ideario y en procedimientos fuertemente asentados, y abonar dudas e incertidumbres sobre ámbitos dogmática e indocumentadamente defendidos.

Meteduras de pata, problemas emergentes y nuevas políticas de la ciencia

La principal rectificación que debían efectuar las diversas tradiciones revolucionarias después de la irrupción de la problemática ecológica era, en opinión de Sacristán, el abandono de todo utopismo, de toda creencia, muy persistente en la tradición, que afirmara la posibilidad de que una Revolución Social eliminara para siempre las tensiones entre los seres humanos y, además, entre la propia especie y la Naturaleza. Muy al contrario: siempre existirían conflictos entre las potencialidades de nuestra especie y los condicionamientos naturales. La Humanidad era la especie de la *hybris*, de la exageración, de la desmesura.¹⁹

¹⁸ M. Sacristán, *Seis conferencias*, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁹ M. Sacristán, «Comunicación a las jornadas de ecología y política» [1979], *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, edición de Juan-Ramón Capella, pp. 9-10.

La superación del milenarismo revolucionario exigía mayor comprensión de los procesos objetivos que obraban en nuestras sociedades. Había que buscar mayor claridad sobre la acción de dos de estos procesos: la ciencia y la lucha de clases. Renovar la alianza ochocentista entre la ciencia y el movimiento obrero fue uno de los mayores objetivos de Sacristán en sus últimos años. La empresa no era fácil. Los miembros de la alianza habían cambiado sustancialmente en las últimas décadas y uno de ellos, las clases trabajadoras, veía al otro en frecuentes ocasiones de manera poco afable, materializado en máquinas y estructuras nada compasivas que expulsaban a más y más trabajadores al desempleo permanente o a duras condiciones de trabajo, cuando no a la pura y dura marginalidad. Al otro miembro del dueto destacado, a la ciencia, había que mirarlo con los dos ojos, dialécticamente, con el punto de vista puesto en sus potenciales y reales polaridades, y no caer en ingenuos y aporismáticos progresismos decimonónicos todavía presentes en aquel entonces en la tradición marxista y en otras tradiciones.

No hubo nunca en Sacristán una desconsideración del valor epistémico del conocimiento positivo. «Lo malo de la ciencia actual es que era demasiado buena» fue un aforismo repetido en textos y conferencias. Era porque la física de nuestros científicos era un buen conocimiento del mundo por lo que los artefactos que la tomaban como base podían ser tan peligrosos. La filosofía romántica de la ciencia, las filosofías que en ella se inspiraban, caían 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 nudo central de la cuestión.²⁰ Menospreciar el conocimiento positivo por meramente operativo, instrumental o cosificador, y defender la existencia de un conocimiento alternativo y superior del Ser y del Mundo 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 sólo no eliminaría su peligrosidad práctica sino que la aumentaría, incrementando, no disolviendo, la problemática.

Nos enfrentábamos a un problema radicalmente nuevo. Por una parte, nuestra capacidad de producir y, por otra, 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, una novísima situación.²¹ Los grandes poderes intervenían decisivamente en la difusión del

²⁰ M. 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» (1981), *Papeles de filosofía*, op. cit., pp. 454-455.

²¹ Conferencia «La función de la ciencia en la sociedad contemporánea», impartida en el I. B. Juan Boscán de Barcelona en enero de 1981. Permanece inédita

conocimiento, dificultando la intervención crítica de la ciudadanía. La actuación de las instituciones europeas en el tema de la encefalopatía espongiforme bovina (BSE), por ejemplo, el denominado mal de las “vacas locas”, corrobora el peligro anunciado por Sacristán. La Comisión Europea ocultó a la comisión especial del Parlamento Europeo sus deliberaciones sobre la suavización del embargo británico; el informe enviado por la Comisión al Parlamento fue una versión parcial de lo discutido en las reuniones.

Sacristán no sostenía que la especie humana fuera peor moralmente en nuestra época que en otros momentos de la historia. Como toda cuestión no positiva, resultaba enormemente difícil precisar qué se entiende por “progreso moral”. Pero con independencia de que fuéramos mejores, peores o similares a los humanos del siglo XIII, por ejemplo, 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, más desolación, mayor destrucción.

La dimensión de la peligrosa situación vigente en nuestra época, independientemente de que se deba o no a una mayor maldad de la moralidad pública, se debía a nuestra mayor capacidad científico-tecnológica. Mayor ciencia, no ciencia meramente contemplativa sino tecnológicamente orientada, suponía mayor peligro de destrucción, incluida la misma auto-destrucción de la Humanidad. Por ello, 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, el 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».²² El precedente de este planteamiento estaba en el idealismo alemán y, probablemente, sugería Sacristán, en Leibniz.

Si bien las cuestiones derivadas del enfoque epistemológico eran inextinguibles, imperecederas, para Sacristán estaban perdiendo frente al enfoque ontológico. Problemas como el de las relaciones entre ciencia e ideología, el de si los científicos eran o no ideólogos, no teóricos puros y desinteresados, eran ya temáticas de importancia secundaria. Las ciencias naturales, al igual que las sociales en su ámbito de estudio, mostraban 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 debía, en opinión compartida por autores de otras tradiciones filosóficas, A. F. Chalmers, por ejemplo,²³ finalizar en una política de la ciencia.

²² Conferencia «Reflexión sobre una política socialista de la ciencia», Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Barcelona, 17 de mayo de 1979. Véase M. Sacristán, *Seis conferencias*, op. cit., pp. 55-82.

²³ A. F. Chalmers, *La ciencia y cómo se elabora*, Siglo XXI, Madrid, 1982, capítulo VIII.

Sus propuestas para una política de la ciencia de intención socialista, comunitaria y no autoritaria, exigían cambios sustantivos. Era necesario adoptar una política demográfica restrictiva, especialmente en los países capitalistas avanzados. Esta posición había sido, tradicionalmente, tildada de malthusianismo, y dado que Marx y Engels escribieron críticamente contra Malthus, no era correcto, «entre rojos de todos los matices» sostener una posición semejante. Tenían que revisarse viejos postulados. No se podía ser poblacionista sin más.

Un principio orientador para una política de la ciencia en una federación de comunidades de dimensiones propiamente humanas debía conllevar una rectificación de los modos dialécticos hegelianos de pensar por pura negatividad. Proponía Sacristán 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 se conocía, de las fuerzas productivas (que él llamaría desde finales de los setenta fuerzas productivo-destructivas), y era irrealizable, además de no ser deseable, la apuesta por la prohibición de la investigación, sin más matices. A lo que añadía more filósofo: ante la disyuntiva de un 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, señalaba con énfasis, se apuntarían por espíritu de libertad a lo que de forma muy afortunada llamaba «la nostalgia galileana».

Para esa necesidad de cordura, la tradición científica más denostada, más condenada y menos leída, proseguía Sacristán, estaba bien armada. Francis Bacon había explicado en *La Nueva Atlántida* que había dos clases de experimentos: «los fructíferos», que no importaban mucho una vez se hubieran superado las necesidades elementales de la Humanidad, y los «lucíferos», con broma incluida en la denominación, porque arrojaban luz, porque nos daban comprensión, aunque no sirvieran, aunque no fueran «fructíferos». El mismo Bacon sostenía que todo programa de investigación debería de estar controlado por todos los sabios «ya que toda investigación podía ser para mal».

Esta ética de la cordura, de la medida, inspirada en Aristóteles, y en la vieja cultura griega en general, que rectificaba la visión de 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 educación científicas. Éstas eran las propuestas sugeridas por el traductor de Mario Bunge y Wolfgang Harich:

En primer lugar, preeminencia prolongada de la educación sobre la investigación. Primar la educación, no anular la investigación. La razón de este postulado: evitar las malas reacciones ante determinadas medidas de austeridad por falta de educación de los sectores implicados.

En segundo lugar, acentuación de la función educativa de la enseñanza superior: la universidad debería transformarse en centros para educar en valores de 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 llamaba «hombres cultos».

Primar la investigación básica respecto a la aplicada, en contra de la política usual de la mayoría de los gobiernos occidentales, era la tercera propuesta. Apoyar primordialmente los aspectos contemplativos frente a los instrumentales –«mucho más física teórica, mucha menos ingeniería física»– era su siguiente observación.

La quinta propuesta abogaba por acentuar la investigación de tipo descriptivo, de conocimiento directo, no necesariamente teórico. La Geografía o la Botánica descriptivas eran buen saber para nuestra época. Estas ciencias, tan denostadas durante años, 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.

Finalmente, investigación de tecnologías ligeras intensivas en fuerza de trabajo y poco intensivas en capital cerraba provisionalmente el programa. El probable aumento de la jornada de trabajo quedaría paliado, apuntaba 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 por él en sus últimos escritos:²⁴ «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 pues? ¿De vindicar la consigna cientificista «más ciencia, mucha más ciencia y más tecnología», sin ninguna consideración anexa? ¿Era una solución razonable, pensada con mesura, preguntaba, la introducción masiva de microprocesadores y la rápida automatización de nuestras industrias aun cuando ello tuviera como consecuencia engrosar sustancialmente las pobladas legiones del paro, la desesperación y la marginalidad social?

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

²⁴ Por ejemplo, en *Papeles de filosofía*, op. cit, p. 456.

de la vida moderna, pero no en otros. Bastaba pensar en cómo se ordenaba la producción de bienes materiales en nuestras sociedades. Por el interés primario de los individuos que estaban en disposición de influir decisivamente 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 racionalidad con razón tecnológica, sino con racionalidad globalmente considerada. De forma tal que lo que tecnológicamente podía parecer racional –la automatización y la introducción masiva de microprocesadores– no tenía por qué serlo globalmente dados los negativos efectos sociales que podía comportar.

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

La voz crítica e informada de los comunes

No se trataba de pasar el poder de los soviets a los técnicos. No se trataba de dejar en sus manos la decisión sobre todos los problemas que tenían 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, el experto, no es necesariamente, por qué había de serlo preguntaba Sacristán, un individuo que reacciona según un punto de vista comunitario.²⁵ Sacristán solía poner el ejemplo de los especialistas directamente relacionados con la producción de armamento, nuclear o no. Cuando colaboran en esa producción, y era obvio que lo hacían, no estaban trabajando por intereses o preocupaciones de la mayoría de las gentes, sino por la inercia de sus propios intereses individuales y de grupo.

Coincidiendo terminológicamente con otros planteamientos, pero con importantes diferencias conceptuales,²⁶ Sacristán estaba dispuesto a aceptar que tanto la contradictoriedad que representan las ciencias positivas contemporáneas como otras contradictoriedades sociales sólo podían salvarse a partir de una racionalidad completa, no incompleta, pero,

²⁵ Conferencia de M. Sacristán «La función de la ciencia en la sociedad contemporánea» (1981, Barcelona). Carpetas «Conferencias» de Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán.

²⁶ Por ejemplo, con las posiciones defendidas por Jesús Mosterín en *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid, 1978. Sacristán publicó una reseña sobre este libro de su amigo Mosterín en el número 1 del *Mundo Científico*, 1981, pp. 106-107 (ahora en M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 281-285).

entendiendo por tal no la meramente tecnológica sino una racionalidad social que buscara, que investigara, que aspirase 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».²⁷

De hecho, dos de los problemas más acuciantes de las últimas décadas y de los que las gentes cada vez eran 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.

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».²⁸ 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, estudió y vio antes.

Muestras de este tipo de preocupaciones pueden verse incluso en escritos algo anteriores. En sus «Observaciones al proyecto de Introducción del PSUC», de mayo de 1972,²⁹ 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 posleninianos”, 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

²⁷ Conferencia «La función de la ciencia en la sociedad contemporánea», I. B. Juan Boscán, enero de 1981.

²⁸ «Gramsci es un clásico, no es una moda», *Diario de Barcelona*, 1977. Reimpreso en S. López Arnal y P. de la Fuente (eds.), *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona, 1996, p. 92.

²⁹ Escrito de intervención inédito. Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán.

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 posleninianas, 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 artículo «Karl Marx» de 1974 para la Enciclopedia Universitas,³⁰ Sacristán daba 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 señalaba que la vida de Marx, desde entonces, desde 1843-1844, había tenido como horizonte, intelectual y práctico, «una sociedad superadora de la alienación». Este había sido el sentido más elemental del término “comunismo” para Marx hasta su muerte. Un tipo de sociedad que definía como aquella que garantizase 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».

Sacristán admitía que existían problemas apenas considerados, o mal considerados, por el marxismo tradicional. Usaba esta expresión, o la de “tradicción 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 paz.³¹

Estos nuevos movimientos, y los problemas por ellos denunciados, más allá de modas intelectuales y de otro tipo de vanidades, representaban entonces 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,³² 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

³⁰ M. Sacristán, «Karl Marx» (1974), *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1985, pp. 277-308.

³¹ 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., pp. 115-155).

³² Fue notable, y reconocida por él, la influencia de Giulia Adinolfi en esta temática.

forma dispersa, podían rastrearse textos donde se denunciaba la situación de 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.

Más allá de modas intelectuales, los nuevos movimientos –ecologismo, feminismo, pacifismo– rompían con el pensamiento tradicional de izquierda

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 Marx había puesto supuestamente el nombre de su amigo Engels para ocultar la situación.³³ 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 era mejor ser varón. Sacristán consideraba que probablemente ese juicio de Marx fuera simple realismo pero a él le parecía también fruto de una «sensibilidad propia de otro mundo», de otra época.³⁴

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 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 sustitu-

³³ El tema ha sido discutido posteriormente con razones muy atendibles y no están nada claras las fuentes de la acusación. Sacristán habla teniendo en cuenta lo que se afirmaba en esos años.

³⁴ Sobre este aspecto puede verse también lo manifestado por Sacristán en su entrevista con la revista mexicana *Dialéctica*, reimpresa en *mientras tanto*, núm. 17 y en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit, pp. 100-122.

ción por el simple fatalismo o por la creencia de que serían la tecnología o el simple desarrollo económicos los que producirían por sí mismos los cambios deseados 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 1874 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 podían 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 en todo caso para Sacristán de que, a diferencia de lo 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 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. Cabía una apuesta racional que tuviera 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 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 Europa.³⁵ 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.³⁶

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 desarro-

³⁵ Conferencia «Introducción a un curso sobre nuevos movimientos sociales», Gijón, 9 de julio de 1985. Reserva de la BC de la UB, fondo Sacristán. La transcripción ha sido realizada por Juan Ramón Capella. Permanece inédita.

³⁶ Los principales textos editados de Sacristán sobre estas temáticas pueden verse en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit. y *Seis conferencias*, op. cit.

lismo económico incontrolado) y las relaciones de producción era el motor del progreso histórico.

El cuadro del pensamiento de los clásicos eran mucho más 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 planeta.³⁷

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.

³⁷ M. Sacristán, «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 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*, 1984-1985; la transcripción es de Xavier Martín Badosa y Jesús Muñoz Malo).

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 cuestiones realmente nuevas y, en ocasiones, opuestas a ciertos planteamientos sindicales clásicos. Sacristán solía poner el ejemplo de la industria del amianto en Alemania.³⁸ El Gobierno socialdemócrata de Schmidt había aceptado, después de la presión del movimiento ecologista, la peligrosidad de esa industria. 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 de 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 contaminación de la atmósfera eran, son, problemas que trascienden las fronteras nacionales. Eran cuestiones que ponían también 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 de los movimientos ecologistas. El cultivo de la pseudociencia no era una excepción. Se trataba

³⁸ «Entrevista con Manuel Sacristán», *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit., p. 103.

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

Finalizaba Sacristán su reflexión con una propuesta provocadora. Desde su punto de vista, el denominador común de estos movimientos era 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 de mentalidad un término de las tradiciones religiosas: conversión. 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 Harich,³⁹ eran bienes esencialmente no comunistas que presuponían el privilegio intocable de unas cuantas sociedades y de sectores privilegiados dentro de ellas. 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.

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). En carta del 27 de octubre de 1984 dirigida a José M.^a Ripalda, Sacristán comentaba un paso de la recensión de Ripalda del segundo volumen de sus *Panfletos y materiales*, de *Papeles de filosofía*. Sostenía Ripalda en su comentario que «Los tres vértices de su pensamiento –ciencia, política, interioridad– representan ámbitos incomunicables». 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».⁴⁰

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, son algunas de las claves para vislumbrar la forma en la que Sacristán intervino políticamente, la forma en que se vinculó en sus últimos años a fuerzas del movimiento obrero organizado y a otros movi-

³⁹ M. Sacristán, en la edición castellana del libro de Wolfgang Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?* [ed. o. revista *Materiales*, 1978], *Intervenciones políticas*, Icaria, Barcelona, 1985, pp. 224-226.

⁴⁰ José María Ripalda, «La tarea intelectual de Manuel Sacristán», *mientras tanto* núm. 30-31, mayo 1987, p. 129.

mientos emancipatorios, abonando con mimo la sal de su tierra, una tierra común y de los comunes.

Abonar ese suelo exigía al mismo tiempo evitar que el olvido habitara en sus dominios.

Un filósofo que deseó enmarcar un poema de resistencia que un preso torturado rasgó en las paredes de la Jefatura Superior de la Policía fascista en Barcelona

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 respuesta.⁴¹

Buen parte 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 se hacía referencia en un apartado anterior, fue uno de los temas recurrentes de Sacristán en sus escritos de los últimos años, tanto en sus clases universitarias como en sus intervenciones políticas y en sus esperadas y concurridas conferencias.

En sus clases de metodología de las ciencias sociales,⁴² solía iniciar sus explicaciones en torno a estos asuntos recordando que si bien, durante bastante tiempo el complejo tecnocientífico 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 las 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 afortunadamente con mucho mayor desasosiego. La misma fluctuación de las informaciones técnico-científicas sobre umbrales de peligrosidad nos alertaba sobre la confianza ciega en estos asuntos. Frente a ello, 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 se mantiene la prudente aseveración de que «ignoramos e ignoraremos» como parece que era la divisa gnoseológica del último Sacristán, lo más racional es que nuestras creencias y actuaciones intenten evitar, en la

⁴¹ Richard S. Westfall, *Isaac Newton: una vida*, Cambridge University Press, Madrid, 1996, pp. 50-51.

⁴² Además de las ya citadas del curso 1984-1985, han sido transcritas las clases de metodología de las ciencias sociales de 1983-1984 (transcripción por Joan Benach) y las de 1981-1982 (por el autor de este trabajo).

medida de lo posible, riesgos inesperados por desconocidos. El principio de precaución está anexo a esta consideración.

Señalaba Sacristán 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.⁴³ Del primer punto de vista, solía poner Sacristán el ejemplo, deslumbrante por paradójico, de Condorcet. Su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, publicado en París en 1794, había sido escrito mientras estaba escondido por haber sido condenado a muerte y finalizado muy poco antes de que fuera guillotinado. Condorcet mantuvo, sin embargo, su optimismo cientificista incluso en esas circunstancias. Sacristán añadía, con afable ironía, que no había duda de que Condorcet era un «progresista metafísico» muy profundo.

Como ejemplo de las posiciones críticas, pesimistas, Sacristán citó el ejemplo del *Frankenstein* 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 en sus clases una lectura del libro de Shelley que fuera más allá, sin menospreciar este enfoque, de una entretenida novela de aventuras.

Sacristán sugería también que intentáramos rastrear sus pesimistas reflexiones ante la desmesurada ambición científica y los peligros que esta 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»), quien 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 de 1977. 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».⁴⁴ La situación en aquellos días, mayo de 1977,

⁴³ El paso pertenece a sus clases de metodología del curso 1981-1982.

⁴⁴ «Entrevista con Manuel Sacristán. Gramsci es un clásico, no una moda». En S. López Arnal y P. de la Fuente (eds.), *Acercas de Manuel Sacristán*, op. cit., pp. 87-93.

era muy distinta. El ciclo de Gramsci celebrado durante dos semanas en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona habían contado «con un auditorio digno de la lectura de un buen poema: por la cantidad y vitalidad».

No extrañó por ello el salto carrolliano que Sacristán dio a continuación. Cambiando la temática e incluso su misma expresión, a propósito de Shelley, del poeta, comentó que hacía años, una vez que estuvo de visita, de forzada visita, en la comisaría de la Jefatura Superior de Policía de Barcelona, donde ejercían sus funciones represivas los temibles hermanos Creix, vio escrito en una de las paredes de una celda unos versos del poeta romántico, en inglés. El poema tenía que ver, señaló, con el movimiento cartista. De memoria, lo recitó 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 había escrito, «¡qué extraño preso, verdad!» comentó, se preguntó, nos preguntaba: «¿qué se habrá hecho de aquel verso de Shelley? ¿Seguiría allí? ¿Lo habrán enmarcado? ¿Alguien lo sabe?».

Nadie sabía, todos sabíamos. El verso de Shelley no está enmarcado desde luego. Pero tal vez la sugerencia de Sacristán sea un buen criterio para aquilatar el tipo de ser humano que era. Unos, si hubieran podido, y posiblemente pudieron, arrojaron toneladas de desechos sobre el verso de Shelley. Deseaban borrarlo para siempre, sin dejar huella. Otros, tal vez para no levantar polémicas conflictivas, habrían dejado que el tiempo no acuñara esa moneda, que languidciera el recuerdo. Sacristán quería dar testimonio a las generaciones futuras de aquel tiempo, de aquellos lugares, de aquellas gentes luchadoras, de su sufrimiento y de su esperanza.

Sacristán no creía, ni estaba dispuesto a creer fácilmente, que nuestras sociedades fueran un conjunto armónico de anémonas marinas y cangrejos ermitaños en las que las primeras ocultan a los segundos y estos transportan a aquéllas sobre el lomo hacia lugares donde alimentarse.⁴⁵ No había demasiada humanidad en nuestras comunidades humanas. Más bien «estructuras sociales polarizadas» en las que, como ha recordado Víctor Gómez Pin, «ni siquiera la genuflexión garantiza la subsistencia» y en las que ancianos, enfermos no productivos, parados con o sin subsidios, seres no competitivos, son considerados y tratados, cada vez con más frecuencia y de forma más generalizada, como trastos inútiles.

⁴⁵ La metáfora zoológica está extraída de Alan Lightman, *El universo de un joven científico*, Tusquets, Barcelona, 1996.

Tiempos de ceguera, y también de resistencia, en los que no cabe olvidar aquella paradoja anunciada por Saramago:⁴⁶ «[...] 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».

Sacristán intentó ver, y quiso además que el verso arañado de un combatiente antifascista fuese enmarcado en la Jefatura Superior de Policía del fascismo barcelonés. Soñó. Pero de eso se trataba precisamente, de hacer converger la realidad y el deseo.

⁴⁶ José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*, Alfaguara, Madrid, 1996, p. 373.