



Manuel Sacristán Luzón

Conferencias

Prólogo: Francisco Fernández Buey

Epílogo: Manuel Monereo

Edición: Salvador López Arnal

Índice.

Manuel Sacristán Luzón, un apunte.

Presentación de esta edición.

Prólogo. Francisco Fernández Buey.

Nota previa. Salvador López Arnal

1. Sobre el estalinismo (1978)

Notas.

2. Reflexión sobre una política socialista de la ciencia (1979).

Notas.

3. Tradición marxista y nuevos problemas (1983).

Notas.

A modo de epílogo: Manuel Monereo

Epílogo del editor.

Creo que el peor daño que ocasiona el capitalismo es el deterioro de los individuos. Todo nuestro sistema educativo se ve perjudicado por ello. Se inculca en los estudiantes una actitud competitiva exagerada; se los entrena en el culto al éxito adquisitivo como preparación para su futura carrera.

Estoy convencido de que existe un único camino para eliminar estos graves males, que pasa por el establecimiento de una economía socialista, acompañada por un sistema educativo que esté orientado hacia objetivos sociales. Dentro de ese sistema económico, los medios de producción serán propiedad del grupo social y se utilizarán según un plan. Una economía planificada que regule la producción de acuerdo con las necesidades de la comunidad, distribuirá el trabajo que deba realizarse entre todos aquellos capaces de ejecutarlo y garantizará la subsistencia a toda persona, ya sea hombre, mujer o niño. La educación de los individuos, además de promover sus propias habilidades innatas, tratará de desarrollar en ellos un sentido de responsabilidad ante sus congéneres, en lugar de preconizar la glorificación del poder y del éxito, como ocurre en nuestra actual sociedad.

De todas maneras, hay que recordar que una economía planificada no es todavía el socialismo. Una economía planificada podría ir unida a la esclavización completa de la persona. La realización del socialismo exige resolver unos problemas socio-políticos de gran dificultad: dada la centralización fundamental del poder político y económico ¿cómo se podrá impedir que la burocracia se convierta en una entidad omnipotente y arrogante? ¿Cómo se pueden proteger los derechos del individuo para así asegurar un contrapeso democrático que equilibre el poder de la burocracia?

Albert Einstein (1949), “¿Por qué el socialismo?”, *Monthly Review*.

El capitalismo no ha necesitado grandes ideólogos para imponer la lógica contable de la partida doble. El capitalismo trata de convertir a la naturaleza en capital monetario. Es la más terrible, la más insultante de las reducciones, con ello se olvida que en última instancia la riqueza de las naciones no viene del mercado, sino de los recursos naturales, las materias primas que, una vez elaboradas, ponemos en él. Sin embargo, somos tan arrogantes que olvidamos que todo el inmenso poder de las finanzas actuales que es capaz de enriquecer o arruinar a los países no es suficiente ni para reconstruir la complejidad de una ameba.

Antonio, V. y Naredo, J.M. (1999), *Desarrollo económico y deterioro ecológico*

Manuel Sacristán Luzón: un apunte.

Manuel Sacristán Luzón (Madrid,1925-Barcelona,1985) estudió Derecho y Filosofía en la Universidad de Barcelona y, posteriormente, cursó estudios de lógica y filosofía de la lógica en el Instituto de Lógica Matemática e Investigación de Fundamentos de la Universidad de Münster (Westfalia, Alemania) entre 1954 y 1956. En 1957 contrajo matrimonio en Italia con la hispanista napolitana Giulia Adinolfi, fallecida prematuramente en 1980.

Se doctoró Sacristán en 1959 con una tesis sobre la gnoseología de Heidegger, reeditada en 1995 por Crítica con prólogo de Francisco Fernández Buey, y en 1964 publicó *Introducción a la lógica y al análisis formal*, un manual que ha resultado esencial para la reintroducción y desarrollo de la lógica formal en nuestro país.

Fue profesor de Fundamentos de la Filosofía y de Metodología de las Ciencias Sociales en la Universidad de Barcelona, de la que fue expulsado en 1965 por motivos políticos. Este nuevo atropello, que se suma a lo sucedido durante las oposiciones a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia celebradas en 1962, no impidió que Sacristán estuviera vinculado al mundo universitario a través de su participación en las reivindicaciones democráticas e igualitaristas de estudiantes, ciudadanos y profesores no numerarios y numerarios, y a través de su activa y requerida participación en conferencias y en seminarios sobre diversos temas de historia socialista, lógica, ciencias sociales, marxismo y filosofía de la ciencia. Algunos de sus textos más celebrados -“El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, por ejemplo- tienen su origen en estas esperadas intervenciones públicas.

Durante el curso 1982-1983, impartió dos cursos de postgrado sobre “Inducción y dialéctica” y sobre “Karl Marx como sociólogo de la ciencia” en la Universidad Nacional Autónoma de México. En México, se casó en segunda nupcias con M^a Ángeles Lizón.

Sacristán fue igualmente miembro del consejo de redacción -y, en algunos casos, director- de revistas tan decisivas para la cultura española (y catalana) como *Qvadrante*, *Laye*, *Nuestras ideas*, *Materiales*, *Theoria*, *Nuestra Bandera* y *mientras tanto*.

El editor y traductor de la *Antología* de Gramsci fue miembro del comité central del PCE y, entre 1965 y 1970, formó parte del comité ejecutivo del PSUC. Una parte importante de sus ensayos e introducciones sobre la obra de Marx -y sobre diversos autores de la tradición marxista- están recogidos en los volúmenes I y III de *Panfletos y materiales (Sobre Marx y marxismo, Intervenciones políticas)*, en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa* (edición de Juan-Ramón Capella) y en *El orden y el tiempo* (edición de Albert Domingo Curto).

Sacristán fue director de la edición castellana de las obras de Marx y Engels (OME) y tradujo, presentó y anotó los libros I y II de *El Capital* (OME 40, 41 y 42), así como la primera mitad del libro III. La mayor parte de sus estudios, aproximaciones y anotaciones al gran clásico marxiano se encuentran recogidos en *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, Libros de El Viejo Topo, Barcelona, 2004. Obras de intelectuales tan decisivos en la tradición marxista como Gramsci, Labriola, Marcuse o Lukács también fueron vertidas por él al castellano.

Desde inicios de los setenta, Sacristán estuvo fuertemente interesado por los entonces llamados “nuevos movimientos sociales” (feminismo, ecologismo, pacifismo, antimilitarismo) y por las consecuencias que para el ideario socialista significaba la decisiva problemática ecologista. Pruebas de ese interés pueden hallarse en una gran parte de sus contribuciones a las revistas *Materiales y mientras tanto*, así como en las conferencias que se recogen en este volumen.

Presentación de esta edición.

Ningún individuo ni pueblo tiene más sentido que el de vivir, incluyendo en el vivir la muerte. Todo lo demás, todas las vestimentas patriotas, son ideología encubridora de dominio.

Manuel Sacristán Luzón

Se recogen en este volumen la transcripción de tres conferencias de Manuel Sacristán impartidas en 1978, 1979 y 1983. Son una excelente demostración de esta faceta de su hacer público e intelectual, sobre cuya excelencia e importancia formativa se han manifestado personas tan diversas como Andreu Mas-Colell, Jesús Mosterín, Xavier Folch, Emilio Lledó, Juan-Ramón Capella o Javier Muguerza.

Estas tres intervenciones del Sacristán tardío responden a una decisiva cuestión teórica y política analizada y sentida por el autor desde mediados de los años setenta: la necesidad de revisar (auto)críticamente, y sin límites previos, aspectos básicos de las diversas tradiciones socialistas transformadoras, sin que tal reflexión implicara la limpieza irresponsable de la bañera y, con ella, el ahogo de seres inocentes y grupos de resistencia que habían nadado con admirable esfuerzo en su seno.

La tarea, por lo demás, no consistía sólo en mirar, sin complacencia pero ecuánimemente, determinados aspectos de la historia de la tradición sino en abrir puertas, ventanas y el máximo espacio posible a los nuevos movimientos, a las entonces nuevas problemáticas sociales, al ecologismo, al pacifismo, al feminismo y al antimilitarismo. Dos de las tres conferencias que aquí se incorporan responden a esta orientación: “Reflexión socialista sobre política de la ciencia” (1979) y “Tradición marxista y nuevos problemas” (1983). “Sobre el estalinismo”, una conferencia de 1978, es una profunda y crítica mirada sobre uno de los pasajes más hirientes de la tradición comunista en el siglo XX.

Fueron éstas preocupaciones teórico-políticas básicas del último Sacristán, sobre cuya decisiva importancia Enric Tello o Joaquim Sempere, entre otros, no han dejado de insistir atinadamente. Es innecesario recordar la actualidad, la urgente actualidad de estas inquietudes.

Los tres textos aquí recogidos forman parte de un libro póstumo de Manuel Sacristán, *Seis conferencias*, editado por El Viejo Topo en 2005. En la publicación se incluían también las siguientes conferencias: “Las centrales nucleares y el desarrollo capitalista”, una conferencia de 1981 impartida en Santa Coloma de Gramenet (Barcelona) cuyo tema sigue siendo de preocupante actualidad; una conferencia impartida en México en 1983 sobre la historia reciente del movimiento obrero en Europa Occidental, y, finalmente, la que fue una de sus últimas intervenciones públicas, “Sobre Lukács”, dictada en abril de 1985, en la que Sacristán dialogaba, con admiración y reconocimiento pero con alguna arista crítica, con el Lukács de las *Conversaciones* con Kofler, Holz y Abendroth de 1966.

Los textos de Francisco Fernández Buey, Manuel Monereo y mi nota previa fueron escritos para la edición del volumen en los Libros de el Viejo Topo. En algún caso hacen referencia a conferencias que aquí no se incorporan pero, en mi opinión, son escritos autónomos que pueden leerse sin pérdida de sentido ni de comprensión.

Para Sacristán, vista la situación en aquel entonces, una consecuencia se imponía: la dimensión y urgencia de los problemas exigía la conversión en el ser y hacer del sujeto transformador. No era posible vivir ya del modo en que habíamos estado viviendo. No se trataba de perseguir una alternancia en la política sino que debían buscarse nuevas formas de practicarla, una política realmente alternativa que no se quedaran en consignas publicísticas, ya que en el horizonte y en la práctica de los movimientos de transformación social debía situarse una norma que fue para Sacristán finalidad básica: “No se debe *ser* marxista (Marx); 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”.

Prólogo. Francisco Fernández Buey.

Salvador López Arnal ha recogido en este volumen seis conferencias pronunciadas por Manolo Sacristán entre 1978 y 1985. La edición tiene la particularidad de que, además de proporcionar una nueva transcripción de algunas de las conferencias que ya habían sido publicadas anteriormente, incluye, cuando han quedado, el esquema preparatorio de las mismas y los coloquios que siguieron en cada caso a las intervenciones del filósofo. Para preparar esta edición Salvador López Arnal se ha servido de los papeles y cintas magnetofónicas hoy conservados en el Fondo de Reserva de la Universidad de Barcelona. Las características de la edición permiten al lector de hoy hacerse una idea precisa de dos circunstancias muy apreciadas por las personas que conocimos personalmente a Sacristán. En primer lugar, la atención y la dedicación con que preparaba sus intervenciones políticas o de política cultural. Y en segundo lugar, su dimensión de polemista.

Desde la muerte de Manolo Sacristán, hace ahora veinte años, varias de las personas que le trataron en diferentes momentos de su vida o que compartieron con él proyectos políticos han escrito que el hombre valía más que la obra publicada. Podría dar aquí un nuevo testimonio de ese tópico. Pero me parece preferible añadir a lo que yo mismo he dicho en otras ocasiones que esta edición de sus conferencias permitirá entender, a quien no tuvo trato con el filósofo, el por qué de ese tópico tantas veces repetido. Pues aquí, gracias al trabajo benemérito del editor, que ha dedicado muchísimas horas a descifrar manuscritos y a escuchar cintas

cuya calidad no es precisamente buena, encontrará a Sacristán *en acción*. Ya la transcripción del coloquio que sigue a la primera de las conferencias (1978), dedicada a la crítica del estalinismo, documenta bien esto: el conferenciante impresionó a quienes escuchamos aquellas palabras en vivo; e impresionará, creo, a quienes lean por primera vez lo que se dijo en aquel debate.

Manolo Sacristán tuvo una gran pasión política desde su juventud. Y esta pasión le acompañó hasta la muerte. En varios momentos de su vida tuvo dudas, y dudas serias, sobre si el tiempo que había dedicado y seguía dedicando a las intervenciones políticas había sido tiempo perdido o no. Hubo momentos en su vida en los que pensó y comunicó a otros que, visto lo visto, él no servía para la política. Algunos de sus diálogos y discusiones con el viejo Lukács se pueden leer con esta clave autobiográfica. Y es muy sintomático, y hasta sorprendente para un lector de hoy, que sea precisamente en la conferencia y en el coloquio sobre Lukács, que cierran este volumen, donde Sacristán se deja ir a las confesiones, donde más habla en primera persona, cosa inhabitual en él cuando intervenía en público. Por lo general, en esos casos, cuando estaba tratando de tal o cual tema filosófico o de otros pensadores, siempre decía que le parecía “indecente” hablar de sí mismo. Pero no en este caso, en el que, como se verá, comunica a los oyentes un consejo que él mismo dio a Lukács sobre la obra de Hartmann y dedica varios minutos a discutir con el público que le escuchaba si Lukács era sincero o no cuando dijo, ya en los años treinta, que él tampoco servía para la política.

Traigo aquí a colación esta circunstancia porque para mí, que no estuve presente en aquella conferencia, una de las últimas que pronunció,

en abril de 1985, pero que tuve la ocasión de comentar con él, mucho antes y poco después de la conferencia, aquel juicio de Lukács sobre sí mismo y otras palabras parecidas del interlocutor, ese paso de aquel coloquio, leído ahora, al cabo de tantos años, viene a ser como el hilo del ovillo que lleva a la comprensión de lo que fue el pensador amigo en el ámbito de la filosofía política. Lo subrayo, al acompañar aquí a Salvador López Arnal en su trabajo, porque esta observación tal vez pueda facilitar también la lectura de las conferencias que puedan hacer otros.

Más que en ningún otro momento de su vida Manolo Sacristán anduvo en sus últimos años, a los que corresponden estas conferencias, persiguiendo un ideal: compaginar la vocación científica y la pasión política revolucionaria. *Hacia fuera*, es decir, como mensaje para las gentes con quienes quería comunicarse (científicos y rojos; científicos y ecologistas; científicos y pacifistas, científicas y feministas) la construcción de un discurso que compaginara la vocación científica y la pasión política revolucionaria, para poner ambas a la altura de los nuevos tiempos, no era una tarea particularmente problemática para él. Sabía lo que había que hacer y estaba mucho mejor preparado para ello que quienes le acompañábamos y que la mayoría de quienes entonces compartían aquel ideal.

Muestras de que esto era así, o sea, de que por su cultura, por su formación, por sus lecturas atentas a las novedades en el ámbito científico y por su experiencia política Manolo Sacristán estaba más que capacitado para construir un discurso renovador de la forma marxista de entender la vieja alianza entre ciencia y proletariado, hay varias en los escritos publicados inmediatamente después de su muerte con el título de

Pacifismo, ecologismo y política alternativa. Y varias muestras más hay de eso en las conferencias aquí recogidas ahora, particularmente en las dedicadas a la política socialista de la ciencia, a las centrales nucleares y a los nuevos problemas con los que tenía que enfrentarse entonces la tradición marxista.

Visto retrospectivamente, con el paso del tiempo, se puede decir sin exageración que, desde la perspectiva de la renovación de aquella vieja aspiración a complementar vocación científica y pasión política revolucionaria, hay muy pocas cosas comparables a lo Manolo Sacristán hizo en la revista *mientras tanto* durante los años que van de 1979 a 1985. Lo recordaba no hace mucho Michael Löwy al hacer repaso de lo que en Europa acabó llamándose eco-socialismo; y con razón. Si se quiere precisar un poco más sobre esta aspiración se puede añadir aún que en aquellos años de construcción de un discurso renovador de la pasión comunista razonada Manolo Sacristán no se sentía del todo satisfecho con lo que se producía en *mientras tanto*. Opinaba que allí nos faltaba ciencia en serio y su principal preocupación era que en la revista hubiera una presencia más amplia de científicos de la naturaleza. También el eco de esta preocupación se escucha en el coloquio de alguna de las conferencias que aquí se publican, sobre todo al abordar el tema de las centrales nucleares y en su discusión con las tendencias más románticas y anticientíficas del movimiento ecologista en sus inicios.

Pero siendo ésta una preocupación, y una preocupación reiterada, Manolo Sacristán creía que se podía contribuir al menos a paliar el defecto reorientando sus propias lecturas y las de los próximos hacia aquellos productos de la comunicación científico-natural contemporánea que más

implicaciones podían tener para replantear aquella complementación que los clásicos del marxismo habían llamado “alianza”: la ecología, por supuesto; pero también la biología, la genética de poblaciones, la etnología, la antropología, la etología, la psicología y la economía ecológicamente fundamentada. Hubo un momento por entonces en que Manolo Sacristán reordenó su biblioteca y, pensando en lo que había que leer para contribuir a dar concreción a aquel ideal, reservó un montón de estanterías bajo el rótulo humorístico de “el lío padre”.

De esas lecturas, y de su reflexión de filósofo sobre ellas, se beneficiarían las personas activas de las que en aquellos años se sentía más próximo el propio Manolo Sacristán: los activistas (varios de ellos científicos) del Comité Antinuclear de Catalunya y los asiduos (la mayoría de ellos historiadores y científicos sociales) a las reuniones que se celebraban en el Centre de Treball i Documentaciò, alma del cual fue el inolvidable Octavi Pellissa, el rojo con más serio humor que en muchos años dio la ciudad de Barcelona. Con aquellas lecturas y con las actividades del CANC y del CTD tienen que ver, directa o indirectamente, tres de las conferencias que ha transcrito López Arnal: “Sobre una política socialista de la ciencia” (1979), “Sobre las centrales nucleares y el desarrollo capitalista” (1981) y “Sobre Lukács” (1985). Y no es casualidad el que Manolo Sacristán haga en una de ellas propaganda (que no “publicidad”, dice) para que los oyentes se afilien al Comité Antinuclear de Catalunya y al Centre de Treball i Documentaciò. Él mismo intervino varias veces en el local del CTD, entonces en Gran de Gracia. Una de ellas (importante por lo que representó para la evolución de Sacristán en los últimos años) en diálogo con Wolfgang Harich, con el que además de la pasión comunista, compartía

Manolo otra pasión de germanista: Goethe; y también el interés en la explicación de lo que parecía un misterio: el cambio de Lukács, no sólo político sino también en la forma de expresarse, desde *Historia y conciencia de clase* a la *Ontología del ser social*.

Lo que más llama la atención en aquel recurrente esfuerzo de Manolo Sacristán por compaginar la vocación científica y la pasión política revolucionaria es que, habiendo sufrido como había sufrido el desgaste personal que aquella tentativa implicaba, no sólo haya persistido en ella sino que además, justamente en los últimos años, tensara tanto los extremos del lazo que pretendía anudar. Quiero decir: que se hiciera *al mismo tiempo* más rojo, más revolucionario, y más amigo de la ciencia, de una ciencia cuyos potenciales riesgos socio-morales, para la especie humana y su entorno, conocía muy bien. Esto es algo que se aprecia igualmente en el conjunto de las conferencias. Ya esta observación incita a considerar el *hacia dentro* de aquel esfuerzo. Añadiré todavía unas palabras para complementar lo que López Arnal dice aquí en atinadas notas contextualizadoras.

Desde poco después de su regreso de Alemania Manolo Sacristán sabía que no iba a poder ser un científico (un lógico, un teórico de la ciencia) y un activista político revolucionario *a la vez*. A pesar de lo cual lo intentó. Y en cierto modo, visto de fuera, o sea, teniendo en cuenta lo que produjo en el campo de la lógica formal y lo que hizo como dirigente del PSUC y del PCE entre 1956 y 1967, lo logró. Muy pocas personas de las que vivieron en la España de la tenebrosa dictadura franquista de aquellos años habrán sido tan productivas e innovadoras en los dos campos. Así lo han visto, cada cual en el suyo, y a pesar de las diferencias que en otras

cosas tuvieran con Manolo Sacristán, lógicos y activistas políticos importantes de la época. Pero, como suele decirse, la procesión iba por dentro. Sabemos, por una nota autobiográfica conservada en los archivos y recientemente publicada también por López Arnal, que ya en la década de los sesenta Manolo Sacristán no sólo se sentía insatisfecho con lo que estaba haciendo sino que tenía incluso una sensación patente de fracaso vital acerca de la cual no dejó de reflexionar con tanta lucidez como equilibrio.

Cuando en 1968, después de los acontecimientos de París y Praga, llegó a la conclusión de que la estrategia comunista de entonces estaba equivocada y presentó la dimisión de sus cargos en la dirección del PCE y del PSUC, Manolo Sacristán pudo haber resuelto su dilema interior dedicándose preferentemente a la producción científica (a la lógica y/o a la filosofía de intención científica) y limitando su actividad política a lo que solían hacer otros: firmar manifiestos y dar testimonio de antifranquismo en los momentos particularmente malos. Varias veces sintió esta tentación. Y en ese contexto, varias veces también, recordó la frase de Lukács sobre su invalidez para la política.

Aquella reordenación de la propia actividad habría estado tanto más justificada moralmente por el hecho de que, también a diferencia de otros, Manolo Sacristán no había vivido nunca de la política como permanente. Pero, aunque estuvo *nepantla*, indefinido, más de una vez, y, a consecuencia de ello tuvo que cargar con estados depresivos también más de una vez, no abandonó la actividad política para dedicarse exclusivamente a lo otro. Dada su situación en los años que van de 1968 a 1975 (expulsado como estaba de la Universidad y sin otros ingresos que las

traducciones y los trabajos editoriales) es probable que, aun queriendo, tampoco hubiera podido hacerlo. Pero lo importante, sobre todo para entender bien la dimensión de la persona que hay detrás de estas conferencias, es que no quiso, que prefirió seguir con el ideal de la conciliación de las dos cosas.

Ahora bien: en los años en que pronuncia las conferencias aquí recogidas la situación de Manolo Sacristán había cambiado respecto de la de diez años antes. En algunos aspectos para mejor: desde el final de la dictadura de Franco volvía a ser profesor de la universidad y, además, podía expresarse con libertad; tenía un programa de estudios, varios proyectos editoriales en curso y una revista en la que manifestar sus ideas; y disponía de más tiempo para dedicarse al estudio científico de los problemas nuevos. En cambio, en otros aspectos, personales e íntimos, tan determinantes para que un proyecto pueda hacerse realidad, más allá de la voluntad del individuo, la situación había cambiado para peor: Giulia Adinolfi, su compañera, murió en 1980 después de varios años de lucha contra el cáncer y, paralelamente, la salud de Manolo Sacristán fue empeorando. A finales de 1982 su estado de salud empezaba a ser grave de verdad. Él tenía entonces cincuenta y siete años. Y tenía la conciencia clara, porque había estudiado con mucho detenimiento el caso de Antonio Gramsci, de lo que significa el choque entre la voluntad de proyecto y los límites que impone la enfermedad.

En una carta que me escribió desde México el 7 de noviembre de 1982, en un momento en que los problemas renales se le habían complicado con problemas cardíacos, después de pedirme que redactara una nota para *mientras tanto* sobre el resultado de las elecciones en España, decía: “Yo no

estoy todavía en forma para escribir, y hasta, si te he de ser sincero, empiezo a temer que no vuelva a encontrar mi verdadera cabeza, la que estaba acostumbrado a tener, mientras no se tomen medidas más enérgicas contra mi insuficiencia renal. Vivo como rodeado de cierta nube de la que cada vez más pienso que puede ser debida al exceso de nitrógeno en el riego cerebral. A lo mejor son sólo malos presentimientos, pero el hecho es que las tasas de uremia y de creatinina en sangre me siguen subiendo rápidamente. Pero también puede ser, por el momento, sólo falta de aclimatación”.

No era falta de aclimatación, desde luego. Pero sólo unos meses después se incorporaba a su trabajo docente en México, aceptaba intervenir activamente en el debate político allí, como se ve por la conferencia que impartió, en abril de 1983, sobre la situación del movimiento obrero en Europa occidental, y volvía a escribir regularmente. Fuera porque, efectivamente, a partir de entonces los médicos tomaron medidas más enérgicas contra su insuficiencia renal, porque la relación sentimental que estableció en México con Ángeles Lizón le dio nuevos ánimos, porque no quería rendirse, es decir, reconciliarse con un mundo de desigualdades y pactos sociales que despreciaba, o por las tres cosas a la vez, lo cierto es que Manolo Sacristán conservó hasta el final la cabeza que estuvo acostumbrado a tener.

Cuando regresó a Barcelona su estado anímico había mejorado sensiblemente y, a pesar de la medicación, de los continuos análisis, de las constantes visitas a nefrólogos, cardiólogos y neurólogos, y, al final, a pesar incluso de las deprimentes sesiones de diálisis, siguió leyendo, estudiando y trabajando en las dos patas del proyecto: la científica y la política

revolucionaria. Algo de eso, aunque no todo, se aprecia en la conferencia que pronunció en Sabadell, en noviembre de 1983, sobre tradición marxista y nuevos problemas. Cuando pronunció la última de las conferencias aquí recogidas, la dedicada a Lukács, Manolo Sacristán estaba ya en fase de diálisis. No obstante lo cual, fue a la librería Leviatán. Y todavía tres meses después, uno antes de la muerte, viajó a Asturias para hablar allí de la evolución de los principales movimientos sociales de la época.

Hay varias cosas que conviene tener en cuenta para leer hoy con provecho estas conferencias de 1978-1985 que, por el tema, la forma, la intensidad de los debates y, claro está, el cambio de época, a no pocos parecerán insólitas.

La primera de esas cosas se refiere al lenguaje, a la mezcla de precisión científica, conocimiento histórico, argumentación lógica, contundencia en la expresión de las ideas políticas y tono cuasiprofético que caracterizaba al Manolo Sacristán de la última época. Los lectores jóvenes de hoy dirán seguramente que ya nadie, en los ambientes políticos, habla así; que ya nadie pone tanto énfasis en la veracidad y en la discusión precisa de los matices que hacen que la palabra dicha corresponda al concepto. Y lo dirán con razón. Ya casi no hay políticos que hablen así: es verdad.

Para valorar la diferencia, y para seguir con el libro, tú que lo tienes entre manos y te preguntarás tal vez por qué se hablaba así, y con tanta pasión, de cosas que juzgarás lejanas, hay que tener en cuenta una cosa sencilla pero grande: en estas conferencias no se trata de *política* en el sentido que hoy es habitual; se trata de *política revolucionaria*. Y eso es otra cosa. Se está dando por supuesto aquí algo entonces compartido en los

ambientes a los que Manolo Sacristán se dirigía: una crítica radical de la política, de la forma imperante de hacer política. A lo que habría que añadir aún otra cosa por lo general olvidada: *ya entonces*, sobre todo en la década de los ochenta, casi nadie de los que destacaban en lo que empezó a llamarse “la clase política” hablaba así. El *realismo* de los pactos, el *posibilismo* de los acuerdos por arriba y el *entreguismo* en los negocios propiciados a espaldas de los de abajo empezaban a hacer estragos. Por eso (y porque siguió siendo comunista hasta el final) Manolo Sacristán apenas aparece en la mayoría de las crónicas que hablan de la transición. Ni en Cataluña ni en España. ¿Dónde meterlo en esa reconstrucción que mezcla el *realismo* de hoy con la *idealización* del ayer para seguir mandando en el mañana?

Esta observación lleva a una segunda cosa, muy patente para las personas que habían conocido la actividad de Manolo Sacristán en la Barcelona antifranquista pero que no debería pasar desapercibida a quienes le lean ahora por primera vez. En estas conferencias sus interlocutores han cambiado: no eran ya, o no eran ya sólo, los que tuvo mayormente durante las intervenciones políticas de las décadas anteriores, cuadros del PSUC y dirigentes sindicales. En 1979 Manolo Sacristán había dejado el PSUC. Y eso se nota. Desde entonces dialoga y discute sobre todo con personas jóvenes que militaban en la extrema izquierda: comunistas, ecologistas, feministas y pacifistas que no habían aceptado la imposición monárquica, que seguían siendo republicanos, que habían rechazado los Pactos de la Moncloa, que estaban a favor de la autodeterminación de los pueblos, que denunciaban el mantenimiento de los aparatos represivos de la dictadura

franquista y que daban más importancia a lo social, a la lucha de clases, que a la política institucional y a los pactos entre partidos.

Todavía en 1978-1979, cuando Manolo Sacristán discutía con lo que el historiador Giaime Pala ha llamado recientemente “el archipiélago PSUC”, como, por ejemplo, en el coloquio sobre estalinismo, o cuando aborda la orientación principal de la política sindical del momento, se aprecia que el debate sube de tono y que precisamente los tonos cambian. Tanto que hay un momento, en el coloquio que sigue a la primera de estas conferencias, en que él mismo tiene que precisar dos veces lo que está diciendo y hasta pedir perdón por la forma concreta que ha dado a aquella convicción suya de que “no se puede superar la división del movimiento obrero sin un baño de todo el mundo en la verdad y en la autocrítica”.

Al denunciar el estalinismo histórico, al que califica de “tiranía asesina sobre el proletariado soviético”, Manolo Sacristán deja apuntada una cuestión que ha seguido discutiéndose en términos historiográficos: la cuestión de la continuidad y discontinuidad existente entre leninismo y estalinismo. Aborda ese asunto con prudencia y ecuanimidad, declarando que él no es historiador pero ateniéndose a los datos que hasta entonces había proporcionado la historiografía disponible y resaltando los aspectos atendibles de una crítica que la izquierda de la III Internacional había empezado a hacer al bolchevismo ya en los años veinte. De esta ecuanimidad da cuenta el hecho de que, en ese contexto, no deje de ensalzar al mismo tiempo el valor moral y político de los asesinados por el estalinismo y el de los militantes comunistas que, sin saber realmente todo lo que había ocurrido en la Unión Soviética durante la época de Stalin, mantuvieron el ideal y siguieron luchando por la libertad en sus países.

Esbozaba ahí Manolo Sacristán una concepción del comunismo en la que el aprecio por la libertad es clave. Lo dice también de forma polémica pero muy explícita: identificar el recorte de libertades con izquierda es una falsedad histórica en el movimiento comunista y emplear despectivamente la palabra *libertad* es algo monstruoso, es como llamar *mal* al *bien*. Ya sólo por eso, y en un contexto en el que el valor y la convicción ético-política se resistían a veces a aceptar la evidencia, el comunismo crítico y libertario de Manolo Sacristán habría sido apreciable. Aunque también —hay que decirlo sin vacilar— de difícil realización, dada la correlación de fuerzas entonces existente. Impulsar este proyecto comunista renovado no sólo pedía inteligencia sino también prudencia en la consideración de los interesados.

Hay un paso de la carta de la redacción del primer número de la revista *mientras tanto* (enero de 1979), redactada por él, que quiero subrayar a este respecto porque lo que ahí se dice fue dicho precisamente en ese sentido: “mantener sosegada la casa de la izquierda”. A esto se atuvo Manolo Sacristán en los años que siguieron. Recuerdo que una de las palabras que él solía emplear más a menudo en esos años, sobre todo en conversaciones entre compañeros, en las que dominaba el escándalo moral ante lo que estaba ocurriendo en el mundo de entonces, era esta: *paciencia*. Y tiene mérito el que no la perdiera, la paciencia, y hasta que recurriera al humor, cuando sabía, porque lo sabía, que a él le quedaba poco de vida y considerando, como él consideraba, que la actuación de las dos principales fuerzas políticas de la izquierda de entonces, el PSOE y el PCE, eran, respectivamente, “sublevante” y “autodestructiva”.

Sublevarse, pues, con paciencia manteniendo el ideal revolucionario sin dejarse llevar por la pasión autodestructiva. Así se podría caracterizar la

actitud de Manolo Sacristán en los años en que pronunciaba estas conferencias. Pero hay más. El lector que se sienta a disgusto ante pasos de un debate comunista que tal vez juzgue arqueológicos o que haya llegado a la conclusión de que tan importante como conservar la memoria histórica es mirar hacia delante, hacia el futuro, encontrará aquí atisbos, sugerencias y reflexiones que son propias del abridor de ojos que sabe anticipar asuntos aún hoy controvertidos. Para terminar mencionaré tres de esas propuestas constructivas que, en mi opinión, sigue siendo relevante atender en el momento actual.

La primera se refiere a las consecuencias de la consideración crítica del complejo tecno-científico para una política socialista de la ciencia. Partiendo de Marx, dialogando con Marx y con Goethe, Manolo Sacristán propone incorporar la moderación aristotélica, recuperar al Bacon de la *Nueva Atlántida* y el espíritu galileano para acabar dando prioridad a la educación sobre la investigación, a la investigación básica sobre la aplicada y, en ésta, a la investigación de tecnologías ligeras, intensivas en fuerza de trabajo y poco intensivas en capital. Todo esto supondría priorizar los aspectos contemplativos de la ciencia sobre los aspectos instrumentales, fomentar moratorias en lo concerniente a algunos aspectos de la investigación punta y aplicar el principio de precaución en aquellos ámbitos (el de la energía nuclear y el de la ingeniería genética, principalmente) en que más patente está siendo la excesividad de la especie humana, la manifestación de la *hybris*. Aunque hoy sabemos mucho más acerca de los riesgos implicados en el complejo tecno-científico y aunque la bioética ha cuajado como disciplina académica, hay que reconocer que, en cambio, se

ha avanzado poco en el camino de una política socialista de la ciencia. La tarea sigue abierta.

La segunda de esas sugerencias se refiere al tipo de *austeridad* que corresponde, como alternativa, a la época de la crisis ecológica en que vivimos. Ahí Manolo Sacristán estaba prospectando un asunto que es fundamental para el ecologismo social y político, para lo que haya que entender adecuadamente por sostenibilidad. Por eso, en el debate que entonces se iniciaba, no propone cualquier forma de austeridad, sino una austeridad que llama, tentativamente, estoica o epicúrea. Se apunta así a una *conversión* del individuo, a una reconsideración de la intimidad que, partiendo de la conciencia de la agudización de la siempre terrible dialéctica hombre-naturaleza, conduce a la convicción de la importancia que va a tener la transformación de la vida cotidiana para el cambio real de las relaciones sociales. Ahí, en esta reconsideración de la intimidad y de la vida cotidiana, el lector encontrará una buena base para profundizar en uno de los asuntos más fascinantes actualmente: el de las condiciones de posibilidad para un diálogo entre tradiciones de emancipación que, respetando lo que está en el origen de lo que se ha llamado *religación*, trate de ampliar y desarrollar el programa moral, laico, de la Ilustración.

La tercera sugerencia se refiere a lo que en uno de los coloquios Manolo Sacristán llama “la apuesta pascaliana sobre violencia y no-violencia” en el mundo contemporáneo; una apuesta que en otros momentos ha concretado en la propuesta de diálogo entre leninismo y gandhismo, sugerida por la comparación entre los principales puntos de vista del siglo XX acerca de la guerra y de la paz. Esta propuesta, que aparece varias veces en los escritos de Sacristán entre 1978 y 1985, era tan

poco habitual entonces en el ámbito del marxismo como la consideración ecologista. Por lo general, los marxismos de entonces subrayaban las aporías del gandhismo, pero no siempre se mostraban dispuestos a aceptar las contradicciones del leninismo. En el caso de Manolo Sacristán aquella propuesta de diálogo viene motivada, de una parte, por su intención de perfilar el tipo de pacifismo que corresponde a la época de las armas de destrucción masiva, pero también, de otra parte, por la comparación entre dos formas de enfrentarse a la estrategia de liberación social. Sólo ahora, veinte años después, esta propuesta parece empezar a tomar cuerpo en el debate sobre desobediencia civil y no-violencia, como se puede ver por las aportaciones recientes de Balibar, Bertinotti e Ingraio, entre otros, en el marco del movimiento alterglobalizador.

Nota previa: “Cultivando una tradición renovada”.

Salvador López Arnal

Se recogen en este volumen la transcripción y los esquemas de seis conferencias de Manuel Sacristán impartidas entre 1978 y 1985: “Sobre el estalinismo” (1978), “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia” (1979), “Centrales nucleares y desarrollo capitalista (1981)”, “Sobre la situación del movimiento obrero en Europa Occidental” (1983), “Tradición marxista y nuevos problemas” (1983) y “Sobre Lukács” (1985). La heterogeneidad de los temas tratados no debería ocultar un probable hilo conductor: la mirada crítica (y equilibrada) de Sacristán sobre determinados aspectos de la tradición marxista y, al mismo tiempo, la sentida consideración de que la tradición socialista, con vocación real de transformación social, debía abrirse con sinceridad, estudio y modestia a los nuevos movimientos, a las nuevas problemáticas de aquellos años, destacadamente, al feminismo, al pacifismo y al ecologismo.

Los nuevos asuntos exigían, además, cambios sustanciales en el ideario; si se quiere, una nueva cosmovisión: 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 una caracterización de la sociedad a la que aspiraba en la que la libertad de cada uno no era obstáculo sino condición para la libertad de los demás, y a la que se concebía, por otra parte, 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, extraño, disjunto y opuesto a un mundo estrictamente humano. Los nuevos problemas exigían nuevas formas de pensar, obligaban a girar más de un cuadrante nuestro cerebro y a abandonar los fáciles y gastados esquemas clásicos que llevaba incorporados.

“Sobre el estalinismo”, “Sobre la situación del movimiento obrero en Europa Occidental” y “Sobre Lukács” responden a la primera problemática, a la mirada no complaciente con aspectos de la historia socialista; las tres restantes, abren la tradición a los nuevos y cruciales

problemas de la paz y del papel de la violencia en los cambios revolucionarios, por una parte; a las relaciones de no-dominación entre géneros y a la necesidad de una concepción económica amplia, no meramente contable, anclada en conocimientos físicos y biológicos, en las limitaciones de la especie y de su entorno natural.

Estos son los temas básicos y la palabra fue, en este caso, el medio originario de transmisión de ideas y argumentos. Es conocida la fuerza del decir de Sacristán. Pocas personas han tenido su brillantez y pocas, muy pocas, la discuten. Quien pudo asistir a sus clases de metodología de las ciencias sociales o de Fundamentos de Filosofía, a sus conferencias y seminarios, puede corroborar lo señalado. No hay motivos para la duda o la potencial falsación en este caso. Por ello, cualquier transcripción no puede evitar que el texto generado pierda la fuerza de su voz, la convicción de su estilo, su capacidad para captar la atención de los oyentes, sus penetrantes comentarios sobre los textos que solían acompañar su exposición, sin olvidar su magnífico castellano. Manuel Cruz, que sin duda es persona con conocimiento de causa y con virtud compartida, ha señalado que las dos hablas castellanas más hermosas que él ha escuchado nunca han sido la de Emilio Lledó y la de Manuel Sacristán. Ergo: si toda traducción es traición, toda transcripción es, en casos como éste, merma sustantiva (En un caso, además, en la conferencia sobre “Centrales nucleares y desarrollo capitalista”, no he podido conseguir la grabación de la intervención de Sacristán, y he tenido que limitarme a presentar el meritorio trabajo de Tomás Román, un ciudadano colomense, militante del PSUC en aquellos años, que tuvo el acierto de grabar y transcribir las palabras de Sacristán y de otros conferenciantes).

El lector no debería olvidar, por tanto, que el texto que tiene delante suyo no es propiamente un trabajo escrito de Sacristán sino la puesta en papel de una intervención oral. Si el castellano hablado de Sacristán era excelente, no lo es menos, en mi opinión, su castellano escrito. Y no sólo el del Sacristán maduro. Tengo para mí que su escrito de homenaje al que fuera su maestro en Münster -“Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz”, 1957- es uno de los artículos filosóficos mejor escritos, y no peor argumentados, que se han publicado en territorios hispánicos (y afines) en las últimas décadas.

Hay pérdida, pues, pero también hay ganancias: la de poder saborear y estudiar unos textos en los que siempre hay ideas y tesis nuevas, en los

que nunca se abusa de la retórica insustancial, en los que siempre podemos buscar (y encontrar) modelos de argumentación y de claridad. No es poco. Y, además, sobre temas que eran esenciales en aquellos años y que lo siguen siendo en la actualidad porque, como ha señalado Enric Tello, Sacristán vio y pensó mucho antes que la mayoría de intelectuales y políticos de la propia tradición o de otras corrientes de pensamiento.

En las transcripciones he intentado ser lo más fiel que me ha sido posible al decir de Sacristán. Tan sólo he evitado incluir lo que me han parecido giros lingüísticos, inevitables al hablar pero acaso innecesarios en la escritura, y en algunos casos he reordenado la frase y he evitado alguna repetición. Lo demás, todo lo demás, es estrictamente su voz escrita. Parece imposible pero la verdad, díjala en este caso Agamenón o el porquero, es ésta, sin exageración alguna.

He añadido los esquemas de algunas conferencias y las fichas que acompañaban la mayoría de sus intervenciones. Todo estos papeles pueden consultarse hoy en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán Luzón. Jordi Mir García me ha ayudado en la búsqueda de estos y otros documentos. Agradecer su permanente disponibilidad y su meritoria labor es menos, mucho menos, de lo que debería hacer.

Las notas que acompañan a las conferencias, y que he situado al final del volumen, intentan ofrecer al lector información complementaria de algunas referencias, basándome para ello, en la mayoría de los casos, de otros escritos y documentos del propio Sacristán.

Los coloquios en algunos casos incompletos que acompañan a las conferencias no deberían pasar desapercibidos al lector/a. En mi opinión, en ellos está Sacristán en estado puro y con admirable (y cortés) coraje político e intelectual.

Debo las cintas de las grabaciones que he usado a la gentileza y generosidad de Pere de la Fuente, Albert Domingo Curto, Vera Sacristán y Juan-Ramón Capella. A todos ellos, mi sincero agradecimiento. Además, Juan-Ramón Capella es autor de una transcripción de "Sobre el estalinismo" que fue publicada en el número 40 de *mientras tanto*, y Pere de la Fuente transcribió igualmente "Reflexión sobre una política socialista de la ciencia", publicada en *realitat* nº 24, 1991. No es necesario señalar que ambas me han sido enormemente útiles en mi trabajo.

En 1983, en el primer centenario del fallecimiento de Marx, Sacristán impartió una recordada conferencia en Madrid con el título: "Los

últimos años de Marx en su correspondencia”. Se conserva el guión de su intervención y las numerosas fichas anotadas que la acompañaron. El punto final de su esquema era el siguiente: “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)”.

La referencia a Alfons Barceló remitía a una intervención de éste en la Universidad de Alcalá, en octubre de ese mismo año, sobre “Marx y Sraffa”. El borrador de la conferencia de Barceló, que Sacristán estudió y conservó, se iniciaba con una cita de Joan Robinson: “La diferencia entre un científico y un profeta no radica en lo que un gran hombre dice, sino en cómo es recibido. La obligación de los alumnos de un científico es contrastar sus hipótesis mediante la búsqueda de pruebas para refutarlas, mientras que la obligación de los discípulos de un profeta es repetir sus palabras verdaderas”. Barceló, en su intervención, quiso probar o argumentar persuasivamente que si bien Marx había tenido muchos discípulos, habían “escaseado los alumnos y que su alumno más aplicado en el campo de la economía política” había sido Piero Sraffa.

El autor de “Karl Marx como sociólogo de la ciencia” tuvo mejor suerte. Sacristán ha tenido muchos amigos y alumnos, no meramente discípulos, y dos de ellos han tenido la gentileza de escribir el prólogo y el epílogo del volumen. Gracias por ello a Francisco Fernández Buey y a Manuel Monereo. En este año einsteiniano no será extraño que sugiera al lector un sencillo experimento mental: trátase de concebir una mejor compañía para los escritos de Sacristán que la que le otorgan los textos de ambos. Tarea imposible: prueben, insistan, vuelvan a intentarlo. No podrán conseguirlo.

Para ellos, por su generosidad y disponibilidad permanente, y a la memoria de aquel maestro de alumnos que gustaba de “Cien poemas apátridas”, cabe aquí citar este magnífico poema dialéctico de Erich Fried dedicado a “Karl Marx, 1983”, en el primer centenario de su nacimiento, y que doy en la magnífica versión de otro poeta alumno de Sacristán, de Jorge Riechmann:

Cuando dudo
de quien dijo
que su dicho favorito era

“Hay que dudar de todo”
estoy siguiéndole.
¿Y cómo podría quedar anticuada su frase
según la cual “el libre desarrollo
de cada uno
es la condición
del libre desarrollo de todos”?
Lo que queda anticuado
son aquellos de sus discípulos
que olvidan tales palabras
una y otra vez
De sus conocimientos
están anticuados menos
de los que él mismo hubiese esperado
después de tanto tiempo
Los que declaran muerta su obra
así como silencian sus motivos
para declararla muerta
prueban sólo
lo viva que está
Y los beatos ortodoxos
que quieren probar
la vigencia de cada palabra y de cada coma
prueban cuánta razón tenía
(y con ello cuánta no tenía)
cuando su burlaba:
“Je ne suis pas un marxiste”

PS: Si el balance de méritos y deméritos del trabajo de edición de estas conferencias resultara positivo -aun lejano, muy lejano, de cualquier Álef-, me gustaría dedicar su saldo a la memoria de Maria Pau y al amigo, filósofo, traductor, amor de María, profesor de griego, maestro admirado y compañero -del alma y de combates- Miguel Candel: “El más pródigo amor le fue otorgado/ El amor que no espera ser amado” (J. L. Borges, “Baruch Spinoza”).

1. Sobre el estalinismo.

Aunque se publicó por vez primera en 1990 en la revista barcelonesa *mientras tanto*, esta conferencia de Sacristán sobre el estalinismo data de 1978. Diez años antes, pocos días después de la invasión de Praga por las tropas del Pacto de Varsovia, en carta de 25 de agosto de 1968 dirigida a su amigo Xavier Folch, Sacristán comentada:

“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. Hasta el jueves” [El subrayado es mío].

La lectora o el lector que lea treinta años después esta intervención de Sacristán, teniendo en cuenta lo mucho que ha llovido y granizado desde entonces, no debería olvidar una serie de consideraciones para poder valorar mejor las informaciones, argumentos y posiciones defendidos por Sacristán:

En primer lugar, y como es sabido, la URSS existía como estado, como segunda gran potencia mundial se decía entonces. No había entonces síntomas detectados que hicieran pensar que su desintegración como “unión de repúblicas de soviets” estuviera en un horizonte cercano o lejano. El gigante tal vez tuviera pies de barro pero aparentaba tener una salud aceptable, adecuada a su edad y al intento de asaltar cielos europeos y asiáticos.

En términos parecidos podría hablarse respecto a su modo de producción económica, respecto al socialismo en construcción. Nada hacía pensar entonces en el triunfo del capitalismo salvaje en tierras de Lenin, Gorki y Bujarin. Se hablaba desde la izquierda de capitalismo de Estado o de un “Estado obrero degenerado” pero esas caracterizaciones eran cosa muy distinta, una forma de indicar que lo allí se había construido, lo que allí se estaba construyendo, quedaba lejos de lo que en teoría, en la simple fácil, pura y manejable teoría, se consideraba una sociedad socialista. La acuñación del pragmático y nefasto termino “socialismo real”, sin duda pensado desde alguna instancia publicística del sistema, respondía a esa política de corto alcance: nosotros no teorizamos, obramos, nos esforzamos en una praxis humana, demasiada humana, eso sí, con imperfecciones, alejados de modelos puramente ideales. Nuestro mejor decir, decían, era nuestro imperfecto hacer. Prueben ustedes, háganlo mejor, retaban.

En la memoria de los pueblos europeos aún estaba muy presente la decisiva contribución de la URSS en la segunda guerra mundial, en la casi imposible guerra contra el nazismo. A pesar de lo llovido, no hay muchas dudas históricas de la veracidad de esa apreciación ni del esfuerzo del pueblo, de la ciudadanía soviéticas. ¿Cuántos muertos soviéticos, cuántas ciudadanos de la URSS perdieron su vida en esa guerra? ¿Más de 20 millones? ¿La mitad de la población española actual? Aproximadamente, unas sesenta veces más (y acaso me quedo corto) que los muertos de los ejércitos de Estados Unidos en esa contienda, por no hablar de la destrucción de inmensos territorios del espacio y las infraestructuras soviéticas.

Esa contribución, ese cruel pero exitoso esfuerzo, era leído por muchos militantes de izquierda, y por no pocas organizaciones comunistas, como un gran triunfo que había que situar en el haber de Stalin: sólo bajo su dirección había sido posible una victoria así. Es cierto, se aceptaba a regañadientes, la represión había sido cruel pero el éxito había sido innegable. Malos procedimientos para grandes finalidades, señalándonos además que la prensa burguesa (creencia sin lugar a dudas no errónea o no totalmente errónea) añadía salsa y pimienta a lo que le convenía, deformando ad nauseam todas las informaciones que tuvieran que ver con el mundo socialista y la construcción del hombre nuevo. Stalin era duro, malo, un hombre de Estado, un hombre de mármol y de hierro combinados, pero mucho menos cruel y sanguinario de lo que afirmaban *The New York Times* y *The Economist*, o incluso *Encounter*.

De este modo, en algunas fuerzas comunistas de la época, en organizaciones comunistas de los años sesenta y setenta del siglo XX -no en el caso con matices de los grandes partidos occidentales de aquella época como el PCI, el PCF o el PCE, aunque sí tal vez en el PCP-, Stalin era uno de los grandes iconos. No sólo Marx, Engels, Lenin, y en algunos casos Mao, sino Stalin, el autor de las *Cuestiones del leninismo*, estaba también entre los líderes que eran vitoreados al inicio y final de congresos y encuentros, e incluso durante la celebración (El autor de esta presentación, por ejemplo, militó en una de estas organizaciones; durante cierto tiempo defendió, sin apenas argumentos, tesis indefendibles y poco informadas y tardó algunos años en darse cuenta de lo que había significado para el movimiento comunista Stalin y el estalinismo).

Por otra parte, la política exterior de la URSS -aún no se había producido la intervención en Afganistán ni las directas presiones del caso polaco- representaba para muchos ciudadanos de izquierda una esperanza en la panorama internacional. La URSS había ayudado a Allende, la URSS no parecía tener una política militar tan agresiva como Estados Unidos, la URSS hablaba de paz y de desarmamento, la URSS apoyaba los auténticos movimientos de liberación en África contra colonialismos varios, la URSS era amiga del movimiento palestino y del movimiento panarabista no fundamentalista, la consolidación de la Cuba revolucionaria no hubiera sido posible sin el apoyo soviético, muchos movimientos guerrilleros latinoamericanos gozaban del generoso apoyo del pueblo soviético... Sí, era cierto, la URSS había intervenido en Hungría y en Checoslovaquia pero, se decía, aquellas invasiones habían sido dos grandes errores y errar era humano, o bien, se apuntaba, aunque los medios no fueron los más prudentes, el peligro de restauración capitalista era real, no era una ilusión infundada, tanto en Praga como en Budapest. El Imperio seguía actuando con eficacia, consciente y sabedor que la Tercera Guerra Mundial, no siempre fría, se había iniciado al día siguiente -o incluso antes- de finalizar la Segunda Guerra Mundial. ¿No había intervenido descarada y abiertamente la CIA en la Italia de postguerra impidiendo el triunfo del PCI de Palmiro Togliatti? La real guerra de las galaxias no permitía el lujo académico de la neutralidad.

En las intervenciones de algunos asistentes a la conferencia de Sacristán están implícitas algunas de estas consideraciones. El estalinismo fue una barbaridad pero acaso fue la única versión posible, aunque degenerada, del poder obrero, de lo que entonces llamábamos "dictadura del proletariado", la máxima democracia, decíamos, para las clases trabajadoras. La URSS no era una sociedad perfecta pero había conseguido desde prácticamente una situación nula de partida grandes éxitos culturales, sanitarios, científicos, sociales. La URSS había sido imprescindible para vencer al nazismo, al fascismo mundial. Todo eso, además, defendido por personas admirables, por grandes luchadores contra el franquismo, con años de persecución y de cárcel. Sin olvidar, por otra parte, la decisiva ayuda de la URSS al movimiento comunista antifranquista español y que, por otra parte, durante nuestra civil guerra, durante el combate popular español contra el fascismo español y europeo, el apoyo

real que tuvo la II República española provenía básicamente de tierras del Este, del Estado soviético entonces dirigido por el “camarada” Stalin. En las intervenciones de los asistentes hay referencias a los asesinatos de Nin y Troski pero entonces, admitámoslo, tampoco éramos conscientes de estas dos grandes tragedias del comunismo internacional y español. Los trotskistas exageraban, pensábamos, eran militantes izquierdistas insistentes.

Había un paso de los *Principios de Política Económica* de J. Stuart Mill, del “liberal” Stuart Mill, que era entonces muy transitado por nosotros: “Confirmando que no me gusta el ideal de vida que defienden aquellos que creen que el estado normal de los seres humanos es una lucha incesante por avanzar y que aplastar, dar codazos y pisar los talones al que va delante, característicos del tipo de sociedad actual, constituyen el género de vida más deseable para la especie humana [...] No veo que haya motivo para congratularse de que personas que son ya más ricas de lo que nadie necesita ser hayan doblado sus medios de consumir cosas que producen poco o ningún placer, excepto como representativas de riqueza”. Cuando muchos leíamos en aquellos años esta reflexión de Mill, pensábamos, ingenua, errónea o indocumentadamente, como se prefiera, que en la URSS esa situación ya se había superado. No era una sociedad perfecta, es cierto, pero era una versión del socialismo, un socialismo realmente existente, no un mundo de buitres carroñeros, satisfechos de su iniquidad.

Tal como éramos, tal como pensábamos.

*

El 23 de febrero de 1978 Sacristán participó, junto con Manuel Vázquez Montalbán, en una mesa redonda en torno al estalinismo. El encuentro se celebró en el salón de actos del convento de los padres Capuchinos de Sarrià (Barcelona), en el mismo lugar en el que años antes se había constituido el Sindicato Democrático de Estudiantes de Barcelona.

Se presentan aquí el guión que Sacristán escribió para su conferencia, que puede consultarse en Reserva, fondo Sacristán, de la Universidad de Barcelona, y la transcripción de su intervención inicial y de una parte sustancial del coloquio posterior. No se han incluido las diversas e interesantes intervenciones de Manuel Vázquez Montalbán.

La transcripción de la intervención central de Sacristán que fue realizada por Juan-Ramón Capella se publicó en *mientras tanto*, nº 40, 1990, pp. 147-157.

Esquema

1. Leninismo y estalinismo. A: rasgos comunes.

1.1. A menudo se oye hablar de estalinismo como de algo distinguible sin dificultad y situado en un tiempo bien delimitado.

1.2. Pero quienes se interesan por la cuestión saben que no es así.

1.2.1. Por ejemplo, el primer día de este ciclo alguien recordó hechos despóticos bajo Lenin: Majno, Kronstadt, X Congreso, todo en 1920, hasta la primavera de 1921.

1.2.2. Por lo demás, si se quiere buscar más lejos se encuentra la célebre frase de Engels y, sobre todo, los hechos históricos que ella recoge

1.2.2.1. Claro que se puede decir que Lenin no habría seguido así mucho tiempo.

1.3. Pero, de todos modos, todo eso debe impedir contentarse con el cuadro ingenuo de un leninismo bueno y un estalinismo malo.

2. Leninismo y estalinismo. B: diferencias muy visibles.

2.1. Por otro lado, no faltan diferencias muy visibles.

2.2. La cantidad de poder acumulada en el centro del sistema estalinista: economía estatizada fundida con poder estatal centralizado y con poder de partido único.

2.2.1. Lenin no tuvo nunca tanto poder.

2.3. La orientación fundamental del terror contra la vieja guardia bolchevique y

2.4. El apoyo en el nacionalismo ruso. Todo relacionado con

2.5. El cinismo ideológico.

3. Leninismo y estalinismo. C. la diferencia principal.

3.1. Hay que decir que también esos rasgos nuevos del período de Stalin tienen raíces, y hasta precedentes, anteriores.

3.2. No sólo ruso-zaristas, "orientales" (Lenin).

3.3. Sino también aparecidos bajo Lenin, p. e.:

3.3.1. Concentración de poder por el militarismo subsiguiente a las guerras.

3.3.2. Incluso la tendencia a la deformación ideológica, porque aquello no era lo que entendían por socialismo ni revolución socialista.

3.3.2.1. Es verdad que en Marx había otra concepción posible, pero los leninistas lo ignoraban.

3.3.2.2. Lo dijeron muchos, y con tres tendencias: Kautsky, Gramsci, Pannekoek.

3.4. Pero éste es precisamente el punto de la diferencia

3.4.1. Lenin espera la revolución mundial, ve la novedad como desfase e incluso tal vez fracaso (después de error gordo). Al final:

3.4.1.1. Intenta una nueva concepción (Bujarin?)

3.4.1.2. Y se hunde en una enfermedad (muda)

3.4.2. Stalin canoniza el estado de necesidad forzándolo en las viejas palabras, que quedan violadas

3.4.2.1. "Comunismo en un solo país" (chiste Zinoviev); el socialfascismo; el pan no-mercancía; reducción de "socialismo".

3.4.2.2. En suma, pragmatismo, falsedad como teoría.

3.4.2.3. Falta de principios que explica también la diferencia de crueldad.

4. Sobre las raíces del estalinismo.

4.1. El viejo tema del atraso: verdad sustancial que se puede precisar.

4.2. La acumulación originaria "socialista" (Preobraschenski) no es socialista en el sentido de Marx ni tradicional.

4.2.1. En esto llevaba razón la vieja izquierda de los veinte.

4.3. Sin embargo, la acumulación originaria no se producía bajo la vieja clase dominante, sino bajo un nuevo grupo dominante que se va constituyendo.

4.3.1. En esto se equivocaba la vieja izquierda de los veinte, y aciertan críticos contemporáneos: Bettelheim, Martinet.

5. Sobre actualidad del estalinismo.

5.1. El análisis de Martinet para países tercermundistas.

5.1.1. Somalia es un ejemplo estupendo.

5.1.2. Tiene algo débil: la estatalización.

5.2. En Occidente, sus restos son ideológicos, de dos tipos:

5.2.1. Alucinados

5.2.2. Pragmatistas. Pues el socialismo sin destrucción del poder del capital y del estado es tan ideológico como el comunismo en un solo país.

5.3. La esperanza es que la revisión crítica del estalinismo haya sido el punto de partida de una revisión crítica de toda la tradición obrera marxista, recordando el dicho de Marx y el último Lenin*1.

Transcripción*2

En el rato que dedicamos al tema cada uno de nosotros [Manuel Vázquez Montalbán y el propio Sacristán] es claro que es imposible intentar una caracterización muy completa de un hecho histórico tan complicado como ha sido el estalinismo porque, aunque a menudo se oye hablar de estalinismo como si fuera un hecho fácil de delimitar, fácil de definir, del que se pudieran dar con exactitud o con aproximación fechas, de todo modos a mí me parece que toda persona interesada de verdad en el tema sabe, a poco que se haya ocupado de él, que las cosas no son así, que ni es fácil una delimitación del concepto de qué fue o qué es el estalinismo ni tampoco es fácil dar fechas.

Esto ya salió a colación en el primer día del ciclo. Uno de los que estaban intervino para recordar, por ejemplo, hechos despóticos, hechos digamos "estalinistas", de los que se suelen calificar de estalinistas, bajo el gobierno

directo de Lenin. Y se pueden recordar otros, incluso alguien de la mesa recordó algunos: los problemas con el movimiento de Majno, si no me equivoco los recordó Solé Barberà, y personas que estaban abajo recordaron hechos como el de Kronstadt me parece, y también, en cierto sentido, el X Congreso del Partido Bolchevique, es decir, la prohibición de la organización de fracciones y tendencias.

Vale la pena decir que todo esto, los tres ejemplos que salieron el otro día y que yo repito ahora, ocurrieron en un lapso de meses bastante corto: todas esas cosas habían pasado a lo largo de 1920 hasta la primavera de 1921. Y, por lo demás, no es nada difícil buscar también más lejos. Cualquiera que quiera buscar incluso más lejos de estos primeros años de gobierno soviético, se puede encontrar, en la generación anterior de clásicos del marxismo, con la célebre frase de Engels según la cual no hay nada más autoritario que una revolución. Y lo que es más serio: uno encuentra los hechos que hay debajo de esta frase de Engels. No sólo es su frase sino que está bien documentada históricamente por todas las revoluciones que conocemos.

Es verdad que ante todo este complejo de hechos que caen bajo el gobierno directo de Lenin y del viejo equipo bolchevique, y que reproducen esa especie de síntesis histórica que puede ser la frase de Engels acerca de que toda revolución es un hecho sumamente autoritario, se puede argumentar: pero, de haber seguido Lenin y los viejos bolcheviques en el poder soviético, eso habrían sido sólo fenómenos de la época revolucionaria, no se habrían eternizado como se eternizaron hasta muy cerca de nuestros días bajo el gobierno de Stalin y de su equipo. Y eso es verdad. Pero, de todos modos, el recuerdo que ya se hizo ayer de todos estos hechos de tipo despótico, y hasta en algunos casos crueles, antes de lo que con cierto sentido común se puede llamar “estalinismo”, debería por lo menos enseñarnos a no dibujar un cuadro ingenuo, contraponiendo por un lado una cosa perversa que sería el estalinismo, y, por otro, una muy pura e inocente que sería el leninismo histórico.

Dicho esto, de todas maneras hay que añadir en seguida que no faltan diferencias muy visibles entre el leninismo y el estalinismo históricos, entre el leninismo real, digamos, el que existió, y el estalinismo también real. Por limitarme también en este breve repaso a cosas que todos tenemos seguramente más o menos presentes, concentraría las diferencias más visibles en torno a éstas:

Por una parte, la cantidad de poder acumulado en el sistema estalinista. Cuando se puede considerar que el sistema estalinista está ya cuajado, es decir,

al final de los años treinta, poco antes de que estalle la Segunda Guerra Mundial, el sistema estaliniano es, visto socialmente, una economía muy estatalizada, que al mismo tiempo está fundida indisolublemente con un aparato de Estado muy centralizado a su vez. Y para acabarlo de arreglar, además, ese aparato de Estado muy centralizado está prácticamente fundido con las instancias directoras del partido político único. La concentración de poder que sale de eso, cuando ya la economía está funcionando, es desde luego algo muy superior a lo que conoció Lenin en su vida. En la época leninista en sentido estricto, nunca se ha concentrado en manos del poder central una cantidad de fuerza semejante.

Ése sería el primer rasgo diferenciador de los muy visibles, de los que se aprecian ya a primera vista: la diferente concentración de poder. El segundo [rasgo] que me interesaría subrayar, sin perjuicio de que se podría hacer con otros (lo que hago es abreviar, de modo que pueda recoger el mayor número posible de detalles), diría, pues, que otro rasgo diferencial es que aunque sin duda la Cheka se haya fundado bajo Lenin, aunque sin duda haya habido ya bajo Lenin, en el leninismo clásico, fenómenos tan dolorosos como el de Kronstadt, por ejemplo, y muchos otros, sin embargo, el terror bajo la época de Stalin se diferencia en que tiene como principal orientación el ser un terror contra la vieja guardia bolchevique, contra el mismo partido. No quiero decir con eso que me vaya a olvidar de los millones de simples ciudadanos soviéticos que sufrieron ese terror y que han vivido y muerto en los campos de trabajo de la época estaliniana, pero lo que sí quiero subrayar es que lo radicalmente nuevo del período estaliniano es que se puede apreciar claramente que todo ese terror tiene como punta más definida la liquidación de la vieja guardia bolchevique.

Esto los hombres de la época lo vieron muy bien. La gente que se salía asustada de alguno de los partidos comunistas en la época ha dejado recuerdos e imágenes muy impresionantes acerca de los nuevos funcionarios, de una temible joven guardia “con correaes de cuero nuevo”, según la frase de un célebre escritor de la época, cuya principal tarea en el seno del partido comunista ruso había sido el asesinato de los viejos bolcheviques, de los viejos bolcheviques o de la vieja dirección soviética, incluido Trotski*³, naturalmente, y muy destacadamente.

Este sería el segundo rasgo: la represión, hasta llegar al terror, se ha ejercido además contra el mismo partido y, señaladamente, contra el equipo de los viejos bolcheviques.

El tercer rasgo sería, en mi opinión, el apoyo del estalinismo en el nacionalismo ruso. Al mismo tiempo que, en medio de una campaña de desprestigio, mueren bajo el estalinismo los miembros de la vieja guardia bolchevique, al mismo tiempo, sin embargo, el régimen busca y obtiene un apoyo en un elemento hasta entonces inverosímil en un partido marxista; a saber: en el patriotismo, en el nacionalismo de las masas no comunistas.

Todo ello está relacionado con un último rasgo que yo daría, muy diferenciador de cualesquiera que hayan podido ser las durezas y violencias de la época del poder soviético en vida de Lenin. Este cuarto rasgo se desprende un poco de los anteriores: es el cinismo ideológico, la completa despreocupación del equipo director estaliniano respecto de las cosas que dice. Esto lo detallaré un poco más adelante. Para él, la ideología y la teoría es una pura cobertura de cada momento de las necesidades prácticas, con un desprecio por la teoría que el equipo leninista jamás había sentido. Más bien el equipo leninista, si en algo había pecado en eso, era de todo lo contrario, de una costumbre, muy de intelectuales por lo demás, de estarse siempre fijando en todos los detalles de la teoría.

Hay que decir, de todas maneras, que esos rasgos diferenciadores, esos rasgos nuevos, propiamente estalinianos, tal como los he resumido hace un momento -repito que sin crearme con esto haber hecho nada ni definitivo ni completo, sino algo que pueda caber en media hora-, esos rasgos, a pesar de que los considero nuevos, reconozco, y creo que hay que reconocer, que tienen raíces y precedentes en el período anterior. No sólo precedentes zaristas, no sólo precedentes orientales, como decía Lenin, el cual él mismo ha notado ya antes de morir, en su propio período de gobierno, hasta qué punto se parecían algunas conductas de los nuevos funcionarios a las conductas de los viejos funcionarios, de los funcionarios zaristas, hasta qué punto eran los mismos en gran parte, y hasta qué punto se les parecían los que no eran los mismos.

Pero no me refiero sólo a eso. Me refiero a precedentes de esos rasgos estalinistas que no vienen de la Rusia zarista sino que han nacido bajo el gobierno de Lenin. Por de pronto, aunque antes he dado como un rasgo diferencial del estalinismo la enorme concentración de poder por comparación a lo que ha ocurrido en la época de Lenin, sin embargo, no se puede olvidar que la gran concentración de poder venía ya un poco predeterminada por la guerra civil y por la intervención extranjera. Un régimen que nace a través de una guerra civil y de una intervención extranjera tiene inevitablemente un predominio del aspecto militar del gobierno. Y ese aspecto militar, por otra parte, siempre ha sido

predominante en cualquier revolución. Entonces, todo eso ha hecho que ya desde el primer momento haya habido una concentración del poder casi desconocida hasta entonces por las sociedades del Imperio ruso. Pero incluso la tendencia a la deformación ideológica -esto último a lo que me he referido, el cinismo ideológico-, a deformar la teoría, esto ya tenía si no precedentes en Lenin -creo que precedentes no- sí raíces en la situación de Lenin. ¿Por qué? Porque lo que los bolcheviques rusos, y luego todos los comunistas en la III Internacional, han vivido como revolución socialista no era en absoluto lo que hasta poco antes habían imaginado y pensado como revolución socialista.

Es verdad que en Marx mismo había otra posibilidad de entender la revolución socialista, en algunos escritos de la última época de su vida^{*4}, pero, curiosamente, estos escritos de la última época de su vida no se han conocido hasta ya entrados los años veinte. Quiero decir que los bolcheviques de la época de la revolución no han conocido estos escritos de Marx que contemplaban otra posibilidad de paso al socialismo. Ellos no los han conocido. Por lo tanto, ellos han vivido en la incomodidad de estar llamando revolución socialista a algo que en su formación intelectual y en su juego de conceptos *no era* una revolución socialista.

Esto lo han dicho muchos, y lo han dicho muchos ya en la época, y lo han notado no en una sola tendencia sino miembros de muchas tendencias imaginables. Está, por una parte, la tendencia socialdemócrata, Kautsky y los socialdemócratas alemanes, que al no ver que se den en Rusia las condiciones que ellos conocían del Marx clásico, del Marx de *El Capital*, consideran que esa revolución no se tenía que haber hecho. Esto por una parte. Luego están, en cambio, los comunistas más de izquierda -por ejemplo, y señaladamente, Gramsci- que piensan que, efectivamente, como él ha escrito en un artículo célebre, ésta es una *revolución contra el Capital* (éste es el título de un célebre artículo de Gramsci)^{*5}, pero piensan que eso no importa porque ellos tienen una formación mucho más idealista que la de Marx y que con un esfuerzo de voluntad y de cultura eso se puede arreglar. Y, por último, hay toda una tercera tendencia que también piensa que esa revolución es anómala, o que se entiende mal, que es la de la extrema izquierda de la Internacional Comunista, lo que se llamó la izquierda consejista. Pero no sólo la izquierda consejista: Pannekoek, Korsch^{*6}, autores así, de extrema izquierda, a los que Lenin consideraba izquierdistas. Estos lo que piensan es que Lenin y los bolcheviques rusos han hecho una revolución burguesa y lo que tienen que hacer es reconocerla como tal, como revolución burguesa, y, por tanto, organizar el poder y todo desde ese

punto de vista aunque con una posibilidad de cambio social pero muy a la larga, dimanante de la naturaleza revolucionaria del poder político y que seguramente acarreará problemas muy nuevos.

Esta diferencia entre la teoría previa y lo que ha ocurrido allí, lo que se creía que era una revolución socialista, lo que ha ocurrido en Rusia y la teorización de eso, luego dará, en el estalinismo, lo que he llamado “el cinismo ideológico”, es decir, la falsificación abierta de la teoría y su utilización para justificar cualquier práctica, incluido -vamos a llamar a las cosas por su nombre tratándose del período estalinista- cualquier asesinato.

Pero, en este punto, aunque estuviera *la raíz* del vicio estaliniano, hay una diferencia importante con Lenin. Lenin sabe muy bien que la revolución que ha dirigido no cumple el esquema tradicional del marxismo de la Segunda Internacional, del marxismo procedente de una interpretación directa de *El Capital*. Y como la mayoría de los aquí presentes recuerdan muy bien, está esperando la intervención de un movimiento revolucionario mundial, o por lo menos europeo (al final, por lo menos centroeuropeo). Al no producirse la revolución en Occidente, hay un momento en el cual yo creo que hay que registrar en Lenin un tipo de ilusión que luego es característico del estalinismo: la ilusión que se puede cifrar en la célebre figura o frase retórica de que el comunismo serían los soviets más la electrificación. Pero esa ilusión no ha debido durar demasiado tiempo. Como es sabido, en los últimos tiempos de su vida, con muchas dificultades de salud, en esa curiosa enfermedad que los psicoanalistas de izquierda deberían analizar un poco: por qué tuvo entre sus consecuencias esa enfermedad final de Lenin la imposibilidad de comunicarse, por qué se hundió así en la enfermedad. No hago más que plantearlo, no puede uno atreverse en tan pocos minutos a decir nada sobre ello. Pero, aparte de eso, es conocido que ha intentado un replanteamiento en los últimos tiempos de su vida. Hay especialistas -yo no soy un historiador y no puedo atreverme a tener opinión al respecto, sólo lo digo como información- que piensan que, efectivamente, Bujarin^{*7} tenía muchos elementos del desarrollo que Lenin podía pensar ajustar.

En cualquier caso, lo que no hay, en la fase final de Lenin, es la glorificación del estado de cosas como si eso fuera lo que se había deseado y lo que se había buscado. Más bien hay una larga situación de crisis, por insuficiente que sea. No vamos a entrar en detallar si la autocrítica final de Lenin es suficiente o no lo es. En cualquier caso, la gran diferencia, desde mi punto de vista, es que en vez de tener esa consciencia final problemática, autocrítica de

Lenin, el estalinismo consiste en *canonizar como teoría justa* lo que no es más que el estado de necesidad, el estado de necesidad del hambre, de la escasez, de la necesidad de represión, etc.

Así, en el intento de presentar la dramática situación del antiguo Imperio ruso como si fuera la realización del socialismo, y luego incluso, como veremos, del comunismo, el aparato de propaganda estalinista va forzando los viejos conceptos, las viejas ideas, hasta extremos a veces grotescos. Otras veces no, otras veces son hipótesis más o menos discutibles, seguramente con un elemento de realidad. Por ejemplo, la célebre y central tesis estaliniana -yo nunca he creído que fuera del todo falsa- según la cual a medida que avanza la construcción del socialismo se agudiza la lucha de clases. Tampoco es que la crea a pie juntillas, pero por lo menos, por lo que hace a la lucha de clases a escala mundial, me parece que tiene cierta justificación. Pero otras veces la construcción de teoría para justificar la práctica -en este caso era claro que justificaba la práctica represiva interior- llega a ser casi de chiste, y si no hace el chiste se lo hacen sus colegas más directos. Por ejemplo, la idea del socialismo en un solo país, completamente ajena a la tradición marxista, luego llega a ser sustituida incluso por la frase increíble de comunismo en un solo país, la cual ya no se entiende lo que quiere decir. Es absolutamente incomprensible y parece mentira que haya aguantado durante años en la propaganda estaliniana. Zinoviev, que no sabía todavía lo que podía costar una cosa así, le hacía el chiste a Stalin de hablarle del comunismo en una sola calle, en una época en la que todavía no se sabía que esas cosas bajo Stalin se pagaban con la vida. Como lo pagó Zinoviev, desde luego.

No menos increíble era, por ejemplo, la idea del socialfascismo. Me he traído copiada la afirmación central de Stalin sobre el socialfascismo -esto es, la hipótesis de que los partidos socialdemócratas son partidos fascistas, son fascismo- porque leída hoy parece increíble, pero eso ha sido doctrina oficial. El trozo central, escrito por Stalin en la época del VI Congreso de la Internacional, dice así:

“No es verdad que el fascismo sea la organización militante de la burguesía sola. Es la organización militante de la burguesía basada en el apoyo activo de la socialdemocracia. El fascismo es la estructura política común a esos dos organismos fundamentales: la socialdemocracia y la burguesía. No son opuestos, sino gemelos”

Si se tiene presente que los muertos por el nazismo de la socialdemocracia, sin llegar probablemente a los 350.000 muertos comunistas de Alemania bajo el nazismo, deben rozar, según los cálculos más verosímiles, los

250.000, esto verdaderamente pone los pelos de punta. Aparte de que también pone los pelos de punta que entre marxistas se haya podido tolerar que el nombre de un partido -“socialdemocracia”- y el nombre de una clase social -“burguesía”- aparezcan en el mismo plano de análisis como organismos fundamentales ambos. Verdaderamente era un insulto para el cerebro de los marxistas de la época, pero es evidente que encajaron el insulto.

Incluso la noción de socialismo ha quedado falseada desde entonces. En la tradición socialista se llamaba socialismo a una determinada forma de vida. A partir del estalinismo, y durante muchos años, muchos -yo también, recuerdo cuando lo hacía- hemos usado “socialismo” para significar sólo la obtención de algunos instrumentos de lo que creíamos que era el socialismo; por ejemplo, estatalización económica, etc. La misma palabra “socialismo” ha quedado prácticamente afectada en este período.

En sustancia, la gran diferencia, diría yo, entre todas las durezas que ha podido tener el período de Lenin y lo que es el sistema estaliniano es este pragmatismo, esta completa violación de las ideas, de los conceptos, usados para justificar cualquier práctica, incluso la más macabra. Ese pragmatismo ideológico explica también, en mi opinión, la diferencia de crueldad, la diferencia que hay entre la dureza política de Lenin y el asesinato de toda la vieja guardia bolchevique.

No querría terminar sin tocar un par de puntos más, aunque sea muy brevemente. Después de hacer dicho que lo que me parece esencial es ese pragmatismo, como esencia diferenciadora respecto del leninismo, querría gastar cinco minutos sobre las raíces del estalinismo y otros cinco o menos sobre posible actualidad del estalinismo*⁸

[...] al equipo estaliniano yo creo que está cargado de verdad, yo creo que es substancialmente verdadero, y desde luego en Inglaterra no habría sido posible el estalinismo.

Esto se puede detallar un poco más. He cogido el ejemplo de Inglaterra con intención. Como seguramente la mayoría de los aquí presentes recuerda, el intento más serio de entender lo que estaba pasando en el antiguo Imperio ruso por parte de un viejo dirigente bolchevique es la tesis de Preobrazhenski de la acumulación originaria socialista, que la primera tarea de aquel poder era obtener una acumulación de medios de producción como la que la burguesía había conseguido en la Inglaterra de los siglos XVII, XVIII y XIX. Esta acumulación originaria en Inglaterra, como es muy sabido, había acarreado a la población -principalmente, como es natural, a las poblaciones de las clases

trabajadoras- una suma de dolores y de sufrimientos que, si se pudieran sumar los sufrimientos, seguramente no sería inferior, quizá todo lo contrario, a la suma de sufrimientos ocurrida en la Unión Soviética durante esa acumulación originaria socialista.

Lo que pasa es que esa acumulación originaria socialista, que decía Preobrashenski, muy probablemente no hay que verla como socialista. ¿Por qué socialista? Lo que ha conseguido es en gran parte lo mismo que consiguió la acumulación originaria burguesa, a saber, una civilización industrial. En esto -lo digo porque me parece bueno arriesgar la propia opinión- creo que llevaba razón la extrema izquierda de los años veinte, éstos a los que Lenin criticaba por izquierdistas. Yo creo que cuando Pannekoek^{*9} dice que lo que se estaba haciendo allí *era lo mismo* que en la revolución burguesa inglesa llevaba razón, una acumulación originaria de capital. Sin embargo, esa acumulación originaria se ha producido en la Unión Soviética no bajo el dominio de la vieja clase dominante sino bajo el dominio de una nueva clase, de un nuevo grupo -como se la quiera llamar-, de una nueva agrupación de personas, los funcionarios del partido y del Estado, cosa en la cual no llevaban razón, creo yo, los izquierdistas de los años veinte. Es decir, esta nueva acumulación no produce exactamente una acumulación burguesa de capital al modo clásico estudiado por Marx. Es un nuevo grupo social, el de la dirección del Estado y del partido, el que domina esa acumulación, el que la dirige, como han puesto de manifiesto varios sociólogos contemporáneos. Este es un tema que, como seguramente es conocido por todos, está siendo objeto de mucho estudio actualmente (Precisamente por falta de tiempo no me dedico a recordar los precedentes de este análisis en el que ahora están empeñados sociólogos contemporáneos y cuyo primer origen está en la extrema izquierda de los años veinte y cuyo segundo eslabón teórico importantísimo es, como es sabido, Trotski^{*10}).

Por último -no pierdo tiempo sobre esto, no vale la pena, si no rebasaríamos con mucho el tiempo previsto sobre el par de minutos que quería reservar a la actualidad del estalinismo-, se suele decir también, igual que se suele creer que el estalinismo es un fenómeno muy delimitado en el tiempo, que eso es cosa del pasado y que hoy no hay estalinismo. Yo no creo lo mismo y querría sugerir un par de líneas de análisis simplemente, sin profundizar en ellas, acerca del estalinismo contemporáneo. Una se debe a un político, sociólogo y politicólogo francés muy capaz, Martinet^{*11}, que había sido miembro de la III Internacional, y de los pocos que vieron muy pronto que aquellas historias de los años treinta tenían que ser mentira. Martinet ha hecho un análisis sociológico de

mucho interés: el estalinismo, el estalinismo de Stalin quiere decir, el que existió en la Unión Soviética, se parece mucho a estos regímenes que se están produciendo hoy día en el Tercer Mundo: una cierta industrialización, una cierta acumulación de capital, no dominada por la vieja clase dominante, que era una clase colonial, que era un imperio (por ejemplo, Argelia; por ejemplo, Somalia estos días), sino dominada por una nueva elite, una nueva vanguardia, un nuevo equipo de técnicos y políticos que sin toda la ortodoxia estaliniana están recogiendo algunos elementos de esa tradición estaliniana: industrializar sobre la base de un régimen muy autoritario, apelando a lo que llaman, muy ideológicamente, “el socialismo científico”. El socialismo científico del señor Barre, o de Nasser, cuando vivía Nasser, o de los argelinos, es tan pretenciosamente ideológico como lo fue el de Stalin y se parece bastante socialmente. El punto quizá algo débil de este análisis de Martinet para considerar todo esto estalinismo contemporáneo es tal vez que la estatalización no suele ser en estos Estados tan intensa como en el caso del estado soviético, pero desde luego sí que es tan intensa como en algunas democracias populares, al menos en sus fases iniciales.

En Occidente, en los mismos países de metrópoli, yo creo que también se puede hablar de persistencia del estalinismo. Lo está por una parte en el dogmatismo alucinado de algunas personas, alucinado y poco capaz de comprender la realidad, pero lo está también en el otro lado, lo está también en mi opinión en el pragmatismo de muchos partidos obreros, porque, por decirlo brevemente y ahorrando tiempo, a mí me resulta tan pseudoteoría pragmática para falsificar una práctica del día eso de que se puede hacer el comunismo en un solo país o de que el pan va a dejar de ser mercancía como llevaban los soldados soviéticos muertos en el bolsillo (una octavilla que decía eso durante la guerra mundial fue capturada por los alemanes y exhibida por todo el mundo), me parece tan pragmatismo pseudoteórico decir que es posible establecer el comunismo en un solo país como decir que es posible el comunismo o el socialismo sin choque revolucionario violento con la clase dominante actual. Tan ideológico me parece una cosa como la otra, tan pragmatista y, en cierto sentido, tan estalinista, en el sentido, esto es, de la pseudoteoría para justificar la práctica. En un caso puede ser una práctica muy violenta, en otro caso puede ser una práctica parlamentaria. En los dos casos es una práctica muy poco revolucionaria, dicho sea de paso. Stalin siempre tuvo mucho cuidado de presentarse como el centro, nunca quiso jugar a izquierda.

Pero no querría terminar tampoco con una nota de poco optimismo, porque lo que resulta esperanzador, en mi opinión, es el que muchos, después de toda la larga experiencia -sin haber olvidado lo que ha sido de realidad de consciencia de clase el estalinismo, consciencia de clase ideológica, sin duda, sin duda falsa consciencia, sin duda autoengaño involuntario, pero tremenda consciencia de clase-, después de haber pasado por ello podemos decir estas cosas hoy tal vez signifique que la crisis en serio del estalinismo, la crisis un poco definitiva, puede ser el comienzo de una recuperación del pensamiento revolucionario no ideológico, no autoengañado ni por ilusiones pseudorrevolucionarias, alucinadas, como he dicho antes, ni por ilusiones de tipo parlamentarista, reformista, que son en Occidente, en este momento, las dominantes.

Ese pasado de consciencia de clase que estaba presente en la clase obrera estalinista -esto los que no han sido estalinistas ni han estado en partidos estalinistas tendrán que creerlo bajo palabra, pero los que sí han estado saben que es verdad- se traducía en reacciones seguramente muy primarias y, como he reconocido y subrayado, reacciones ideológicamente falsas, de falsa consciencia, pero muy auténticas. Por ejemplo, son historia las alusiones, las exclamaciones, el folklore obrero por el cual ante una injusticia, en algún país mediterráneo, en el sur de Italia concretamente, el hombre oprimido reaccionaba con la frase: “¡Ya vendrá el bigotudo!”, como expresión de su furia, su odio, su reacción de clase ante la injusticia sufrida. Hasta qué punto el estalinismo fue portador, con falsa consciencia, de la consciencia de clase lo sabemos todos los que hemos tenido que explicar a militantes comunistas que era verdad, que finalmente resultaba verdad lo que los burgueses habían dicho durante mucho tiempo, a saber, que el gobierno estalinista había asesinado a la vieja guardia bolchevique. Los que hemos tenido que encajar eso y contarlo, y hemos visto a los militantes llorar al oírlo, cuando no tenían más remedio que creérselo porque les dábamos los datos y les decíamos “esto viene de aquí, esto pasó así y esto otro pasó así”, sabemos muy bien que bajo aquella falsa consciencia hubo auténtica consciencia de clase, lucha de clase. Lo que hay que precaverse es que el resto ideológico, parlamentarista reformista, de pragmatismo, de estalinismo de extrema derecha, por así decirlo, bajo el que ahora vive una gran parte del movimiento obrero, no pierda, además de la consciencia real, como perdió el viejo estalinismo, incluso la ilusoria, pero al menos existente, consciencia de clase^{*12}.

Coloquio

1ª pregunta: No se ha recogido en su totalidad y no se entiende bien en algunos momentos. Por la respuesta de Sacristán, la primera persona que intervino fue Wenceslao Solano, un dirigente del POUM que a pesar de sus años sigue en activo, quien pronunció un prolongado parlamento sobre la negatividad del estalinismo y sobre sus raíces sociales.

Yo no creo que haya nada que contestar porque, si se prescinde de pequeños detalles de forma, pues claro, no veo que haya ningún problema en eso. Intentando decirlo de otro manera, lo que él ha dicho es: que no está de acuerdo con Stalin, yo tampoco; que -no sé si voy a reproducir el mismo orden- hay causas materiales del estalinismo, he intentado analizarlas; que está mal criticar a Stalin para ponerse a buenas con la burguesía, sí, me parece que está muy mal (me parece, de todas maneras, que ya no van por ahí los tiros; ahora para congraciarse con la burguesía, hay que enfadarse con mucha más gente, no sólo con Stalin), y que los votos no aumentan la inteligencia de los dirigentes: yo ni soy dirigente ni tengo votos, por un lado, él que es dirigente, aunque no tenga votos, lo sabrá mejor.

Dirigiéndose al “compañero Sacristán”, Solano, después de dar detalles biográficos, señala un error en su intervención que le parece fundamental: el estalinismo no es Stalin, el estalinismo no sólo se ha producido en la URSS y no sólo en países poco desarrollados económicamente. Pensemos, por ejemplo, en Checoslovaquia. La hipótesis que formula Solano es que no es posible hacer un análisis del fenómeno sin hacer también “un análisis del estalinismo en España, con todas sus trágicas consecuencias”.

No he mencionado eso como no he mencionado muchas otras cosas. Aparte del gran interés que tiene para la historia de España lo que este 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.

Estoy de acuerdo, sí. No lo he mencionado simplemente porque, aun con lo mucho que me he dejado en el tintero, he rebasado algo el tiempo de que disponía. Y el caso español es muy destacado desde ese punto de vista.

2ª: Se pide a la mesa su opinión sobre los cambios de política cultural, que la persona que interviene cree que son notables, entre las épocas de Lenin y Stalin, mucho más represiva en caso de este último según su opinión.

No sé si Lenin llegó a tener una política cultural trabajada. No estoy nada seguro. Que él, al final de su vida, tenía una preocupación de *no haberla tenido suficientemente* eso está claro porque ha dejado dicho que no había habido un intento de revolución cultural serio, coherente. Lo que sí ha habido ha sido bastante posibilidad de iniciativas. Dicho sea de paso, si yo no he tratado el tema, y supongo que Manolo Vázquez igual, es precisamente porque los temas del oficio son los que uno no quiere tratar cuando está fuera de la mesa de trabajo.

En cambio, en el caso de Stalin, sí que me parece comprensible la política cultural tan restrictiva. Fue una política cultural, por un lado, restrictiva, es decir, muy coactiva, con mucha censura, pero también vale la pena ver los contenidos. Los contenidos eran además muy tradicionales. Por ejemplo, en los planes de estudio, no sólo se produce una gran rigidez del estudio de acuerdo con el esquema tradicional alemán de enseñanza media y enseñanza superior, candidaturas, etc., todas las cosas de la vieja Universidad alemana, aunque con la gran novedad del elemento politécnico, del elemento ingenieril introducido en todas partes (pero en sustancia el esquema es ese esquema muy conservador) sino que los contenidos mismos de la enseñanza incluso dan marcha atrás. Hay campos en los cuales se cambian hasta los programas para enseñar la misma disciplina en términos mucho más tradicionales, en términos que en un país de Occidente europeo como es éste llamaríamos bastante de la última escolástica. Por ejemplo, en materias humanísticas y filosóficas se enseña con criterios sorbidos de la tradición aristotélica.

¿Por qué esa enseñanza conservadora de contenidos y muy rígida en las formas? Me parece que es bastante coherente con la percepción por el equipo de gobierno estaliniano de que lo que ellos tienen que hacer es una acumulación de capital, que tienen que hacer algo que está muy atrasado, que ya está pasado. Para lo que ellos tienen que hacer, dar pie a una producción de acero, de cemento, de carbón, es muy coherente una cultura burguesa del siglo XIX, que es la que ellos han puesto en los sistemas de enseñanza, en todos los años veinte, treinta y hasta la II Guerra Mundial.

Esto no quiere decir que no hubiera excepciones que estaban camufladas con una característica mala fe, con esa característica falsedad ideológica del

período estaliniano. Había disciplinas modernas que se condenaban en la cultura pública como ciencia burguesa degenerada, pero que se practicaban bajo otro nombre y bajo el amparo de institutos de otra especialidad. Por ejemplo, la lógica simbólica moderna no existía y era condenada como un vicio burgués, pero en cuanto murió Stalin resultó que había un verdadero ramillete de grandes lógicos que hacían lógica simbólica en la Unión Soviética; entre ellos, uno de los principales de la segunda mitad del siglo, con toda una nueva teoría. Estaban camuflados en departamentos de física, de química. Pero eran excepciones y además era el secreto, digamos.

La cultura oficial era una cultura atrasada como atrasada era la tarea económica-cultural que estaba realizando el país. Lo que no quita que fuera grandiosa. Coger a los kirguises y pasarlos de la prehistoria a la vacuna contra la difteria es un paso verdaderamente grandioso. Sólo que para dar ese paso no hay por qué tener una cultura del siglo XX: basta con cultura de finales del XIX. Y esto caracteriza mucho la cultura superior soviética de la época.

Me parece que, además, esto interesa relativamente. Lo podíamos dejar así. Ha sido una política cultural restrictiva y sobre la base de contenidos anticuados^{*13}.

3ª: Se le pregunta a Sacristán por el interés de las críticas “reaccionarias” a la tradición marxista provenientes de los entonces llamados “nuevos filósofos” franceses.

Te pediría el retoque de la pregunta porque yo no tengo nada claro que porque un movimiento o una crítica sea reaccionaria no nos pueda ser útil. Ahí están Balzac y Marx.

Señala el interlocutor que es en ese sentido en el que hace la pregunta.

Que sea reaccionaria es una cosa, que sea intelectualmente inútil es otra. Que sea dañina socialmente es una tercera cosa que también creo.

Pero a pesar de que en hipótesis es descaradamente reaccionaria, a pesar de eso, ¿hay en esas críticas elementos aprovechables con los cuales volver a empezar una investigación?

Yo diría que, para la gente con una militancia en el movimiento obrero, en general, sí; para el conjunto de la sociedad el episodio me parece más bien desgraciado, creo, hasta ahora, porque no tiene tampoco gran calidad. Tampoco en esto he hecho una lectura a fondo, en serio, pero lo que he visto hasta ahora, tampoco es que tenga gran calidad crítica. No creo haber aprendido nada de lo poco que he visto hasta ahora, salvo muestras de caradura tan sensacionales

como la declaración de Lévy [Bernard Henry] que él no había leído *El Capital*, que eso sí que es gordo.

¿Cree entonces que no aportan elementos nuevos?

Me parece que no, salvo en páginas que yo no haya leído todavía.

4ª: La persona que interviene habla sobre el dogma de “la revolución de la mayoría” y sobre la lucha por las libertades y el parlamentarismo. Aun teniendo en cuenta lo que tiene de reacción, de contestación al estalinismo, esta lucha por la ampliación de las libertades parece aceptar el “marco político capitalista”. ¿No hay en ello un peligro de asimilación del movimiento obrero? ¿Es realmente esa vía un sendero de transformación socialista?

A mí me parece que la pregunta llevaba dos cuestiones dentro: la del aprovechamiento de legalidad y lucha por ampliación de libertades, que es una cosa, y eso no es nada nuevo, eso es tradicional, primero, del movimiento obrero y, más en general, de cualquier clase dominada que intenta ampliar, como es natural, las libertades de que pueda disfrutar, y la segunda cuestión es hasta qué punto por este camino se consigue una revolución. Desde mi punto de vista, hasta ningún punto. No se consigue, sencillamente. Una revolución es el acto más autoritario que existe, según la frase de Engels que repito ahora.

De todos modos, al margen de eso, aunque no estuviera explícita una tercera cuestión me parece que queda coleando: el desprecio a las libertades formales. Creer que esto es una cosa de izquierda y revolucionaria es una de tantas deformaciones ideológicas estalinianas, viene del período de Stalin. En el período de Stalin se han recortado las libertades individuales de los ciudadanos soviéticos, no por izquierdismo sino por derechismo abierto. La primera limitación, limitación todavía visible en vida de Lenin, en el X Congreso, en marzo de 1921, es una limitación de libertades que sirve para tapar el aplastamiento de la insurrección de Kronstadt y [para] la introducción de la NEP, es decir, sin juzgar ahora que fueran buenas o malas medidas -a lo mejor eran óptimas, yo no soy ningún economista competente, a lo mejor eran necesidades indiscutibles-, pero dejando aparte su valor técnico, desde el punto de vista político, eran un enorme bandazo a la derecha. Para dar un enorme bandazo a la derecha es para lo que ha recortado el poder soviético las libertades, entendámonos, porque cuando un poder es él de izquierda no va a recortar libertades de sus propios ciudadanos para seguir su camino, el camino previsto por su propia izquierda. Las recorta para irse a la derecha.

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 estaliniana para que sea posible hablar de la palabra “libertad” despectivamente. Eso es monstruoso, eso es más o menos, supongo que si yo fuera teólogo (aunque me divierta estar con teólogos no lo soy), pues diría que eso es uno de esos pecados contra el Espíritu Santo, porque eso, tratar despectivamente la libertad, es llamar mal al bien. La libertad, primero, ni es de derechas ni se puede despreciar.

*5ª: Se pregunta a Sacristán y a Vázquez Montalbán por las condiciones que pueden posibilitar un cambio revolucionario real y por las formas de ejercicio del poder socialista*14.*

A mí me produce cierto malestar este tipo de pregunta que tiene dos defectos graves que el querido Leopoldo [Espuny] me va a permitir que critique severamente. Primero, es un tipo de pregunta hipócrita porque es evidente que Leopoldo sabe lo que yo pienso sobre el asunto, no está haciendo una pregunta auténtica, está haciendo política en el mal sentido de la palabra, es decir, me está instrumentalizando. Esto es una crítica que tengo que decir de salida. La digo porque claro, al mismo tiempo, como estoy en esta mesa, tengo que pagar la servidumbre de contestar, como es obvio. La cuestión de palabras es lo de menos pero tú sabes muy bien que yo pienso que no es posible un cambio de clase dominante sin ejercicio de coerción sobre la antigua clase dominante. Eso es evidente. Si le quieres llamar de otro modo, eso es lo que siempre hemos llamado “dictadura del proletariado”.

¿Cuáles eran las otras preguntas? ¿Si el estalinismo ha sido una forma de dictadura del proletariado? Aquí discrepo de ti a pesar de que has hecho el sutil inciso salvador, para que yo pudiera agarrarme, de que ha habido muchas formas de dictadura burguesa y así yo podía decir que también ésta había sido una forma de dictadura del proletariado. Digo que no: *el estalinismo ha sido una tiranía sobre la población soviética, una tiranía asesina sobre el proletariado soviético y conservar la nostalgia de eso es estúpido y criminal.*

Interrupción de Leopoldo Espuny que no está bien recogida. En todo caso, rechaza y critica fuertemente estas últimas palabras de Sacristán.

Acepto sinceramente la crítica, de verdad, porque aunque mi intención no era llamar ni estúpido ni criminal a Leopoldo, eso desde luego, aunque mi intención no era ni mucho menos esa, comprendo que el camarada se haya podido enfadar. Lleva toda la razón en la crítica y se la agradezco.

Lo que yo sí consideraría poco inteligente, y también criminal, sería intentar alimentar una nostalgia estaliniana que no fuera la nostalgia por los combatientes del estalinismo. Cuando antes he hecho la alusión a los militantes

a los que yo he visto llorar, está claro que no estaba riéndome de ellos. Sé la cantidad de autenticidad de lucha comunista que hay debajo del estalinismo. Debajo de aquella época, *pero debajo*. Los que estaban debajo no sólo merecen todos los respetos sino admiración y a muchos los quiero profundamente. Pero a los que estaban debajo. Es decir, el sistema mismo no puede ser objeto de nostalgia. De ninguna de las maneras, ni puedo admitir que eso fuera dictadura del proletariado. En absoluto. Eso fue un sistema de acumulación de capital, con crueldades incluso innecesarias. Pero en ningún caso una acumulación de capital para empezar una industrialización es dictadura del proletariado. Si eso hay que llamarlo “dictadura del proletariado”, la revisión del marxismo que hay que hacer entonces es muchísimo más enérgica, incluso ya prescindiendo de los rasgos tiránicos, limitándome sólo a los contenidos sociales de aquello. Una acumulación de capital no se ha llamado nunca dictadura del proletariado en nuestra tradición, en nuestro vocabulario.

Y en cuanto a que los dirigentes comunistas que prescinden de la expresión o del concepto de dictadura del proletariado lo hagan por motivos innobles, eso sería verdaderamente perpetuar el estalinismo que ellos mismos perpetúan en otro sentido, dicho sea sin ningún juicio moral, sin ningún juicio de valor. Lo que tiene de estalinista su conducta es, en mi opinión, lo que tiene de pragmática, lo que tiene de utilización de los conceptos teóricos para justificar, superficialmente, práctica [política]. Pero, en cambio, nosotros, los que no creemos eso, cometeríamos estalinismo en otro sentido todavía peor, en el sentido terrible por el cual Bujarin era un traidor, Zinoviev un terrorista, Trotski un traidor, continuaríamos en ese sentido el estalinismo si pensáramos que los dirigentes eurocomunistas dicen lo que dicen no porque lo piensen sino porque quieren vender esto o vender lo otro. No, a eso tampoco me puedo apuntar, francamente. Eso no es tener una visión de las cosas como la que estamos acostumbrados, una visión materialista.

Con esto no quiero despreciar la influencia innegable de ideología burguesa. Esto es evidente. Pero no es fácil tampoco sustraerse a ella. ¿Durante cuánto tiempo tú o yo hemos creído, por ejemplo, que el crecimiento incesante de fuerzas productivas tal como ocurre en el capitalismo es inocente y hasta un factor de socialismo? Yo lo he creído hasta hace pocos años. Ya no lo creo y comprendo que eso era pensamiento bastante burgués. Tampoco es tan fácil no pensar como los burgueses. Ellos son los que tienen el poder y las ideas dominantes.

Vuelvo a reconocer autocríticamente esto y siento que con esa intemperancia por mi parte pueda haber estropeado algo el clima de la reunión. Lo siento.

6ª: Sobre la herencia del estalinismo, sobre su continuación años después y en aquellos momentos en la Unión Soviética. El interlocutor finaliza su intervención preguntando: “¿aquellos alumnos son hoy otros asesinos?”.

De la Unión Soviética sé lo que cualquiera de los aquí presentes que tenga fuentes de información no internas. Yo no he estado nunca en la Unión Soviética ni leo ruso. Conozco más o menos, por tanto, lo mismo que cualquiera.

Entonces, ¿qué diría? Lo que se ve por la información que aquí hemos podido estudiar sugiere un momento muy breve, 1956 y 1957, todo lo más, de cierto atrevimiento en el intento de terminar con los aspectos más crueles, más duros, del sistema de gobierno actualmente existente en la Unión Soviética. Se aprecian bastantes cosas pero también, creo yo, que se nota muy pronto el cambio. Creo que el cambio, es decir, la marcha atrás en aquel atrevimiento, que en aquella época nos dio la impresión que no se produjo antes del XXII Congreso, hoy creo que se había producido ya antes. Me parece que la presencia combinada de la crisis de Hungría y de la crisis del Canal de Suez, que tal vez recuerden los aquí presentes, fue una ocasión combinada que dio mucho poder en el gobierno soviético, me parece a mí, esto es ya interpretación, a los partidarios de bloquear el cambio porque les permitió contraponer a su intervención en Hungría lo que estaban haciendo las potencias burguesas en Suez. En aquel momento me parece que se produjo, en la correlación de fuerzas internacional, una especie de pacto, que tenía por objeto Hungría y Suez, y luego, en la situación interior de la Unión Soviética, un refuerzo innegable de los duros, por así decirlo, de los estalinistas de corte más ortodoxo. O un debilitamiento de los otros, como se quiera decir.

A partir de ese momento, a mí me parece que durante bastante tiempo lo que se llamó “la desestalinización” va perdiendo impulso en dos sentidos. Por un lado, en el sentido de que pierde velocidad. Las rehabilitaciones son cada vez menos, hay una resistencia a ultranza, por ejemplo, a rehabilitar los nombres de Bujarin y Trotski, cuando parecía que estaba en buen camino incluso la rehabilitación, y luego en el sentido de que se intenta compensar la falta de libertad con técnicas que manifiestamente el gobierno soviético reproduce de los países burgueses; es decir, las técnicas a las que el camarada se refería del tabaco, la pornografía no se puede decir, pero cosas parecidas: el tabaco, los bienes de consumo no absolutamente necesarios. Tal vez recuerden los aquí

presentes, al menos los que tengan mi edad, lo deslumbrado que quedó Khrushchev al ver la publicidad luminosa en colores en los Estados Unidos. En este doble sentido, creo yo, que se debilitó el impulso desestalinizador. Luego, además, los intentos de base, de búsqueda de un cambio de base productiva que permitiera también cambios políticos luego, fueron o muy débiles teóricamente o no se llevaron bien a cabo. Un economista sabría opinar mejor que yo sobre eso, sobre aquellos escritos de Liberman y todo aquel grupo de economistas.

Y así yo veo que eso se ha estancado. Siento que va a ser la segunda vez que diga cosas francamente pesimistas. Si uno coge el *Samizdat* hoy día, es decir, la colección de escritos de disidentes, con un par de excepciones -Medvedev, Pliush, algunos otros- uno queda bastante asustado porque si eso es la aspiración de libertad en la Unión Soviética, hay que decir que es una extraña aspiración a la libertad indudablemente protagonizada por reaccionarios. Son muy escasos los textos comunistas en el *Samizdat*. Se reducen a un poco de resto trotskista, muy poco, mucho más en Polonia que en la Unión Soviética misma, y a unos conatos de tendencias que proceden del estalinismo pero que están superándose. Este es el caso de Medvedev claramente. Y eso se ahoga en un mar de reacción emparentado en algunos puntos, por lo menos en el irracionalismo, con los nuevos filósofos franceses y con algunas otras muestras de irracionalismo contemporáneo.

Entonces, la verdad, yo no veo que la evolución sea muy buena. La represión se sigue ejerciendo más selectivamente. Parece claro que ya no hay campos de la dimensión de los campos de los años cincuenta, o cuarenta, o treinta por lo demás, y en cambio hay estas nuevas formas de represión que conocemos que son la mejor ejemplificación de algunas tesis de Foucault y de filósofos de países capitalistas, respecto de tratamiento, de represión indirecta del disidente, generalmente orientado hacia los intelectuales, es decir, hacia puntas de vanguardia de la sociedad.

Pero a pesar del pesimismo de fondo que me sugiere el hecho de que no vea corrientes renovadoras sino reacciones, muy naturales, muy sanas, pero reacciones, yo diría de todos modos que incluso en los países más cultos que la misma Unión Soviética en la totalidad de su territorio -por ejemplo, en Checoslovaquia o en Alemania del Este-, la impresión algo deprimente que da la situación respecto a la resistencia a eso, la resistencia a la superación, puede también ser fruto de nuestra pésima información. Y en todo esto, en último término, somos muy juguetes de falsificaciones y deformaciones. Recientemente

aquí se ha recibido un texto de Alemania Oriental que parecía un texto de disidentes comunistas y parece ya claro que se trata de una falsificación.

En definitiva, sin poderlo demostrar mucho, mi juicio por el momento no es nada optimista. No voy a negar que ya los obreros no tienen que ir con la libreta del trabajo con la que tenían que ir en los años treinta y cuarenta, ni están sometidos a aquellas prohibiciones de empleo si no tenían certificado de que habían sido autorizados a dejar el empleo anterior.

[Breve interrupción] de todas aquellas tiranías *contra* la clase obrera que hace completamente imposible llamar a aquello dictadura del proletariado. Eso, según toda evidencia, [según] toda la información disponible, no existe hoy ya en la Unión Soviética. Pero existe ese otro tipo de represión selectiva por un lado y, por otro lado, esa falta, por lo menos, ese carácter minoritario de la resistencia o de la disidencia de izquierda. El conjunto, por tanto, no es muy halagador en mi opinión.

7ª: Se pide a Manuel Vázquez Montalbán y a Sacristán su opinión sobre la primavera praguense. Se señala el peligro que representaba de reinstauración del capitalismo o de histórica vuelta atrás.

La cuestión no es ésa. La cuestión es: claro que yo pienso que el experimento de Dubcek, cualquiera que hubiera sido su resultado, era lo que había que apoyar y modestísimamente lo apoyé. De las pocas cosas agradables de esos dramas es que papeles míos sobre Dubcek han circulado por Checoslovaquia entonces. Cualquiera que fuera el resultado digo, porque garantía no había ninguna.

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.

8ª: Sobre si las nuevas generaciones siguen la política iniciada por Stalin.

Me parece que estoy obligado a decir: sí, yo creo que la Unión Soviética, el régimen que existe ahora, es un régimen, como he dicho, de naturaleza estalinista suavizado. Esto es lo que yo creo y lo que he dicho.

Interrupción del mismo interlocutor no recogida en su totalidad. Se inicia del modo siguiente: "Un inciso. Luego entonces como se justifica que aquellos chavales..."

Puedes estar seguro, si lo piensas un rato, que el camino para la unidad del movimiento obrero consiste no en que cada cual se empeñe en defender las injusticias que él lleva a cuestras, y sus errores y sus falsedades, sino en darse cuenta de que ha cambiado la época, de *que no se puede superar la división del movimiento obrero sin un baño de todo el mundo en la verdad y en la autocrítica*. Es mucho más útil para la unidad del movimiento obrero que los que venimos del estalinismo examinemos qué ha sido el estalinismo y lo autocritiquemos, que sigamos empeñados en defender algo que significa, te repito, el asesinato de Bujarin, de Zinoviev, de Kamenev, de Trotski y, según los datos más modestos, de *sesenta millones de rusos*.

De varias personas del público asistente: "Y de Andrés Nin."

De Andrés Nin, perdón, en este mismo país, y de tantos otros.

9ª: Larga intervención, con algunos interrogantes anexos, de alguien que se define como comunista -"ni como estalinista ni como antiestalinista"-, que acaso quepa resumir así: a) sobre la libertad y las formas de aproximación a una sociedad socialista. b) ¿No ha criticado Sacristán más que la tiranía de Stalin la misma dictadura del proletariado en su forma no libertaria, en un país casi feudal como era la URSS en los años veinte? c) ¿Es Stalin el único responsable de las tragedias de la Unión Soviética o ha sido más bien el régimen dictatorial? Finaliza el interlocutor su larga intervención con las siguientes palabras: "Quisiera que el camarada Sacristán me aclarase todo esto".

En el supuesto de que yo sea capaz de aclarar tantas cosas, intentaré hacerlo así. Yo creo que al socialismo no se llegaba en libertad entonces *ni en ningún momento*. ¿Está claro? A mí, como he repetido varias veces, me resulta completamente iluminadora la frase de Engels según la cual la revolución es un acto *particularmente* autoritario.

Segunda cuestión, la de la dictadura del proletariado. En la Unión Soviética no podía haber dictadura del proletariado porque no había proletariado mayoritario. Esto para empezar. En segundo lugar, porque el poder se ejerció sobre el proletariado. Yo estoy *por* la dictadura del proletariado que considero imprescindible y estoy *contra el estalinismo*, fundamentalmente porque fue todo lo contrario de la dictadura del proletariado; a saber, la tiranía de una minoría burocrática, no muy inteligente por lo demás, que era una burocracia en gran parte nueva, sobre la clase obrera en particular y el pueblo en general.

No sé si había más preguntas, éstas son las dos esenciales. Hay otra cosa que quiero comentar de lo que has dicho, pero ¿preguntas había alguna

más? Las preguntas son sólo éstas: si ataco al estalinismo o a la dictadura del proletariado; no, la dictadura del proletariado me parece un concepto irrenunciable.

Mismo interlocutor: "Si realmente el camarada Stalin en una época determinada era un tirano, yo no comprendo qué hacía todo el comité ejecutivo y el comité central del PCUS".

Ese es el tema que quiero comentar.

Mismo interlocutor: "Los comunistas, ¿qué somos? ¿Unos peleles o qué somos?"

Los estalinistas, sí. Tú mismo lo has probado al decir que los que ensalzaron a Stalin lo hundieron después. ¿Qué clase de gente hizo el estalinismo qué eran capaces de eso? Otros dimitimos. Entendido.

Yo no, jamás.

Pues ahí está.

10ª: Sugiere este interlocutor la conveniencia de hablar de lo positivo de la URSS. Señala que oyendo a Sacristán se acuerda de lo dicho por Angel María de Lera y lo siente. "Hay modos distintos de plantear las cosas. Fernando Díaz-Plaja hablaba igual que Sacristán y lo siento". Largo etcétera.

Dos cosas quiero decir sobre ello. Una, que esto de la insistencia de la crítica positiva ha sido siempre lo que ha dicho todo hábito de poder. Todo hábito despótico quiere siempre crítica positiva, nunca negativa, nunca crítica de verdad. Razón por la cual, entre los stalinistas de verdad, cuando alguien dice que va a empezar una autocrítica todos los demás tiemblan. Lo primero que quería decir.

Lo segundo: que a mí, si digo la verdad, no me importa con quien coincida, como cualquiera que no tiene más objeto que decir la verdad. A mí no me importa que la doctrina de la lucha de clases de Marx le venga de un policía reaccionario prusiano, Von Stein, como le venía. Lo que importa es lo que se dice. En el momento en que se empieza a preguntar para qué sirve, quién lo inspira, en ese mismo momento, el que hace esas preguntas insidiosas es él, el que está escondiendo -muchas veces por pura defensa, sin saberlo y sin mala intención-, está intentando esconder la inseguridad de su propio ánimo porque él no se ha lanzado del todo a decir la verdad.

11ª: Propiamente es una larga intervención que discrepa del excesivo criticismo de Sacristán, pensando sobre todo en los jóvenes que le están escuchando y haciendo, a un tiempo, una valoración globalmente positiva de la URSS de aquellos años: "¿Dónde está el explotador? ¿Dónde está el que se queda con la plusvalía? ¿O es

que vamos a dar la imagen de que esos países son peores que los fascistas? Camarada Sacristán, dime cómo se va a construir el socialismo si no hay acumulación". Le reprocha a Sacristán su dimisión -"Dimitiendo no vamos a ningún lado"-, aunque siente mucho que lo haya hecho. "Tenemos que estar en nuestros puestos". Al final de la intervención se disculpa por el tono aunque cree que se ha destrozado la imagen del socialismo. La mesa, en su opinión, ha sido unilateral. "Se ha ido a un terreno que hace tiempo estoy combatiendo, se ha destruido la imagen del socialismo". Hay que recomponerla con sus logros.

A ti, Salvadores, de verdad, pensando seriamente, concéntrate un momento que vale la pena, ¿es una elucubración mental sesenta millones de muertos en campos de concentración? Di: sí o no, di que tú estás dispuesto a...

Voces de protesta entre el público: "¿Quién venció a Hitler?". Salvadores continúa: "Yo no estoy a favor de esos métodos, pero estoy a favor de que se diga de que el pueblo soviético también tuvo sus muertos en la lucha contra el hitlerismo y que, si no, no estaríamos aquí."

Pero, qué duda cabe, qué duda cabe sobre todo eso. Pero, ¿a qué has venido aquí? ¿Qué es lo que teníamos que hacer aquí? ¿Hablar e intentar aclararnos sobre el estalinismo o hacer la historia de la Unión Soviética? Si tenemos que aclararnos sobre el estalinismo, tú no puedes aducir, para entender el estalinismo, las heroicidades y los sacrificios del pueblo soviético, que en gran parte son sacrificios gratuitos impuestos por el estalinismo. Una cosa es hacer la historia de la Unión Soviética, otra cosa es intentar *entender* el estalinismo.

Lo que no puede ser es mecerse en una tranquilidad de puro acto de fe durante años y años, desempeñando un poder que transmite esas falsedades durante años y años, y creer que sólo hay esa forma de lucha. Una forma de lucha revolucionaria, yo diría por lo menos tan digna como ésa que haces tú, consiste, por ejemplo, en dimitir de ejercer y transmitir ese poder falsario, combatirlo e intentar aclarar entre los militantes comunistas cuáles son las falsedades de que han sido víctimas y qué tienen que hacer para intentar recomponer un movimiento revolucionario que no sea simplemente el peón de juego de una burocracia.

Salvadores: "Yo he confundido en tu intervención la crítica al estalinismo con la crítica al pueblo soviético. Hasta ahí ha llegado". Pregunta a continuación, sobre la línea política reformista del PSUC en la época del eurocomunismo y el resto que queda en ella, si es el caso, de tradición estalinista.

Queda y la digo: lo que tú has dicho sobre la falta de perspectiva, sobre la política día a día, es exactamente lo que pensamos la mayoría de los no estalinistas. El estalinismo es eso: hacer cada día simplemente el reajuste de poder y por eso he considerado como una forma moderna de estalinismo lo que se está haciendo como política reformista. Eso es exactamente estalinismo:

camuflar de comunismo una pura política cotidiana de poder. Es estalinismo siniestro cuando es con el número de muertos que *repetidamente* he citado, porque no estoy dispuesto a ser amigo ni a pasar por alto *nunca* la adhesión a asesinatos, pero puede ser un estalinismo sin esas formas dramáticas cuando es sólo esa técnica de uso oportunista cotidiano del poder*15.

[Se interrumpe aquí la grabación pero, según recuerdan asistentes al encuentro, el coloquio prosiguió durante un poco más de tiempo].

Notas SLA:

1) Como anexo a su intervención, Sacristán escribió una “Cronología de interés” en la que destacaba fechas y hechos como las siguientes: “20/12/1917: Decreto de constitución de la Cheka. 11/4/1918: Operación de la Cheka contra los anarquistas de Moscú, claro que todo en plena intervención. 30/8/1918: Atentado de Fanny Kaplan. 4/9/1918: El Comisario del Interior Petrovsky proclama el "terror de masas" contra la burguesía”.

Tiempo atrás, los días 8, 12 y 15 de noviembre de 1974, Sacristán había impartido tres conferencias con el título “Conmemoración de la revolución de octubre”. Es probable que fueran presentadas y discutidas, con militantes y próximos, en alguna organización de base del PSUC. Todos estos documentos pueden consultarse en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán.

2) La grabación de la conferencia no es siempre la mejor de las deseables. Hay además algunas interrupciones que en ocasiones no parecen breves. En el coloquio, las preguntas no siempre quedaron bien grabadas y, en algunos casos, más que formulaciones de dudas, preguntas o comentarios críticos, son prolongadas intervenciones políticas a la antigua (o a la no tan antigua) usanza. Las he resumido sucintamente. Como señalé, no se han recogido las respuestas de Manuel Vázquez Montalbán ni tampoco su intervención inicial.

3) Breves referencias de Sacristán a Trotski, pueden verse en: “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona, 1996, p. 59; “Sobre el comunismo de Bujarin”, *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983, p. 264; *El orden y el tiempo*, Trotta, Madrid, 1998, p. 158 (edición de Albert Domingo Curto) y “Gramsci es un clásico, no es una moda”, *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit.*, p. 90. En una carpeta de apuntes de Reserva, fondo Sacristán, de la UB, puede verse esta anotación de Sacristán sobre el trotskismo: “La debilidad del trotskismo (ya en Trotski) respecto de la III Internacional es la de Gramsci: racionalismo y, sin embargo, permanencia en política en sentido clásico. Logicismo, dualismo, voluntarismo. Cuando reprocha senilización a Togliatti, se trata de esto. Togliatti dejó de ser “senil” cuando se supo representante de organización fuerte de clase”.

4) En 1983, en el primer centenario del fallecimiento de Marx, Sacristán impartió una recordada conferencia en Madrid con el título: “Los últimos años de Marx en su correspondencia”. Se conserva el guión de su intervención y las numerosas fichas anotadas que la acompañaron en Reserva de la UB. Albert Domingo Curto ha señalado la existencia de una grabación, hasta ahora no localizada, de esta intervención de Sacristán.

5) Sobre este escrito de Gramsci, véase: Manuel Sacristán, *El orden y el tiempo*, op. cit., pp. 120-124.

En el cuaderno "Gramsci" de Reserva de la UB puede verse esta anotación, probablemente elaborada durante la preparación de su *Antología* de Gramsci para Siglo XXI:

"Gramsci, "La rivoluzione contro il Capitale", IGP 5-I-1918. E: SG 149-153. [Planteamiento explícito de su problema con Marx].

Es el primer artículo de Gramsci sobre "Octubre". El mismo día (24-XI) había escrito acerca del "tercer órgano que faltaba -pero que no era aún los consejos, sino la Asociación de cultura. Desarrollo: 1) Los bolcheviques, hasta ahora fermento que ha evitado el estancamiento de la revolución rusa, se han hecho con el poder. 2) La revolución de los bolcheviques esta hecha de ideología más que de hechos. A eso sigue la frase: "Es la revolución contra *El Capital* de Carlos Marx" (E150) 3) La explicación de cómo son y no son marxistas los bolcheviques. La interpretación de Marx: 1ª versión: las incrustaciones positivistas. 4) Segunda versión: Marx no podía prever la formación rápida anormal de voluntad popular ya por la guerra [Implícito: El esquema marxiano está hecho para la "normalidad"]. Luego lo dice explícitamente. La sensación es que admite la interpretación socialdemocrática de Marx, y por eso tiene el problema. 5) Tercera explicación: el pueblo ruso ha hecho la evolución "normal" con el pensamiento. Es de mucha importancia notar la oscilación de Gramsci. El tratarse de textos periodísticos es una suerte, permite verla fácilmente: en un libro habría eliminado contradicciones".

6) Sobre Korsch, véanse: "¿Para que sirvió el realismo de Lukács?", *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Icaria, Barcelona, 1987, pp. 176-177 (edición de Juan-Ramón Capella), y "Lenin y la filosofía", *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 180-181. En una nota de su traducción de W. Abendroth, *Sociedad antagónica y democracia política* (p. 48), Sacristán apuntaba: "Traduzco *Betriebsverfassung* por "constitución industrial" creyendo que el autor está pensando, aunque no lo diga explícitamente, en temas sugeridos en la tradición marxista alemana, por Karl Korsch a principios de los años veinte. Y el léxico histórico-teórico de éste (*Arbeitsverfassung*, etc.) recomienda versiones como "constitución del trabajo", etc".

En Reserva de la UB pueden verse anotaciones de Sacristán sobre las siguientes obras de Korsch: *Marxismo y filosofía*; *Karl Marx*, texto mecanografiado del 27/10/1931, cit. apud. Rusconi; *Einleitung a Das Kapital* [Introducción a *El Capital*], 1932, y "Lenin und die Komintern, die Internationale", Rusconi, XXX/XXXI.

7) Sobre Bujarin, véase: M. Sacristán, "Sobre el comunismo de Bujarin", *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 263-275. Se trata de la presentación de la traducción castellana, por él mismo realizada, de A. G. Löwy, *El comunismo de Bujarin*, Grijalbo, Barcelona, 1973.

Al comentar la distinción entre ciencia de la ciencia y filosofía de la ciencia en sus clases de metodología de las ciencias sociales del curso 1983-1984, Sacristán hacía una referencia a Bujarin en los términos siguientes: "La expresión "ciencia de la ciencia" tiene un poco de historia y precisamente está en conexión con lo que se acaba de decir antes porque nace en conexión con el primer encuentro importante de filósofos de la ciencia occidentales y marxistas en el Congreso Internacional de la historia de la ciencia de Londres en 1931. Era un poco antes de las grandes purgas rusas, y aquí aparecieron por última vez intelectuales importantes de la revolución rusa que luego sucumbieron. Muy señaladamente Bujarin, que era quizá un personaje de los más finos intelectualmente del equipo bolchevique. Luego fue asesinado en 1938".

Por otra parte, proseguía Sacristán, Bujarin tiene importancia en la historia de las ideas económicas. Acaso sería el viejo bolchevique de más digna lectura en una

facultad de Economía. “Lo que pasa es que es uno de esos personajes malditos en la historia, porque de las tres grandes figuras sucesoras de Lenin, las otras dos han tenido su partido, sus fieles, sus continuadores que han defendido su fama. Trotski y Stalin han tenido cada uno sus seguidores y autores que han escrito sobre ellos. En cambio, Bujárin sucumbió sin dejar seguidores ni escuela y, consiguientemente, es el más enterrado de todos aquellos personajes del año 1917, el más olvidado. Pero era también el más culto y a él correspondía la presidencia de la delegación soviética de este congreso de historia de la ciencia en Londres, en 1931. Allí, él y otros soviéticos, pero principalmente él, pronunciaron un discurso que causó enorme impacto en Occidente”.

8) La grabación presenta en este paso lo que creo que es tan sólo una breve interrupción.

9) Sobre Pannekoek, véase: M. Sacristán, “El filosofar de Lenin”, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 141-142. En el fichero “Dialéctica” de Reserva de la UB, pueden verse anotaciones de lectura en torno a *Lenin como filósofo*. Entre ellas, las siguientes:

1. “El marxismo supera la religión con explicarla” (p. 45).

MSL: Je.

2. “La condensación de una multitud de fenómenos en una fórmula breve, en la ley natural, es puesta por Mach como principio de la investigación con el rótulo de “economía del pensamiento”. Se podría pensar que esa reconducción de la teoría abstracta a la práctica del trabajo (científico) tendría que simpática precisamente a un marxista. Pero Lenin no ha entendido nada de ello...” (p. 93).

MSL: Yo también creo que Lenin no lo ha entendido, pero pienso además que no hay motivo para entusiasmarse con la idea de la economía del pensamiento como tesis sobre lo que es la ciencia. Es más programática que descriptiva (v. Bunge).

3. Corrige a Lenin de modo completamente injusto y con la misma sabihondería que reprocha a Lenin, pues éste no ha pensado nunca en reducir a los átomos la noción de ‘materia’, contra lo que dice P., en las páginas 99-100.

10) En el fichero “Marxología” de Reserva de la UB, pueden consultarse anotaciones sobre Trotski y el trotskismo como las siguientes

“1. “La oposición de izquierda se propone como fin decir lo que hay” (“A la redacción de la revista *Comunismo*”, *Comunismo* 1, marzo de 1931).

MSL: Es el comienzo más fundado y natural de la disidencia en un partido revolucionario. Melancólica comprobación.

2. “Sí, el fascismo avanza ahora en el mundo entero a paso de gigante ¿Pero donde está su fuerza? En la desorientación de las organizaciones obreras, en el pánico de la burocracia obrera, en la perfidia de sus dirigentes...” (Manifiesto de los comunistas al proletariado mundial. Por la IV Internacional. *Comunismo*, 1936).

MSL: La subestimación de la causa del fascismo es aquí tan demagógica que parece provocación, en particular si se tiene en cuenta la estimación acertada del avance del fascismo.

3. “Si la organización de la III Internacional fue imposible sin antes depurar la doctrina de Marx del revisionismo, ahora la creación de partidos revolucionarios proletarios es inconcebible sin una depuración de los principios y los métodos del comunismo de las falsificaciones del centrismo burocrático” (Declaración de la Oposición Comunista de Izquierda Internacional. *Comunismo*, 28, 1933).

MSL: La primera lectura es de risa: ¿qué revisión del marxismo habrá cometido Marx? Lo primero, naturalmente, es eliminar esta supraescolástica idealista que supone la existencia de una teoría en sí y eterna. Pero hay buen instinto: habla de las “incrustaciones positivistas” de las que habla Gramsci, del economicismo y del

fatalismo: del reformismo, de la falta de alteridad suficiente. Hay algo inmutable: lo que no es ciencia. Claro que puede ser imperativos muy formales.”

11) En Reserva de la UB, pueden verse anotaciones de lectura sobre B. Giuseppe Boffa e Gilles Martinet, *Dialogo sullo stalinismo*, Bari, 1976. Entre ellas, la siguiente: “1. B(offa): “Creo que en el desarrollo de la Rusia postrevolucionaria el “socialismo en un solo país” es el momento en el cual la componente nacional se impone a las demás, influyendo incluso en sentido reductivo en la significación misma de la palabra “socialismo”, que a partir de ese momento será usada en la práctica para indicar más bien la creación de algunos de los presupuestos del socialismo -la industria moderna, el progreso económico, la difusión de la instrucción- en vez del socialismo, tal como lo había concebido los pensadores marxistas” (p. 41). MSL: Quizás la mejor observación del libro”.

12) En “Sobre el marxismo ortodoxo de György Lukács” (*Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, p. 244), un texto de 1971 que fue publicado en revistas del PSUC-PCE como *Realidad* o *Nous Horizons*, Sacristán comentaba: “En Lukács, como en cualquier comunista inteligente, crítica del estalinismo es autocrítica, porque no es sensato creerse insolidario de treinta años del propio pasado político, aunque uno tenga sólo veinte.”

13) No fue recogida la siguiente pregunta y se interrumpió al poco la respuesta de Sacristán que se iniciaba del siguiente modo: “Que yo sepa, el primero que ha tenido la sospecha que se iba a plantear este problema ha sido Trotski. No es que yo sea suficiente conocedor del problema, ni mucho menos, pero me veo obligado a contestar. Lo bueno sería que alguien que fuera más conocedor del asunto lo hiciera. Yo digo lo que sé, que no es mucho, ni sobre todo es nada clarificador. Al final de su vida, Trotski parece haber admitido que si se producía la II Guerra Mundial, que él la estaba viendo venir...”

14) En Reserva de la UB, puede verse un esquema no fechado que lleva por título “Proyecto de programa sobre el punto 7 de los discutidos. La posibilidad de cambio revolucionario en las presentes sociedades capitalistas avanzadas (= partícipes activas, en mayor o menor grado del capitalismo monopolista de Estado, o imperialismo)”. Probablemente fuera una reflexión sobre un punto -el 7º- del programa del PSUC de finales de los setenta.

El punto 5º del esquema seguía el desarrollo siguiente: “5) Hipótesis conclusivas. 5.1. Acrecentada importancia de elementos revolucionario-culturales en la formación de la clase revolucionaria y su consciencia (clase o bloque revolucionario “en y para sí”). 5.2. Diferencias de la situación respecto de las sociedades capitalistas más atrasadas y de las sociedades colonizadas o de historia no-europea. 5.3. Perspectivas de las sociedades en que ha sido abolida la propiedad privada tradicional de la mayor parte de los medios de producción (los llamados “países socialistas”).”

15) Es de interés esta carta de Francesc Xavier Pardo, ingeniero, profesor, novelista, discípulo de Sacristán, amigo y asistente al acto de los Capuchinos, que me fue enviada el 27 de abril de 2006.

“Amigo Salvador,

Lo que tengo pendiente sobre tu interesantísimo escrito sobre MS y MVM, allá va por si te es de alguna utilidad.

PARA UNA APORTACIÓN

Dices Salvador, "(...) el 23 de febrero de 1978 Sacristán y Vázquez Montalbán protagonizaron un importante debate “Sobre el estalinismo” en el convento de los

Capuchinos de Sarrià. Muchos de los asistentes, en su mayoría activos militantes del PSUC, aún recuerdan el tono de la discusión, los argumentos esgrimidos, la dureza de algunas intervenciones. La conferencia central de Sacristán (editada anteriormente en mientras tanto nº 40, 1990, pp. 147-158, transcripción de Juan-Ramón Capella) y sus posteriores intervenciones en el coloquio han sido editadas reciente mente (Manuel Sacristán, *Seis conferencias*. Barcelona, El Viejo Topo, 2005, pp. 27-54), y la grabación de gran parte del debate está depositada en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán. Leer la transcripción, o escuchar las intervenciones, muestra, aparte de lo que en aquellos momentos aún creía y sentía una parte del movimiento comunista sobre Stalin, el estalinismo y la construcción del socialismo, la coincidencia de las posiciones de ambos, su empatía, su relación cordial y que, seguramente, en el ánimo de ambos estuvo superar antiguas discrepancias que se había producido en el seno de un colectivo en circunstancias nada fáciles para la amabilidad, la confianza y la franqueza. "

Pues estuve ahí, Salva. Acompañando a tres feministas de pro y de choque: Ma. José Aubet, Hilda Ferrer, y Ma. Rodríguez Bayraguet. Mi impresión es que la cosa tuvo un aire de decente revisión del estalinismo, hasta que alguna cansina intervención -trostkizante al uso- lo estropeó bastante. Y eso que en primerísima fila estaba Wilebaldo Solano (periodista y fundador del POUM, que por cierto vive aún, Salva, dicho sea a los efectos de "fuente oral" alternativa...) y con el que Sacristán se notaba -esa fue mi impresión- que extendía desde la mesa de ponentes muchos lazos de simpatía y cariño; los mismos que le tenía yo, que por entonces estaba suscrito a *La Batalla* (me parece que era así como se llamaba su "órgano").

A mi parecer -a los necesarios efectos de "desestabilización" y dialécticamente de "desestabilización"-, habría que contrastar con lo mucho que por lo visto se tiene registrado de esa reunión, el grado de "buen rollo" que hubo entre Wilebaldo Solano y MS y MVM, que al menos a mí me quedó en la memoria. Después, sería pertinente -para conocer mejor la manera de ser y las "posiciones" de MS y a MVM- una respuesta que se dio desde la mesa (yo aseguraría al 90% que fue por parte de MS, y dudaría muchísimo de que fuera MVM) ante una reiterativa y acusadora intervención -trostkizante al uso, otra vez- de las maldades del digamos "comunismo oficial": "(...) Si no se entiende ni se tiene en cuenta que cuando, un partisano comunista (por poner un ejemplo histórico) escondía su escopeta militante en una alacena, lo hacía detrás de una foto de Stalin, entonces es que no se ha entendido nada del asunto" (Cito de memoria, pero aseguraría que se dijo así en un 90% de la frase).

UN COMENTARIO.

Siempre tuve una "relación difícil" con los versos de Brecht "(...) no pudimos ser amables" de "A los por nacer". Por mi carácter (¿me admities, Salva, que en general es amable, amigable y "coñon"...?), y porque también padecí en los finales de los '60 y primeros años '70 "desencuentros" y rechazos porque entonces trabajé de ingeniero, a menudo llevaba corbata, y ni siendo de las clandestinas CC.OO y más tarde del comité de empresa, más de un "chino" y más de un "riguroso obrerista" me negaba el pan y la sal, cuando no alguna cosa peor. Algunos de ellos están ahora "flotando" -como los zurullos- según el principio inverso de Arquímedes puesto que desalojan más fluido de lo que realmente hicieron. Por eso, sobre todo, ni entonces ni ahora admito demasiado -un poco, muy poco, sí- el "cara de pomes agres" de más de uno de los míos, de los nuestros (sin comillas), ni alguna que otra "fesomia d'estrenyit". Bien al contrario, "(...) alegres y + o - combativos, sin olvidarnos de que donde hay pelo hay alegría", como diría la arriba citada mi muy querida, Ma. Rodríguez Bayraguet, la "factotum" de ICARIA Ed.

Un abrazo,
xavier

2. Reflexión sobre una política socialista de la ciencia.

El 17 de mayo de 1979, Sacristán dictó una conferencia sobre política de la ciencia dentro de un curso organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona en el que también participaron entre otros Emilio Lledó, Gustavo Bueno y José M^a Valverde.

La primera transcripción de esta intervención -publicada inicialmente en *Realitat*. Revista teórica del PCC, nº 24, 1991, pp. 5-13, gracias a la amable insistencia de su discípulo Joaquim Miras- fue realizada por Pere de la Fuente, con la ayuda de Rufino Vallejo. He introducido algunas variaciones en esta nueva versión y he recogido la parte del coloquio que se ha conservado. Creo que la grabación que he usado se interrumpe antes de que finalicen todas las preguntas.

Existe otra transcripción de esta conferencia en la documentación adjunta a la tesis doctoral de Miguel Manzanera sobre el pensamiento político y la práctica de Manuel Sacristán.

Manuel Cruz finalizó su presentación de Sacristán con las siguientes palabras: “(...) En fin, de este enunciado de datos he procurado expurgar todo tipo de elogio, no

porque el profesor Sacristán no se lo merezca, que las personas que lo conocen constantemente hacen elogios de él, sino porque tengo alguna reserva respecto a la oportunidad de enunciarlos yo, aquí y ahora. En cualquier caso, espero, confío, que sólo estos datos sirvan para hacerse una idea, por si alguien no la tuviera, de la talla intelectual y moral de Manuel Sacristán” .

A falta de hacer una propuesta de ley prohibiendo las biografías antes de que se muera el interesado, agradeceré la presentación por lo que tiene de cordialidad colegial, y, después de eso, paso en seguida a dos observaciones previas a mi asunto de hoy, esto de reflexiones sobre una política de la ciencia socialista, sólo una de las cuales puede valer como *captatio benevolentia* que decían los antiguos, sólo una de las cuales puede servir para pedir disculpas.

La otra más bien puede indisponer al auditorio pero no tengo más remedio que hacerla porque tampoco puedo eliminar las circunstancias que la motivan y es que, cuando llega mayo, uno, particularmente si no tiene un mecanismo psíquico muy fuerte, muy sano, está harto de hablar: ha hablado en clase, ha hablado en conferencias. Realmente tiene cada vez más la sensación de ser un charlatán y pocas ganas de hablar. Tengo muy pocas. Y eso puede hacer que la impresión que alguno saque de que estoy perezoso y hasta molesto, pues será verdad, con toda seguridad, circunstancia que me ha movido a intentar hacer una exposición muy esquemática, con objeto de que dure poco, y que, a ser posible, haya luego una conversación más animada que la simple exposición de siempre, como recordarán los que ya eran estudiantes cuando hubo aquella buena señal de que el ambiente universitario empezara a rechazar la clase magistral. Luego lo ha olvidado*1.

La segunda observación, que ésta sí tiene la intención de buscar complicidad con los demás, se debe a mi deseo de dedicar un par de minutos a subrayar que un tema como éste es un tema filosófico, que esto es filosofía de todos modos, a pesar de que la redacción del texto, hecha con un poco de precipitación, no lo sugiera a primera vista. Yo creo que esto es un asunto altamente filosófico. Primero porque es un problema de vida cotidiana éste de la política de la ciencia. No es un problema encasillable en ninguna especialidad científica. Los problemas cuya resolución sólo se puede conseguir en la práctica de la vida cotidiana son problemas, por regla general, siempre con muchas implicaciones metafísicas y valorativas, salvo en sus aspectos más

modestamente técnicos, no resolubles por vía positiva, positiva en el sentido en que se dice eso de las ciencias que ponen sus objetos y sus primeros conceptos y proposiciones. Y estas cuestiones, en realidad, que sólo se pueden resolver en la vida cotidiana, dejan ver muy claramente que, contra la ilusión de una respetable tradición filosófica, entre la que cuento a uno de los pocos que considero que han sido maestros míos, que me han enseñado algo, Scholz, el metafísico y lógico protestante de Westfalia, de la primera mitad de siglo, contra lo que ellos han esperado, no existe la posibilidad de una metafísica como ciencia rigurosa*2. Se empieza intentando hacer metafísica como ciencia rigurosa y al final resulta una modesta lógica en el último capítulo. La metafísica de verdad no es ciencia rigurosa; es filosofía en el sentido más tradicional y amplio de la palabra.

Con esa observación no pretendo, como es obvio, hacer anticientificismo sino todo lo contrario: lo que supongo es que intentar hacer metafísica como ciencia rigurosa es no saber qué es ciencia y, consiguientemente, practicar también mala metafísica.

Este es el primer motivo por el cual un problema como el de la política de la ciencia, realmente resoluble sólo en la práctica de la vida, es un problema, en mi opinión, eminentemente filosófico, y la segunda razón, más académica, más para estas cuatro paredes, es que todo planteamiento metacientífico que trate sobre la ciencia ha sido siempre distrito filosófico, muy cultivado por los filósofos siempre.

Hechas estas dos observaciones, para entrar en el centro del asunto, me resulta útil recordar brevemente cómo han sido tratadas filosóficamente estas cuestiones indirecta o reflexivamente científicas, no de ciencia en sentido directo, sino de ciencia en sentido reflejo, de metaciencia en definitiva. Si me interesa hacer cinco minutos de historia es porque pienso que es la manera más práctica para indicar o subrayar luego un matiz peculiarmente contemporáneo nuestro, que no está en la tradición.

Globalmente creo que el filosofar sobre problemas de la ciencia ha solido discurrir por una de dos vías, cuando no por dos a la vez, según dos planteamientos. Un planteamiento que reflexiona sobre la relación entre la ciencia y la cultura en general, o el conocer científico y el *comprender global* el

mundo y la vida, o, cuando el término de comparación con la vida no está visto positiva sino condenatoriamente, la relación entre ciencia y alienación. Puesto que supongo que estamos en mayoría entre gente del gremio de filosofía, para justificar que éste es un viejísimo planteamiento de temas secundaria o reflexivamente científicos en filosofía, recordaré el fragmento 40 de Heráclito*3 en la edición de Diels. El fragmento que dice: “El haber aprendido muchas cosas no enseña a tener entendimiento”. Creo que es quizás la formulación más antigua de la contraposición entre la noción que un filósofo tiene de lo que es conocimiento científico y la noción que él tiene del saber a qué atenerse que habría que tener, por parafrasear la conocida frase de Ortega, la concepción que él tiene, esto es, del saber que haría falta para vivir, para vivir bien. Si no se traduce, la impresión es todavía más clara porque tal vez algunos recuerden que las expresiones que usa Heráclito son, por un lado, para eso de “haber aprendido muchas cosas”, *polimathie*, es decir, “las muchas enseñanzas”, de donde viene para nosotros modernos sólo la palabra “matemáticas” y la otra, la que usa en contraposición, es la palabra *nous*.

Tan viejo, pues, es este planteamiento que consiste en estudiar la relación entre ciencia y cultura, o ciencia y comprensión, o, si se ve negativamente, ciencia y alienación*4. Tal vez el clásico en el que estos temas -este segundo aspecto, el condenatorio- estén más claros, entre clásicos que todavía leemos con frecuencia, es Goethe*5, en su crítica de la Óptica de Newton. Lo que él está criticando, aunque llegue a grandísimos disparates en su crítica, es algo que en la tradición filosófica siempre se ha tomado en serio. Si uno no se atiene al detalle de la absurda recusación por Goethe de resultados experimentales de Newton, lo que hay debajo de su oposición, o de su malestar, es el temor de que esa forma de entender la realidad no permita nunca entender cualidades globales, cualidades de conjuntos, cualidades de estructuras, sino siempre, y sólo, meterse ciegamente por entre hendiduras de la realidad con procedimientos sólo analíticos, sólo reductivos, sin ninguna capacidad sintética.

Hoy sabemos que el temor estaba injustificado y que, en realidad, la herencia de Newton ha sido más fecunda *incluso* para concepciones globales y estructurales de la realidad que las protestas de Goethe, pero, así y todo, el

motivo es un motivo de importancia sobre el que vale la pena llamar la atención para no perderse en el detalle de las pequeñas ignorancias del escritor Goethe.

Claro que también este mismo planteamiento de la relación ciencia-cultura, ciencia-comprensión del mundo, se puede documentar en la tradición filosófica visto con los acentos cambiados. Por ejemplo, con el entusiasmo científicista del positivismo del siglo XIX o con el científicismo más pesimista, desde un punto de vista gnoseológico, del positivismo del siglo XX, lo que se suele llamar neopositivismo. Recordaréis seguramente el texto de Carnap de principios de los años treinta que se titulaba, programática y muy significativamente, *Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*.

Todo este tipo de planteamiento de cuestiones metacientíficas según el eje de la contraposición ciencia-cultura o de la comparación ciencia-cultura, ciencia-comprensión del mundo, ciencia-alienación, lo podríamos llamar, para abreviar, *planteamiento o problemática epistemológica del asunto*. Hay otro distinto, que tiene un complicado precedente en el idealismo alemán y, tal vez, creo yo que sí, un poco antes, en Leibniz principalmente, una manera de ver la relación entre lo científico y lo metafísico o lo filosófico *en términos mucho más ontológicos*, que es como yo propondría llamar a este segundo planteamiento, a este segundo enfoque.

En el caso de un idealismo absoluto, aún más quizás en el de un idealismo subjetivo, la cosa estaría muy clara: ver la ciencia como *constituyente* del mundo, entendido el mundo como mundo de la representación. Pero puesto que ya he confesado antes que prefería hacer un esquema, y lo más breve posible, no querría detenerme en esto, que además sería mucho más arqueológico que otra cosa, sino que prefiero dedicar un poco más de rato a los planteamientos pesimistas de marco ontológico y, precisamente, cogiendo un ejemplo muy destacado que es de nuestro siglo y que, además, está a punto de resucitar como moda, que es el caso de Heidegger, el pensamiento de Heidegger*6 sobre la ciencia o sobre la ciencia-técnica.

Para Heidegger -repasso brevemente para aquéllos que hayan sido poco aficionados a su lectura; si estuviéramos en los años cincuenta o principios de los sesenta no habría nada que resumir porque todos los de filosofía llevarían a

Heidegger de memoria, en la punta de los dedos, pero supongo que éste no es el caso-, para Heidegger, digo, la ciencia es la derivación última de lo que él llama metafísica y entiende como un destino del Ser. Sería el tipo de ser -dicho desde un punto de vista crítico y de sentido común diríamos “el tipo de concepción del Ser”- para el cual el ente se caracteriza por la seguridad con que está a disposición del sujeto. Este sería para Heidegger el sentido de todos los criterios clásicos del pensamiento metodológico-científico, desde el experimento hasta la crítica. Está claro que ahí hay un acentuación enorme del aspecto técnico de la ciencia. Es obvio que ideas como la de seguridad es en parte gnoseológica (refleja la vieja idea de certeza) pero en parte es también tecnológica. Si hubiera querido decir sólo “seguridad gnoseológica” habría dicho “certeza”, no habría dicho precisamente “seguridad”, y el hecho de que es lo tecnológico lo que está presente a su vista queda aún más claro con la otra noción, con la noción de *disponibilidad*.

En efecto, ese destino que es la metafísica, que culmina en la ciencia y en la lógica modernas, significa para Heidegger que la ciencia, ese destino que es la ciencia, se funda en la esencia de la técnica, como dice él, y esa esencia consiste en una provocación y explotación del ser, del ente (Propiamente del ente, no del Ser, aunque resumiendo a Heidegger no valga la pena prestar mucha atención a esas distinciones que para él eran muy importantes, y seguramente le habría escandalizado que yo haya usado hace un momento Ser en vez de ente, distinción para él capital).

La conclusión, o la consecuencia de esa concepción de lo que es ciencia según él, algo caracterizado por servir al destino de disponibilidad segura del ente basado en la esencia de la técnica, que es provocación y explotación del ente, una consecuencia inmediata de eso es, por ejemplo, su pintoresca pero interesante frase, según la cual “mucho antes de que estallara la bomba atómica, el ente había sido ya destruido”. A saber, por este destino del Ser que culmina en la ciencia.

Estos puntos del pensamiento de Heidegger que he citado, la verdad es que recogen todo su pensamiento porque, con cierta intención, he cogido uno que es del año 1929, uno de *¿Qué es la metafísica?*, el primero, el que se refiere al destino del Ser, y el último que he citado, en cambio, es de 1954; es del

volumen *Conferencias y artículos*. Eso cubre prácticamente toda su vida de escritor filosófico y, por tanto, se trata de una convicción que se ha mantenido siempre en él. Sin embargo, es muy importante notar, para deslizarnos definitivamente hacia el aspecto más práctico de nuestro asunto que, incluso él, tal vez el filósofo en el que pueden encontrarse acentos más negativos, críticos y pesimistas en este planteamiento ontológico de las cuestiones metacientíficas, incluso él, termina su reflexión con un intento de *armonización*, de síntesis. En un texto no muy leído, pero que está traducido, aunque fue de los últimos en traducirse, “El amigo del hogar”, un comentario a una obra de [Johann Peter] Hebel, un ilustrado alemán de finales del XVIII, este amigo del hogar, que sería la propuesta final de Heidegger en su valoración de la ciencia, representaría el camino de salvación y sería, leo literalmente, “aquel que se inclina 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”.

Es muy característico, e importante para nuestro asunto, que el filosofar más anticientífico en sus valoraciones no suele concluir, salvo en casos muy secundarios y de escasa influencia, con un abandono de la ciencia sino con un intento de salvación muy curioso. Es casi como una salvación al cuadrado: si recordáis la vieja idea griega, nunca perdida del todo, de que la ciencia es la salvación de los fenómenos, esto es una especie de salvación al cuadrado que intenta salvar al final la salvación de los fenómenos.

Lo mismo se puede decir, por ejemplo, saltando a la década de los setenta, de las últimas cosas de Roszak*7, el filósofo de la contracultura, el de *El nacimiento de una contracultura*, que en las últimas cosas que a mí me han llegado, que son de hace un par de años, dos y medio, propone una nueva versión de su gnosticismo, también basada en un eje central de salvación, de recogida del pensamiento científico, de un modo muchísimo más inequívoco de lo que hacía en la primera etapa de sus publicaciones.

Baste esto sobre la descripción de los dos planteamientos de cuestiones filosóficas-metacientíficas, el que he llamado “epistemológico” y éste que llamo “ontológico”, que se refiere ya al Ser mismo, ya se trate del Ser o de los entes, como lo habría dicho un filósofo idealista o Heidegger por lo demás, ya se trate, aunque no lo he mencionado, del ser social.

Querría ahora estimar un poco, brevemente, la situación de estos dos planteamientos hoy, sin hacer historia ya. El planteamiento que he llamado “epistemológico”, el referente al valor del conocimiento científico, en comparación con el del necesario para la vida cotidiana, incluyendo en ella, como es natural, las más refinadas aspiraciones, es en mi opinión una cuestión que filosóficamente estará siempre viva por la propia definición y autoconciencia del pensamiento científico que se sabe siempre inseguro y siempre limitado. Por otra parte, en cambio, pienso que aunque es una cuestión de las que no se extinguirán nunca, éstas que Kant catalogaba como inextinguibles, aunque ésta no recuerdo que la catalogara -indirectamente sí, por lo demás-, pero aunque sea una cuestión en mi opinión inagotable, que siempre será objeto de filosofar vivo, sin embargo, creo que hoy tiene importancia relativa. ¿Por qué? Porque lo que se discute en este planteamiento epistemológico, en el filosofar metacientífico, es en última instancia el valor del conocimiento científico. En el campo que no he mencionado siquiera para abreviar, cuando el ser de referencia es el ser social, aquí surgen cuestiones como las de ciencia e ideología, etc. Pues bien, en mi opinión, esas cuestiones, sin dejar de ser importantes, lo serán siempre, creo que pierden hoy peso en relación con las otras, con las del planteamiento ontológico.

Para ir de prisa me parece oportuno recordaros aquella frase de Ortega, en uno de sus últimos escritos, en un escrito póstumo, en la que después de examinar el cientificismo de algunos filósofos y hasta científicos de la primera mitad del siglo, principalmente físicos, concluye diciendo que de la Física han fracasado mil cosas, a saber, el fisicalismo*8, a saber, la metafísica fisicista, etc. y entonces hace punto y dice, con su retórica generalmente graciosa (en este caso me parece que lo es): “Lo único que no ha fracasado de la Física es la Física”, y no el especular prolongándola, no el hacer generalizaciones sobre la base del conocimiento físico.

Pues bien, yo también creo que eso es verdad, pero ocurre que en este final de siglo estamos finalmente percibiendo que lo peligroso, lo inquietante, lo problemático de la ciencia es *precisamente su bondad epistemológica*. Dicho retorciendo la frase de Ortega: lo malo de la Física es que sea buena, en cierto sentido un poco provocador que uso ahora. Lo que hace problemático lo que

hacen hoy los físicos es la calidad epistemológica de lo que hacen. Si los físicos atómicos se hubieran equivocado todos, si fueran unos ideólogos pervertidos que no supieran pensar bien, no tendríamos hoy la preocupación que tenemos con la energía nuclear. Si los genetistas hubieran estado dando palos de ciego, si hubieran estado obnubilados por prejuicios ideológicos, no estarían haciendo hoy las barbaridades de la ingeniería genética. Y así sucesivamente.

Esto hace que, en mi opinión, el planteamiento epistemológico, la discusión de cuestiones sobre ciencia e ideología, sobre si los científicos son ideólogos o hacen ciencia pura o no, aún siendo, como reconozco, una cuestión filosófica eterna, por usar adjetivos fuertes kantianos, sin embargo me parecen de importancia secundaria en este momento frente al otro, frente a la importancia de los problemas implicados en la metaciencia ontológica, por así decir, en la que se refiere al ser.

No es causal ni arbitrario ni injustificado ni inmerecido que se produzca una nueva moda heideggeriana porque en muchísimas de sus expresiones -por ejemplo, ésta de que la esencia de la ciencia es la explotación y provocación del ente- tiene, a primera vista al menos, una respetabilísima justificación cuando se considera la situación material en que nos encontramos, los riesgos que doy por conocidos, y que no voy a ponerme a contar ahora aquí, de determinadas ramas de investigación tecnológica e incluso pura, como en el caso de la genética, en curso en estos momentos.

Sin embargo, incluso cuando más afortunado puede ser poética, retóricamente, un dicho heideggeriano o, en general, de crítica romántica a la ciencia, tiene sus peligros, porque suele ser bueno de intención, por así decirlo, y malo de concepto. 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 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 hace cómodo el trabajo de los defensores de los intereses de las grandes compañías eléctricas cuando se les contrapone un pensamiento ecológico romántico-paradisíaco. Tan erróneo es el romanticismo rosa como el romanticismo 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 ocurre es que hay que mirar con los dos ojos cuál es la relación así, erótica, de amor, que tenemos a la naturaleza los que la tenemos. No sé: excursionistas, ecologistas, etc. Yo creo que hay que mirarla con los dos ojos y darse cuenta 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. 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, 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.

Esta complicación, aunque sea tan fácil de exponer, se confirma a mansalva en el curso de la historia, y con un breve repaso de los hechos que suelen utilizarse para alimentar la conciencia ecológica de tan deseable desarrollo en nuestros tiempos. Cualquier versión rosa del pasado de la humanidad, o por lo menos una gran mayoría de ellas, pinchan hueso, se equivocan. Cuando, por ejemplo, en un giro de pensamiento y de sentimiento que a mí me es muy simpático y que yo mismo, en parte, he cultivado y cultivo*9,

se presenta a las poblaciones amerindias como ejemplos de culturas ecológicamente intachables se suele cometer un error. Por ejemplo, se puede presentar como ecológicamente intachable la cultura apache porque eran cuatro gatos y sumamente primitivos, y porque, además, podían permitirse el lujo de ser ecológicamente intachables gracias a que eran socialmente terribles. No necesitaban depredar naturaleza porque depredaban a todo ser humano a su alcance. Pero, en cambio, cuando, por ejemplo, se saca a colación a los sioux en particular, que suelen ser ejemplo muy aducido, o a los indios de las praderas en general, se comete un grave error. Es verdad que el hombre blanco ha destruido, ha hecho la barbaridad ecológica de la destrucción del bisonte cuando ya allí había un cierto equilibrio reconstituido, pero el bisonte era la especie dominante en la pradera porque los indios de las praderas habían hecho la barbaridad ecológica de destruir el bosque americano para dar pasto natural al bisonte. Es decir, que la historia de la contradictoriedad de esa terrible dialéctica hombre-naturaleza, vista desde la conciencia ecologista moderna, es mucho más complicada de lo que a veces filósofos naturistas con muy buena intención piensan, dando flanco a fáciles destrucciones por parte de todos los lacayos de las compañías eléctricas y de otras grandes industrias pesadas.

Visto más de cerca, como sabéis todos sobre todo si veis la televisión, el mismo origen tiene la meseta Ibérica. La meseta Ibérica no es una meseta originaria: es un encinar originario liquidado por la cultura campesina y pastoril, que es tan idílica desde nuestro punto de vista. Se puede incluso aducir -si es que no me equivoco al extenderme en este punto con objeto de contribuir al reforzamiento crítico y autocrítico de la conciencia filosófica naturista y ecologista- ejemplos horribles del pensamiento ecologista más siniestro o tan siniestro como el que más, como es, por ejemplo, el terrible “ecologismo” entre comillas por el cual los aztecas se creían obligados a mantener la fuerza del Sol sacrificando cada año miles de vidas humanas, además de innumerables vidas de animales, etc. Dicho para resumir la idea que quería defender aquí: los problemas metacientíficos de enmarque ontológico son de enorme complicación, al menos analítica, aunque -quiero dejar esto dicho para no crear ambigüedad acerca de mi propia posición- esto no quiere decir que, en el siglo y en la civilización en que estamos, las medidas prácticas sean inequívocas. Esa

complicación lo es de concepto; en la práctica en que estamos hoy, ningún radicalismo naturista es excesivo tal como estamos.

Después de haber repasado lo que hay de filosofía en todo este asunto y sus dos enfoques filosóficos, querría reflexionar un poco sobre el matiz nuevo que tenemos al que antes me he referido. La novedad es, respecto de toda la anterior reflexión filosófica metacientífica, este hecho muy preocupante de que lo problemático de la ciencia no sea hoy lo que se contrapone a su calidad epistemológica sino que, al menos en cierta medida, van juntos. Esa contradicción que me parece insuperable de modo ingenuo, es decir, me parece insuperable mediante la búsqueda de una síntesis más o menos rica, más o menos pobre, del tipo, por ejemplo, si se cambia el poder político esos problemas desaparecen, esta contradicción, digo, que me parece irresoluble en forma armónica sino sólo intentado construir marcos en los que ambos polos de la contradicción puedan dirimirse sin desastre, es algo que tiene que constituir, en mi opinión, el centro de toda filosofía de la ciencia correcta hoy. Y eso quiere decir, sin más, que en el centro de toda filosofía de la ciencia correcta hoy tiene que haber una proyecto de política de la ciencia. *Quod erat demonstrandum.*

Desde un punto de vista cultural, este dato nuevo se podría decir de muchos otros modos, y como me parece sano que gente que no suele expresarse así empiece al menos a no tener repugnancia por hacerlo, querría mencionar una manera clásica de dar nombre a esta peculiaridad nueva de la problemática metacientífica que hoy vemos. Se podría decir, por ejemplo, que la ciencia moderna, sobre todo la natural, pero también en parte la social como nos lo muestran ciertas catástrofes políticas, verdaderas hecatombes de todos conocidas, que las ciencias modernas, digo, revelan lo que se podría llamar una *excesividad biológica de la especie humana**10, una capacidad no simplemente social sino verdaderamente orgánica, como la de los dinosaurios, de excederse en su relación con la naturaleza hasta el punto de autodestruirse, y hay una vieja nomenclatura para eso que es toda la tradición mitológica del pecado original, dicho sea de una vez el palabro que quería decir. Creo yo que con un lenguaje más o menos poético, más o menos metafórico, conceptos así deberían poder ser de nuevo conceptos manejables por pensamiento y actitudes de izquierda revolucionaria. Por supuesto que a quien le guste más Júpiter que Jehová puede

decir *hybris*, pero en todo caso no se va a salir nunca de un léxico metafísico-religioso en la descripción, al menos primaria, de estas circunstancias nuevas.

He dicho tantas veces la palabra “nueva”, que siempre me repugna porque me hace pensar en la Pepsi-Cola y en la Coca-Cola, que será cosa de limitar su peso en este contexto. En verdad, del todo nuevo esto no es. Desde hace mucho tiempo se había sabido, y ya que estoy aludiendo repetidamente a la tradición de pensamiento de izquierda revolucionaria, está en Marx, está incluso en *El Capital*, que las fuerzas productivas conocidas bajo el capitalismo son, al mismo tiempo e inseparablemente, fuerzas destructivas*11. Novedad absoluta no la hay pues, pero sí me permitiría arriesgar la hipótesis de que un matiz de novedad sí lo hay, y es que ahora, seguramente, está mucho más fundada que en 1867 la hipótesis de que antes de que se produzca una revolución social, en un sentido profundo de la palabra “revolución” (por eso digo social), se pueda producir el desastre físico. De lo que ya no hay, creo yo, garantía nada suficiente -garantía nunca la hubo, pero ahora ni siquiera psicológica- es de que el proceso social se pueda adelantar al socio-físico de destrucción de nuestro marco vital por las fuerzas productivas en curso.

Esto hace necesario, o debería hacerlo, que mucha gente situara en primer plano de sus reflexiones, sobre todo en una facultad de Filosofía y aún más en las facultades de Ciencias de la Naturaleza, la preocupación acerca de cómo intervenir en este proceso, cuyo decurso objetivo nos deja ahora con tan pocas esperanzas. Pero es verdad que cualquier intervención requiere un tremendo cambio de vida material y de vida mental, de hábitos mentales, incluso de los valores. Los padres de la mayoría de los aquí presentes, todavía hasta los años cincuenta, se han divertido mucho con un viejo chiste que venía desde los años treinta y que debió estar inventado por algún agente de relaciones públicas de la Ford, y que consistía en que un grupo de obreros de Ford, o de una fábrica de automóviles americana, iban a la Unión Soviética, visitaban aquello que los latinos llamábamos “Zix” y que se debía llamar de otra manera la marca de los camiones soviéticos de los años treinta, de esos que estuvieron aquí durante la guerra civil, y al asomarse al patio interior de la fábrica veían unos cuantos coches. Estos obreros americanos preguntaban: “¿Y quién es el propietario de la fábrica?”, y los obreros soviéticos decían, con mucha satisfacción, “¡Nosotros!”.

Se asomaban luego a la ventana y decían: “¿Y quiénes son los propietarios de los coches?”, y decían los obreros soviéticos: “los gerentes”. Entonces se hacía la devolución de visita y los obreros soviéticos preguntaban: “¿De quién es la fábrica?”, y los obreros americanos decían: “Del Sr. Ford”. “¿Y de quién son los coches”, [de los] que había centenares abajo, y decían: “Nuestros”.

Este chiste, que documentaba desde un punto de vista del modo de vida americano la autoconciencia de su superioridad, probablemente hoy no hay gerente de relaciones públicas de Ford que se atreva a contarlo, por lo menos en las ciudades de alta contaminación. Lo que puede servir para ejemplificar hasta qué punto deberíamos o se tienen que cambiar hábitos de valoración. Pero un cambio así, que es obviamente un cambio de eso que un economista de un país capitalista llamaría “reducción del nivel de vida”, parece claro que en un país capitalista, y de otro modo también en uno de los países del Este, sólo se puede conseguir hoy día por vía de represión, que se empieza, por lo demás, a manifestar. Tanto en los países capitalistas como en los países del Este el problema y la demanda así objetiva de una mayor represión, con muchas contradicciones, se está produciendo. En el Este se ve poco, pero todo parece indicar que tendrá que acabar por verse un refuerzo de la represión, porque las poblaciones, cada vez más sometidas a la influencia de un modelo capitalista, del cual ellos no conocen los aspectos negativos sino sólo la fachada de neón y de anuncios luminosos por así decirlo, presionan cada vez más a sus gobiernos en el sentido de una reestructuración del consumo copiada de los grandes países capitalistas, y los gobiernos de esos países, que en algunos casos tienen muy poca base popular, muy poco consentimiento en la población, tienen sin ninguna duda un camino fácil que es ceder a eso, pero si no pueden no les queda más que otro camino: reforzar la represión.

Cosa análoga estamos viendo en nuestros países, y de modo muy preocupante en el políticamente más culto de todos los países capitalistas que es la Gran Bretaña, donde parece que vayamos a asistir al primer gran desmantelamiento organizado, si es que puede el nuevo gobierno conservador, del Estado asistencial como respuesta a la crisis y a los problemas que tienden a una disminución de los consumos. Pero eso, ni siquiera en Inglaterra, a pesar de la admirable capacidad de tolerancia interpersonal de los ingleses, puede ir muy

lejos si no es también con un aumento de la represión. Y en el programa de la señora Thatcher observad que van juntos disminución de los impuestos, que quiere decir disminución de las prestaciones sociales, del consumo social, y reforzamiento de la ley y el orden, dicho eufemísticamente.

Obviamente, podría terminar el esquema aquí, no por mala intención de terminar con gran pesimismo y poniendo a todo el mundo de mal humor. Me gustaría acabar de otro modo, pero creo que ésa es la situación en la cual tendría que empezar a instrumentarse una política científica de intención socialista clásica, quiere decir, al mismo tiempo *comunitaria y no autoritaria*. Podría terminar aquí pero sólo para dejar constancia de que, de todos modos, no creo que al asunto sea suicidarse o pasar de todo, querría apuntar algunas reflexiones sobre qué podrían ser hoy, si eso fuera posible hoy, realizable hoy, que sé que no lo es, las líneas de una política de la ciencia socialista, que, por lo tanto, pudiera servir para ser incorporada por un movimiento de opinión.

Hay un paso previo, en mi opinión, que dar que rompe mucho con esquemas socialistas tradicionales pero que hay que decir: el primer paso es adoptar una política demográfica restrictiva sobre todo en los países capitalistas avanzados. Tradicionalmente a esto se le llama “maltusianismo” y como resulta que Marx y Engels escribieron muy despectivamente contra Malthus, no es decente, entre rojos de todos los matices, decir semejante cosa. Pero ésta es una de las que querría someter a reflexión, a poder ser a discusión, pero por lo menos a consideración. Ahí hay que cambiar *radicalmente* la tradición comunista, *no se puede ser poblacionista*. Tal como están las cosas hay que admitir, como primer paso, el de la rectificación demográfica.

De todas maneras es primero sólo en cierto sentido. Sigo pensando - no lo he dicho porque me parecía obvio- que el marco imprescindible de cualquier programa de política de la ciencia socialista es, naturalmente, un cambio de la naturaleza de clase del poder estatal. Una vez ocurrido eso, es decir, una revolución *real*, que entiendo -lamento tener que hablar tan rápidamente de estas cosas- al modo clásico, es decir, no como ocupación gradual, por resbalamiento de sectores de poder del Estado capitalista, sino como destrucción del Estado capitalista. Por no dejar la frase en el aire, esto, en cambio, creo que sí que debe pensarse de un modo *no* del todo clásico, en el sentido de que pienso que la

destrucción del estado capitalista hoy implica necesariamente desarrollo de pequeñas comunidades. Pero no quiero extenderme más, ya llevo casi una hora, a pesar de que quería ser muchísimo más breve.

Hecho el prologo ese demográfico, creo que el primer principio orientador de una política de la ciencia para esa otra sociedad, para esa comunidad o federación de comunidades debería ser una rectificación de los modos dialécticos clásicos de pensar, hegelianos, sólo por negación, para pensar de un modo que incluyera una dialecticidad distinta con elementos de positividad. Esto es demasiado largo de discutir para hacerlo ahora, pero se puede, en cambio, ejemplificar en la práctica: una dialecticidad que tenga como primera virtud práctica la de Aristóteles (ya veis que hoy estoy muy reaccionario y arqueológico), es decir, el principio del *mesotes*, de la cordura, de la medida, dimanante del hecho de que las contradicciones en las que estamos no las veo como resolubles al modo hegeliano sino al modo como se apunta en el libro primero de *El Capital*, es decir, mediante la creación del marco en el cual puedan dirimirse sin catástrofe.

De todos modos, todo esto se puede decir de un modo mucho más empírico-analítico y mucho menos filosófico-clásico. La razón por la cual el principio inspirador de una política de la ciencia para las nuevas comunidades debería ser el de la medida y la cordura, y no el que esperara una solución en blanco y negro por el juego de factores objetivos, es que eso sería prácticamente irrealizable o recusable: recusable si se tratara de apostar por el desarrollo desencadenado de las fuerzas productivas tal como lo conocemos, recusable porque nos llevaría a la catástrofe; irrealizable si optara por el negro de una prohibición de la investigación sin más. No deseable pero, además, irrealizable a tenor de la experiencia histórica, que nos muestra que la mayoría de nosotros se apuntaría entonces por espíritu de libertad a lo que ya en otra ocasión, de estas infinitas charlatanerías que se hacen, he 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*12 que merecieran el nombre.

Debo decir que para una ética revolucionaria de la medida y de la cordura, la tradición científica más denostada, más condenada y menos leída está muy bien armada. Aquel pobre hombre al que siempre nos presentan como un gánster, que estafó a Inglaterra y que, además, era un bruto que se creyó que la inducción servía para todo y que además quería dominar a la naturaleza como un sádico, es decir, Bacon*13, en *La Nueva Atlantis* ha explicado que hay dos clases de experimentos, los *fructíferos*, que no importan mucho una vez que se supera las necesidades elementales, y los *lucíferos*, con un gracioso filosófico-teológico chiste satánico, que esos sí son los que importan, porque traen luz como la palabra lo indica, aunque no sirvan para nada, aunque no sean fructíferos. Y en la misma utopía de *La Nueva Atlantis* dice que todo programa de investigación, dicho en términos modernos, *será controlado por todos los sabios ya que toda investigación puede ser para mal*. Esto está dicho en el nacimiento mismo de ese destino del que Heidegger dice que es ciego, cosificador. Esto es el pobre Bacon tan denostado y calumniado. De modo que en la tradición científica de verdad, no tal como la presentan los metafísicos que nunca se acercan a los científicos*14, había instrumentos de sobra para pensar bien.

Dicho esto como principio general, el de una dialéctica de la negatividad y de la positividad que redunde en una ética revolucionaria de la medida, de la cordura, que dé de sí, por tanto, una política de la ciencia cuerda en la que, naturalmente, la pasión estará en el esfuerzo que hará falta para mantener esa tensión cuerda, dicho eso, querría arriesgar unos cuantos principios concretos de esos que me parece que serían asumibles o, por lo menos, discutibles ya hoy:

Primero, hacer una política de la ciencia que admitiera la preeminencia de la educación sobre la investigación durante un cierto largo período orientado a evitar las malas reacciones, por ineducación de la humanidad, a las consecuencias inevitables, que ya se ven venir, de reducción del consumo en los países de capitalismo adelantado y de socialismo adelantado (o de, bueno, “de allí” adelantados). Esto, dicho con las palabras que suelen usar los de mi facultad, quiere decir practicar como base general de la política de la ciencia una asignación de recursos que prime a la educación sobre la investigación. *Sólo primar, no anular la investigación*. Eso ya no sería una línea cuerda, como es obvio, pero sí primarla con objeto de conseguir una sociedad capaz de tener y

vivir y de alimentarse de valores que no sean necesariamente un motor de explosión para cada miembro de la familia.

Un corolario de esto: la acentuación de la función educativa de la enseñanza superior; es decir, responder a eso que se llama “masificación” aceptando que nuestras facultades se han convertido, o se tienen que convertir, o bien en la porquería que ya son o bien en centros que sobre todo se dispongan a educar una nueva sociedad. Educar en un sentido liberal. No voy a entrar ahora en críticas de la Pedagogía. Los que me conocen saben que si hay algo en lo que no creo absolutamente nada es en la Didáctica y en la Pedagogía. Por lo tanto, no estoy diciendo educar en un sentido activista sino en dar posibilidades de educarse.

Esta medida que he dicho, con su primer corolario, redundará inmediatamente en un descenso del consumo a través de una disminución de la productividad, por lo menos en una primera fase, porque esto significa menos producción de profesionales y más producción de “hombres cultos”, que decía Ortega. Por consiguiente, menos producción de bienes consumibles por lo menos a la corta; es decir, mientras la división del trabajo fuera la que es hoy. Pero bueno: no se puede hablar de todo; esto es como las cerezas.

El tercer principio, o el segundo si es que el universitario se ve sólo como corolario, la tercera línea de orientación de política de la ciencia sería primar, en las asignaciones, la investigación básica respecto de la aplicada. Esto está literalmente en contra de lo que intentan hacer ahora los gobiernos de la Europa capitalista para salir de la crisis. Los que leáis *El País* veríais anteayer todo un programa para hacer literalmente lo contrario: reducir las asignaciones orientadas a investigación básica y primar la investigación aplicada. En mi opinión, todo lo contrario es lo que hay que hacer, con una repercusión negativa inmediata sobre el consumo. Esto está claro también. Todas estas medidas van disminuyendo el output consumible, el producto final consumible.

Tercera línea de orientación: en el trabajo de los colectivos científicos, *primar los aspectos contemplativos respecto de los aspectos instrumentales*. Pagar muchos más físicos teóricos que ingenieros físicos, por de pronto, y así sucesivamente. Efecto sobre el consumo: el mismo, como podéis ver*15.

Otra línea más: primar la investigación de tipo descriptivo, *de conocimiento directo descriptivo, no teórico*. Esas disciplinas generalmente tan despreciadas, Geografía descriptiva, Botánica descriptiva, son *buen saber* para la época que se nos acerca, son muy buen saber. Tal vez, en algunos casos, mejor que el saber teórico, teórico en el sentido operativo, operacional. Son tan buen saber para el futuro que nos espera que ni siquiera se pueda decir que ya en la primera fase tuvieron un efecto depresivo del producto final. Por ejemplo, botánicos y geógrafos descriptivos, trabajando fuerte, pueden dar pie a nuevas producciones compatibles con el entorno natural, que hoy despreciamos, o no conocemos, porque se está centrado en un tipo de producción basado más bien en tecnologías que llevan detrás ciencias teóricas muy operativas, la Física, la Química, etc.

Por último, el último hilo de política de la ciencia que me parece importante sería primar también la investigación de *tecnologías ligeras* que fueran intensivas en fuerza de trabajo y poco intensivas en capital. Esto repercutiría no en una depresión del producto final pero sí en un aumento de la jornada de trabajo que, sin embargo, quedaría muy paliado si se eliminara la producción nociva, la producción inútil y, sobre todo, si se hubiera cumplido el primer punto de todos, es decir, la sustitución del poder de una clase dominante por un poder igualitarista, que, al menos incoactivamente, estuviera intentando una superación de la división clasista del trabajo y de la misma sociedad de clases, que es el problema que siempre se mantiene en pie por debajo de cualquier otro y con el que quiero terminar, agradeciéndooos que hayáis soportado este calor y también las varias provocaciones de mi esquema. Gracias.

Coloquio:

1ª pregunta: La repito yo y así, además, quedo seguro de haberla entendido. Dice: si este planteamiento de filosofía de la ciencia que he hecho, con su prolongación de política de la ciencia, no requeriría recuperar la vieja tradición de la Teodicea, sustituyendo las tendencias escatológicas, milenaristas, del pensamiento de izquierda revolucionaria, por una reasimilación del problema del mal, de la justificación de la divinidad, etc. El problema de Leibniz y de Voltaire.

Ahora se me ocurre, de todas maneras, la peligrosa duda de que después de haber hablado muy para filósofos pueda haber un porcentaje de nada filósofos. No sé. Vale la pena cerciorarse de eso. ¿Hay muchos que no sean de filosofía? ¿Queréis hacer una señal?

[Risas: la mayoría de los asistentes no eran de filosofía]

Las dos palabras vienen de la tradición religiosa y teológica: “escatología” se refiere a lo que viene al final, las ultimidades, y lo mismo “milenario”. Milenario aunque tiene un origen histórico no teológico, se refiere a lo que se llama “el miedo del año mil”, el miedo de la humanidad europea medieval de que en el año mil terminara el mundo y volviera el Mesías a juzgar. Es decir, que tiene mucha relación con la idea de escatología, de final, por eso se reprocha a veces al pensamiento revolucionario de izquierda ser escatológico en el sentido de creer que una vez hecha la revolución ya se acaban los problemas. No el mundo, pero sí los problemas.

Contra lo cual, por cierto, en la tradición de izquierda siempre hubo gente que supo decir las cosas bien. Ahora en esta época es muy bueno citar repetidamente a uno de los poetas comunistas menos leídos y mejores, de la primera mitad del siglo, Guillevic, del que no sé qué se puede leer por aquí. Tenemos un gran experto en poesía en la sala*16. Si él quiere informar, luego nos lo puede decir. Guillevic*17 tiene unos versos muy bonitos que dicen:

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)

Guillevic era del P.C.F., pero no es casual que el poeta importante, célebre y casi oficial del P.C.F. fuera Aragon, con su progresismo, y no Guillevic, con su esperancismo, por así decirlo. Pero de todos modos en la tradición estaba. Aún

así y todo es común reprochar al pensamiento revolucionario de izquierda esta tendencia milenarista o escatológica.

Entonces, habría que reflexionar más bien la reflexión de la Teodicea que quiere decir literalmente “justificación de Dios”. A saber, justificación de Dios del mal que hay en el mundo y que tiene que haber ocurrido o haber nacido con permiso suyo, por así decirlo, salvo en los catecismos más rosas que se recuerdan, en los que a veces se excluía la creación de mal, como recordaréis los más aficionados a estas cosas, si es lo que los hay, que espero que sí. Leibniz tiene escrita una célebre obra titulada así, *Teodicea*.

Yo creo que el pensamiento central de la Teodicea, a saber, el pensamiento del mal, del mal como un hecho natural, no ya sólo como hecho social. claro que hay que recogerlo. En cambio, el detalle de la Teodicea, su programa, la justificación de la presencia del mal no interesa en ninguna tradición de izquierda. En esto podemos ser más empíricos. No hay por qué justificarlo. Está ahí, es un hecho.

El mismo asistente matiza que no lo decía en sentido teológico sino ontológico.

En el sentido ontológico, desde luego. Dicho sea de paso, en general, todo el pensamiento de izquierda probablemente debería hacerse mucho más *naturalista* de lo que fue. Seguramente recordaréis que Russell encontraba como principal defecto de la obra de Marx su escasa atención a las ciencias de la naturaleza. El reproche es, en parte, injusto. En parte se debe a que Russell aunque fue muy longevo no podía leerlo todo y, desde luego, a Marx no lo leyó y se le nota. Se le nota bastante en las críticas a Marx que no lo ha leído. Pero de todas maneras tiene su punto acertado.

Lo que Russell desconoce es que eso era casi programa de trabajo de Marx. Los que recuerden las primeras páginas de *La ideología alemana* tal vez tengan presente que en las primeras páginas dice allí: “La base de todo es la Naturaleza. Lo que pasa es que no me voy a ocupar de ella porque tengo otras cosas que hacer”. Punto, aparte, y se pone a tratar de otra cosa pero después de haber dejado dicho al principio que el estudio más fundamental es el cosmológico, incluso para la especie, está hablando de la especie.

Bien es verdad que eso poco se ha rellenado en su tradición. Y lo mismo vale para los anarquistas dicho sea de paso. En los comienzos, eran mucho más sensibles a los temas cosmológicos. Si alguien ha repasado bibliotecas anarquistas del siglo pasado, notará la eficacia y el entusiasmo *admirables* con que difundieron buena ciencia de divulgación. Los anarquistas, no los neoanarquistas más frecuentes ahora o por lo menos más visibles, sino los de finales del XIX han hecho un trabajo de educación científica del proletariado de la época admirable. Difundiendo, por ejemplo, la Astronomía de Reclus, de Flanmarion, a los grandes materialistas del XVIII y del XIX. Luego, tanto entre anarquistas como entre marxistas, eso ha perdido vigor. No he estudiado nunca porqué y, seguramente, se cruzan innumerables causas. Pero es así.

Generalizando, pues, la pregunta, la contesto afirmativamente e incluso en forma más general no sólo por lo que hace al problema del mal, característico de la Teodicea, sino por lo que hace a todo pensamiento cosmológico.

2ª pregunta: [José Manuel] Bermudo dice que en la primera parte he dado la impresión de considerar que la peligrosidad de la ciencia moderna es un hecho natural, no histórico, y que por eso se podía esperar una política de la ciencia más negativa de la que he propuesto. Segundo, que mi valoración de la educación respecto de la investigación sugiere en cambio una estimación histórica de la peligrosidad de la ciencia moderna que da por supuesto que una mayor educación de la sociedad obviaría, limitaría o dominaría esa peligrosidad.

A esto contesto que siento mucho, y tiene que haber sido defecto de mi exposición, en la que iba muy obsesionado por ser breve y confieso que con una actitud injusta porque no tenía ganas de hablar, y puede haber sido defecto de mi exposición, pero no creo que la peligrosidad de la ciencia sea natural más que en un sentido trivial, en el sentido en que los tontos son más felices, quien no sabe es más feliz, que es un sentido trivial, que no viene a cuento. No. Sería el sentido según el cual desde que se comió la manzana Adán y Eva pues, ya está, todo conocimiento... que es el que recoge el mito, efectivamente.

No, yo no pienso que sea natural, salvo en el sentido de fundamento. Lo nuevo precisamente he dicho, sólo que tal vez no lo he subrayado adecuadamente, lo nuevo es que hoy la peligrosidad de la ciencia no es su ideologismo, sus defectos, sino su calidad, y esto es una novedad histórica. La

geometría euclídea no tiene la menor peligrosidad ontológica. Según Heidegger mucha porque ya estaba todo contenido en ella, pero en mi opinión no. En la de cualquier modesto hombre que no tenga ninguna relación particular del Ser, como la tenía Heidegger, en la geometría euclídea no había peligrosidad ontológica, óptica, como diría Heidegger. En cambio, sí que la hay en la física atómica, en la teoría nuclear, en la química del silicio (a la química del silicio debemos, nada menos, que la maldición de todos los plásticos que están convirtiendo el mundo en un basurero)*18.

No, claro que pienso que es histórica, qué duda cabe. Y, precisamente, el ejemplo me va bien para redondear un poco sobre lo que he dicho. En una de las líneas de la política de la ciencia que yo sugería está el primar la investigación contemplativa. Es la griega, la episteme griega, la idea griega de ciencia es mucho más contemplativa que la nuestra, como sabemos todos, y por eso no es casual que haya cogido el ejemplo geométrico griego, como prototipo de ciencia contemplativa, a pesar de su origen agrimensor, etc.

No pienso tampoco, y habrá sido otro defecto de exposición, que mi línea política de primar la educación sobre la investigación signifique bloquear la investigación. No. Yo creo que no hay que bloquearla sino que hay que bloquear *ciertas investigaciones*. Y en esto, la verdad, es que estoy en buena compañía. Quiero decir: he mencionado, he estado pensando en dos ejemplos porque me son muy cómodos, esto es claro -estaba barriendo para mi casa-, el de la física nuclear y el de la ingeniería genética, porque respecto de los dos son los científicos mismos, y de los más destacados, los que han pedido moratoria.

En cuanto a la constante “educación y peligrosidad”. Por supuesto que garantías no hay nunca y que la educación vaya a ser una triaca segura contra el veneno implícito en las fuerzas productivas del capitalismo más moderno eso no se puede garantizar en absoluto. En cierto sentido, casi al contrario. Los analfabetos no han hecho nada malo en ese plano y cuando los muy sabios se arrepienten y se convierten. No sé, Einstein*19, Oppenheimer, Teller, Crick, es cuando ya son supersabios, ya tienen el Nobel y ya son, además de los físicos o biólogos más importantes, filósofos de primera. De modo que cabría decir que quizá la cultura media es la más peligrosa. Ni el analfabeto ni el gran sabio nos hacen daño, pero los del medio...

No, por tanto, mi esperanza sobre eso no es ni mucho menos ciega. Sólo pienso que en el marco general de una sociedad con un poder tendente al igualitarismo radical, quiere decir, a la superación de las clases, que se pudiera, supongamos -ésta es la hipótesis- permitir una reducción del producto final, pero así, lisa y llanamente, y además una reestructuración tal del producto final que la reducción del pan final fuera mucho menor que la reducción del insecticida final, entonces se podría, seguramente, contar con una estructuración presupuestaria que primara la educación y que fuera muy selectiva en la investigación, pero no bloqueándola, y, desde luego, *no bloqueándola ideológicamente*, sino siempre por razones de práctica social. No diciendo esto es malo o es pecado sino diciendo esto no queremos subvencionarlo por esto y por lo otro.

3ª: *Se le preguntó a Sacristán por la posibilidad de realización del programa diseñado y sobre el papel del movimiento obrero en este ámbito.*

Sobre si esas líneas de política de la ciencia son realizables hoy, yo creo que no. Ni en el Este ni el Oeste. Creo que no es posible convencer a las multinacionales, como es obvio. Incluso después de lo que ha ocurrido en Harrisburg siguen en sus trece. Cuando algún político burgués tiene suficiente sensibilidad para ponerse en discrepancia, queda reducido a minoría y eliminado, caso del conde Ländorf en Alemania Federal y, por consiguiente, sobre eso no me hago ninguna ilusión. Es obvio. Recordarás que siempre he dicho que la condición *sine qua non* era una revolución de tipo social, no política.

En cuanto al movimiento obrero, la situación me parece a mí tan desesperada, tan urgente, que creo que no hay que plantearse la cuestión de si es posible o no, sino intentarlo. Sobre el papel sería posible, en la práctica sumamente difícil. En Barcelona, la gente del Comité Antinuclear de Catalunya (CANC), miembro del cual soy y aprovecho la ocasión para hacer propaganda y que os hagáis socios, y gentes muy bienintencionadas de partidos políticos de izquierda y de sindicatos de clase, que han intentado, están intentando, llevar esto a ambientes obreros han cosechado experiencias tremendas, de rechazos violentos, etc., en un lenguaje para soportar el cual hay que echar un poco de gelatina porque son frases como ésta dicha en Hospitalet, con mucha razón, por un veterano militante obrero, que además ha hecho muchos años de cárcel y que nos dijo: “Bueno, ahora que los obreros podíamos comprarnos coche, venís

los teóricos y decís que el coche es malo”. Es una frase absolutamente llena de realidad y sumamente respetable. Eso no se puede tirar por la borda. Es una cosa muy seria la frase. Sin embargo, en los últimos tiempos empieza a haber cierta experiencia más positiva. De CC.OO., por ejemplo, nos llamaron al CANC -aunque todavía no se ha concretado mucho; ya veremos en qué acaba, no hay que fiarse demasiado- para que hiciéramos medio ejemplar, medio número, de su periódico, sobre el asunto, argumentando sobre las cuestiones puestos de trabajo-centrales nucleares, reducción de consumo-puestos de trabajo, etc.

Pero vamos, creo que la respuesta sensata y honrada es decirte: no sé si es posible pero no hay más remedio que intentarlo porque no hay otro camino y ésa es la parte de la sociedad que, en primer lugar, es relativamente más numerosa, o de las más numerosas, proletariado industrial más trabajadores agrícolas y, en segundo lugar, la que sustenta la sociedad, agricultores y proletariado industrial.

El problema del Tercer Mundo es que he sido muy breve. Yo he quedado tranquilo porque lo he dicho en un inciso pero evidentemente ni se ha oído. Cuando he hablado de malthusianismo, de control demográfico, etc. he dicho “principalmente en los países capitalistas adelantados”, pero no he dicho más que esta frase y he seguido. En el Tercer Mundo me parece que es un problema que hay que hacer por estudio de casos, como dicen los sociólogos. Por ejemplo, es monstruoso la política malthusiana llevada por agencias norteamericanas sedicentemente desinteresadas en América del Sur (en general, en las poblaciones amerindias), porque lo que hay que hacer con quechuas, con apaches, es protegerles, darles posibilidades, porque son demasiado pocos. En estos momentos, por ejemplo, apaches chiricahuas hay 1.000*20. Quizá en los últimos dos años unos pocos más, pero nada más que 1.000 en todo el continente. Decirles a ellos que no tengan hijos, o darles la píldora, o hacerles operaciones como les han hecho los americanos es monstruoso. En cambio, no sé yo si es el mismo caso en la India, si en la India no tiene ya sentido practicar, aconsejar, ilustrar, en ese sentido. Pero por lo que hace al consumo ni hablar, claro.

Ahora bien, en absoluto se trata de decir que haya de disminuir el consumo *per capita* en el Tercer Mundo. De ninguna manera. Tiene que

aumentar. Lo que ocurre es que tiene que aumentar de otro modo, no como están haciendo. Si para ganar tiempo me permitís ir por el culpable lado de la anécdota impresionante en vez de la teorización (además estoy sin papeles y sin datos), Nestlé está repartiendo en el África Central leche en polvo, consiguiendo liquidar la capacidad de amamantar de las mujeres negras, hacer mucho menos resistentes a epidemias a los niños, provocar desastres intestinales, y cuando alguien ha protestado se ha producido una tal reacción, no sólo de Nestlé sino de todas las multinacionales de la alimentación, que ya no se habla más de aquello. Y se sigue repartiendo. La negra va perdiendo su leche -que, como es obvio, es lo mejor que le puede dar al crío- para comprar el botecito de la casa Nestlé, mezclarlo con agua sucia de la que ella tiene y matar al niño. Aumentar el consumo de leche en polvo Nestlé, no, desde luego que no, ni en el Tercer Mundo tampoco.

De modo que la cosa es muy complicada. No se puede simplemente decir: “no, no, en el Tercer Mundo es bueno que hagan centrales nucleares”. No, no es bueno, ni fábricas de leche en polvo. No es nada bueno. Hay que verlo en cada caso. En resumen: lo que he dicho se aplicaba a los países capitalistas y del Este adelantados, sin más, sin matices; en cambio, para el Tercer Mundo, con matices, según cada caso. Igual lo demográfico, que el producto final. Desde luego, el principio de reducción social allí es incluso más urgente que aquí. Lo que ocurre en algunas repúblicas, en algunos estados africanos, con el aumento global de los indicadores macroeconómicos es monstruoso. Sólo quieren decir que el viejo señor feudal tiene diecisiete Cadillacs y con eso, claro, el aumento de consumo de Cadillacs *per capita* en su poblado de cincuenta habitantes es impresionante. Pero no quiere decir mucho más que eso.

*4ª: Se le pidió su opinión sobre las posiciones defendidas en aquellos años por el filósofo ecologista Wolfgang Harich*21.*

La dictadura pedagógica de izquierda de Harich creo que el propio Harich, en los días que ha estado en Barcelona, se ha corregido ya un poco. Ha añadido a su principio autoritario, ese educativo de que implantaría por decreto y por policía la prohibición de los consumos y las producciones antiecológicas, como él llama, “hostiles a la Naturaleza”, ha añadido ya en el Centre de Treball i Documentació de aquí -del que también soy socio y aprovecho para hacer

propaganda y os invito a haceros socios; propaganda no es publicidad, estaremos de acuerdo-, ha añadido que ese autoritarismo debía contar con la compensación de una descentralización de todo poder que no fuera el ecológico, por así decirlo, el de control ecológico. Por ejemplo, decía él, hay que conseguir que en el ámbito local, municipal, incluso más pequeño, se resuelva infinidad de problemas, pero hay que mantener una fortísima autoridad dictatorial para los problemas de los océanos, para impedir que siga adelante la contaminación de los océanos. Ese es el punto de vista, todavía no publicado por él, pero que expuso aquí en el CTD, que ya es una cierta corrección.

De todos modos he de decir que yo no creo ni en eso. A mí me parece que son demasiados los problemas que nos han llegado ya a estallido. Están los problemas ecológicos que, desde el punto de vista de filosofía de la ciencia, que era nuestro asunto hoy, son los más urgentes, pero están también los problemas sociales, ahora ya en una forma u otra, a punto de estallar en un sentido lógico. Lo que me separa siempre de un simpático pequeño partido de extrema izquierda*22 es que él dice que los problemas ya están a punto de estallar pero se cree que van a estallar materialmente. Yo no me lo creo. Yo sólo creo que están a punto de estallar lógicamente. Ya no tienen solución estructural. De eso a que vayan a estallar mañana... Ellos se lo creen, yo no.

Notas SLA

1) El 25 de abril de 1968 Sacristán impartió una conferencia con el título "Algunas actitudes ideológicas contemporáneas ante la ciencia" en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Valencia, con motivo de una semana de Renovación Científica organizada por el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad. Iniciaba su intervención Sacristán con las siguientes palabras: "Al mismo tiempo que agradezco la invitación hecha por ustedes, la deploro en cierto sentido pues tengo muy poca fe en la fórmula de la conferencia, como tampoco la tengo en la lección magistral, y esto hace que -como ocurre siempre que se tiene poca fe- tenga poca capacidad de hacer conferencias. Lo único que me sale como forma de expresión es más bien lo que podríamos llamar "ponencia", es decir, la exposición de algún problema o de alguna tesis para discusión. La única justificación de la fórmula "conferencia" sería, en todo caso, justificación en física, y como éste no es el tema, no creo que sea una fórmula para hablar de asuntos de orden científico y sociológico. Entiendan pues, aunque un ambiente tan numeroso no es el más adecuado para esto, entiendan la intervención que voy a tener como una ponencia, como una mera propuesta de temas, en los cuales el ponente dice lo que piensa sobre ellos, pero un poco provocativamente, por así decirlo, y más para que otros hablen que porque considere completado el tema".

2) Con estas palabras, se refiere aquí Sacristán al título de un ensayo de H. Scholz, quien fue fundador y director del Instituto de Lógica e Investigación de Fundamentos de la Universidad de Münster donde Sacristán, después de finalizar sus licenciaturas en Derecho y Filosofía, siguió cursos de posgrado entre 1954 y 1956. Sobre este admirable lógico-filósofo-teólogo alemán, que salvó la vida de Jan Lukasiewicz en momentos de alto riesgo, Sacristán escribió un inolvidable artículo titulado: “Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz” (*Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, pp. 56-89).

Para la traducción castellana del *Diccionario de Filosofía* de Dagobert D. Runes (Grijalbo, Barcelona, 1969), Sacristán escribió esta breve nota sobre Scholz: “Profesor de teología en Breslau, 1917-1919. Profesor de filosofía y, por último, profesor de lógica e investigación de fundamentos en Münster desde 1943. Tras su jubilación escribió nuevamente teología. Scholz ha sido un filósofo de la lógica y un propagandista del valor educativo de ésta. Su filosofía de la lógica es anticonvencionalista, antipositivista y platonizante según la tradición leibniziana. Una “metafísica como ciencia exacta” puede según él construirse con la lógica como “teoría de los mundos posibles”. *Geschichte der Logik* [Historia de la lógica], 1931; *Metaphysik als strenge Wissenschaft* [La metafísica como ciencia rigurosa], 1941.”

3) En Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán (RUB-FMSL), puede verse un escrito-resumen del joven Sacristán titulado “Heráclito de Efeso. En *Paideia* de Jaeger”, apunte al que Sacristán adjunta traducción propia y, en ocasiones, comentarios sobre 121 fragmentos heracliteanos, como, por ejemplo:

Heráclito, frag. 45, IV, 7: “No encontramos caminando los confines del alma, aun recorriendo todo camino, tan profundo es su principio”.

MSL: Discutible traducción de García-Bacca por su vicio de no reconocer que Heráclito dice logos “de muchas maneras”. Este fragmento es la condenación *metodológica* de la psicología. En Heráclito no puede haber psicología sin “hidrología”, ni ésta sin “geología”, ni ésta sin “talasología”, ni ésta sin “psicología”, y ésta es ya o sinónimo o primera explicación de una “logología” en la que muy claro vería García-Bacca que logos se dice de muchas maneras.

4) Sobre esta categoría marxiana, véanse: “Alienación o extrañación” (*Papeles de filosofía, op. cit.*, pp. 411-413) y ‘Humanismo marxista en la “Ora Marítima” de Rafael Alberti’, *nuestras ideas n° 1*, pp. 86-87. En una carpeta de RUB-FMSL, puede consultarse este comentario de Sacristán, de 24 de febrero de 1965, a un texto de Sartre de *Cuestión de Método*, pp. 76-77:

“Este paso, característico del uso contemporáneo de ‘alienación’, puede leerse de dos modos: 1º) En uno de ellos, es de lo más recusable y típicamente metafísico, porque supone una esencia humana individual dada con anterioridad a la objetivación -es decir, a la vida-. Frente a esta concepción, es clara la confusión positiva marxiana inmediata: alienación del producto económico, que no presupone al “Hombre” más que como productor físico, aunque consciente y en sociedad. 2º) La otra lectura es de más interés: alienación sería la idea confusa porque el sujeto no podría *dominarla*. El sabría “más que su idea expresión”, por así decirlo. Esto es posible a cierto nivel histórico de la conciencia de clase, del lenguaje y de la cultura. ¿Es esto, empero, alienación? Quizás en parte -hay que verlo en cada caso concreto, especialmente en la militancia. Pero quizás es ante todo insuficiencia del conocimiento y del dominio de la naturaleza”.

5) En torno a este punto, M. Sacristán: “La veracidad de Goethe”, *Lecturas*, Icaria, Barcelona, 1985, pp. 87-131. Para el calendario *Temps de gent 1985*, en colaboración con M^a Ángeles Lizón, Sacristán escribió el siguiente texto sobre el autor de *Poesía y verdad*:

”Goethe nació en el seno de una familia rica, pero no aristocrática, en una casa de la vieja Francfort destruida por los bombardeos de los aliados en la II Guerra Mundial y luego vuelta a construir con gran exactitud. Estudió derecho en las Universidades de Leipzig y Estrasburgo, pero fue sobre todo un lector y estudioso enciclopédico y un poeta capaz de escribir en todos los registros. En 1755 se le ofreció el cargo de Consejero de la corte del Weimar. Antes de esa fecha había escrito varias obras dramáticas y líricas -*Götz von Berlichingen*- y, sobre todo, *Los sufrimientos del joven Werther*, 1774, una de las obras influyentes con las que se suele establecer qué es la “literatura universal”. Sus numerosos enamoramientos y pasiones se reflejan en una obra lírica extensa a la que dan argumento incluso a los setenta y tres años del poeta (“trabajé *der Leidenschaft* [Trilogía de la pasión], 1822, inspirado por una mujer muy joven, Ulrike von Leveston”).

En la vastísima producción de Goethe hay también obra científica y filosófica. Sostuvo una concepción monista de la naturaleza y posiblemente influenciado por autores como Bruno, Spinoza y, en su propia época, Schelling. Adoptó una postura en algún sentido evolucionista (aunque un evolucionismo más “morfológico” que “mecanicista”). Contrapuso a la óptica newtoniana una teoría de los colores de acuerdo con combinaciones de luz y sombra (*Beiträge zur Optik* [Contribución a la Óptica]), etc.

El *Fausto*, obra que según él mismo ha escrito a Herder, revela ser, al cabo del tiempo, lo más perenne y universal de Goethe.”

Albert Domingo Curto ha recordado que, significativamente, Sacristán tenía en su mesita de noche un ejemplar del *Urfaust*.

6) Sobre Heidegger, véanse la tesis doctoral de Sacristán: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (Crítica, Barcelona, 1996; prólogo y edición a cargo de F. Fernández Buey); “Verdad: desvelación y ley”, “Filosofía” y “Martin Heidegger” (*Papeles de filosofía, op.. cit.*, pp. 15-55, 106-115 y 427-431) y varios apartados de los apuntes de metodología de las ciencias sociales de 1981-1982. En la carpeta “Heidegger” de RUB-FMSL, puede consultarse un esquema y breves observaciones de Sacristán sobre *Die Frage nach der Technik* [La pregunta por la técnica].

7) Un breve apunte sobre Roszak puede verse en 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. Un esquema de discusión”, *Papeles de filosofía, op.. cit.*, p. 454. Igualmente, un amplio desarrollo en el apartado de reacciones ante la tecnociencia contemporánea, desde una perspectiva de crítica material, de sus clases de metodología de las ciencias sociales de 1981-1982.

8) Para una aproximación a esta noción, véase: M. Sacristán, “Filosofía”, *Papeles de filosofía, op.. cit.*, pp. 134-136 y 138.

9) Sobre este punto pueden consultarse su presentación, sus notas de traductor y las detalladas anotaciones finales a S. M Barrett (ed), *Gerónimo. Historia de su vida*, Grijalbo, Barcelona, 1975 y algunos pasajes de la entrevista con Jordi Guiu y A. Munné de 1979 (reimpresión en: F. Fernández Buey y S. López Arnal (eds), *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004; especialmente págs. 101-104).

Un ejemplo de las citadas notas de traductor sería el siguiente: comentando un paso de la narración de Gerónimo -“[...] Esta fue la última batalla que combatí contra los mexicanos. Las tropas de los Estados Unidos nos seguían constantemente y nos persiguieron desde entonces hasta la firma del tratado con el general Miles en el Cañón del Esqueleto”-, señalaba Turner: “Se trata de la rendición final de Gerónimo y de los chiricahuas, en agosto de 1886”, nota sobre la que Sacristán escribió el

siguiente comentario: “La palabra rendición” [*surrender*] no refleja lo que los últimos chiricahuas huidos entendieron de la negociación con Miles”. En RUB-FMSL, pueden verse anotaciones y resúmenes de trabajo preparatorios de la edición de la biografía de Gerónimo. Entre ellos, sus notas sobre W. Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*; H. Dee Brown, *Enterrad mi corazón en Wounded Knee*; B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*; John G. Neihardt, *Los últimos sioux*; S. G. Morley, *La civilización maya*, y Lévi-Strauss, *Raza e historia y otros estudios de antropología*.

En una carta de 23 de abril de 1983, dirigida a Anna Adinolfi, Sacristán señalaba: “Aquí noto que las novedades -en el sentido más obvio y trivial, de ver cosas nuevas- me produce un cansancio de muerte. ¿Crees que hay prueba más concluyente de la vejez? Trabajo mucho, eso sí... Y también hago turismo: durante las pequeñas vacaciones entre los dos semestres, hemos recorrido Michoacán, un país precioso y de gran interés arqueológico, cultural, lingüístico-étnico. A los veinte años me habría vuelto loco ante la sola posibilidad de una excursión como ésta. Hoy me canso mucho”.

10) En una comunicación enviada a unas jornadas sobre ecología y política que tuvieron lugar en Murcia a principios de mayo de 1979, Sacristán presentaba sucintamente algunas de sus reflexiones sobre lo que denominaba “la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada” y sus consecuencias para una reconsideración del sujeto revolucionario y de las finalidades del movimiento emancipador. Véase: M. Sacristán, “Comunicación a las jornadas de ecología y política”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op.. cit, pp. 9-17.

11) Sobre la noción de fuerzas productivo-destructivas, véase: “Manuel Sacristán habla con *Dialéctica*”. En: *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, op.. cit, pp. 154-162. Igualmente, M. Sacristán: *Escritos sobre el Capital (y textos afines)*. El Viejo Topo, Barcelona, 2004, especialmente, pp. 332-359. De hecho, ya en una conferencia de 1976 titulada “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”, e impartida en la Facultad de Ingenieros Superiores de la Universidad de Barcelona dentro de un ciclo en el que también participaron Jesús Mosterín y Javier Muguerza, Sacristán señalaba la necesidad de una revisión del esquema clásico marxista del cambio social a partir de la contraposición entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción imperantes (Una segunda versión de esta conferencia fue dictada, con pequeñas 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”).

Por otra parte, en una breve nota sobre la noción de fuerzas productivas y su uso en el Marx tardío, que puede verse en RUB-FMSL, Sacristán apuntaba: “La manera como Marx habla de liberación de las fuerzas productivas en la *Crítica del programa de Gotha* permite una defensa general de su concepción: “Una vez que las fuerzas productivas hayan crecido en el desarrollo omnilateral del individuo y que todas las fuentes del trabajo cooperativo fluyan más libremente, se podrá rebasar el estrecho horizonte de los medios burgueses”, etc. Pues las fuentes liberadas son las dimanantes del desarrollo del individuo y de la cooperación”.

12) En una anotación de diario de 23 de abril de 1965 (RUB-FMSL), presentaba Sacristán esta singular definición del oficio de filósofo: “La insistencia de Russell en que el mismo enunciado cubre contenidos mentales en las personas, resulta fecunda como toda cabezonería: filósofo es ser cabezota. En este caso la fecundidad consiste en sugerir el modo y los límites de la determinación social de la consciencia -por el lado del lenguaje, pues hay otro lado: la conducta”.

13) Puede verse una aproximación detallada a la obra de Bacon en M. Sacristán, *Lógica elemental*, Vicens Vives, Barcelona 1996 (edición a cargo de Vera Sacristán Adinolfi), pp. 322-323. También en las clases de metodología de las ciencias sociales de 1981-1982, Sacristán trazó una interesante semblanza del filósofo de la inducción que finalizaba con las siguientes palabras “la ciencia se desarrolló en el sentido de una compenetración creciente con las técnicas. Mientras que un técnico del siglo XIII o XIV, aunque haya sido un grandísimo talento técnico (...) era un ignorante respecto de la cultura científica de su época, y muy probablemente, en la mayoría de los casos, no sabía leer ni escribir, en cambio, así es inimaginable un técnico de punta en nuestra época. De modo que, efectivamente, el desarrollo ha sido como dijo Bacon, prescindiendo ahora de juicios de valor. De hecho ha ocurrido así”. Para *Temps de gent 1985*, y en colaboración con M^a Ángeles Lizón, Sacristán escribió también una entrada sobre Bacon, y una nota de *OME 35* versa sobre él.

14) Precisamente, en los pasos iniciales de la citada conferencia de 1976 “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”, Sacristán hacía una breve referencia a las investigaciones de matriz irracionalista en el campo de la filosofía de ciencia contemporánea. La denominada, por aquel entonces, crisis de la filosofía analítica de la ciencia era, de hecho, la crisis de *toda* la filosofía de la ciencia, no sólo de la analítica. Las otras investigaciones, proseguía, o son, aunque interesantes, muy externas, muy trascendentes, como es el caso de los filósofos marxistas que han hecho algo serio en filosofía de la ciencia o en el caso de historiadores como Needham, “o bien son completamente irrelevantes porque se basan en la ignorancia de la cuestión, como es, en la mayoría de los casos, lo que ocurre a la crítica o la filosofía de la ciencia de tradición irracionalista producida en este siglo”. Estas posiciones, podían tener muchísimas justificaciones sociológicas pero, en cambio, para intentar tratar los problemas en los que se encuentra inmerso en tronco central de la epistemología, tenían “la gran deficiencia de no servir para nada, porque está hablando de algo que no es la práctica científica real”. Sacristán señalaba explícitamente uno de los referentes de su afirmación: “Me refiero incluso a libros tan valiosos, tan bonitos de leer, tan inolvidables, como *Ser y Tiempo* de Heidegger. Muy valiosos en sí, hasta con calidad poética, con innegables calidades filosóficas, pero absolutamente inútiles para enterarse de qué puede significar crisis, por ejemplo, de la lógica formal en el siglo XX, cosa a la que él se refiere desde un abismo de ignorancia”.

15) Abre aquí Sacristán un breve diálogo: “MSL: ¿Hay algún economista en la sala? Se pueden estar horrorizando si no me equivoco. Un asistente: Los pedagogos ya lo estamos un poco. MSL: Bueno.”

16) Sacristán se refería a José M^a Valverde. Sobre la relación entre ambos, puede verse la entrevista con Valverde en: *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit.*, pp. 685-695, así como las declaraciones de la Sra. Pilar de Valverde para el documental de Xavier Juncosa sobre la vida y obra de Sacristán. Valverde dedicó un poema a Sacristán que lleva por título “Dialéctica histórica” (*Años inciertos*, 1970).

17) Estos mismos versos de Guillevic abrían el primer poemario de Alfonso Costafreda, *Nuestra elegía*. Entre los papeles usados en la discusión de la línea editorial de la entonces nueva revista *mientras tanto*, hay un escrito, elaborado por Sacristán con fecha 1/7/1979, que lleva por título “Para la discusión de la línea de *mientras tanto*”, donde se señalan algunos de los ejes básicos de la futura publicación. En el punto 6º se apuntaba: “Sin embargo de lo dicho en el repunto 5º, creo que la inflexión de línea respecto de *Materiales*, por ser, como se habría dicho en la Edad de Oro de los grupúsculos, un paso a la ofensiva, y por serlo de una revista marxista no

dogmática, sino rojiverdelila, debería desembocar en una fórmula no estrechamente política. Creo que podemos publicar, en modesta medida, piezas literarias de significación revolucionaria-cultural, en particular versos (p.e., de Schelley, de *Guillevic*, de Brecht, etc), y también prosas (p.e. del fondo egipcio, de *Los trabajos y los días*, del Bhagavad-Gita, de la Biblia, de Eckhart, de los herejes franciscanos, de los anabaptistas, de Bacon, de More, de Mably, de Babeuf, de *Benjamin*, etc) pero no de corte épico, sino más bien lírico, como conviene a derrotados de buen humor. *El repunto 6º se basa en la convicción de que una mentalidad revolucionaria sana y en parte nueva no puede obtener su potencia afectiva de dogmas pseudocientíficos, sino de un cultivo adecuado de la sensibilidad y el sentimiento (no de Marta Harnecker, sino de los poetas revolucionarios)*” [todas las cursivas son mías].

18) En los carteles que se editaron poco después del nº 3 de *mientras tanto*, se señalaba como lema de la línea editorial de la publicación: “Una humanidad justa en una Tierra habitable, en vez de un inmenso rebaño de atontados en un ruidoso estercolero químico, farmacéutico y radiactivo”.

19) En colaboración con M^a Ángeles Lizón, Sacristán escribió una voz sobre Einstein para el calendario *Temps de gent 1985*. Eran frecuentes sus comentarios sobre la obra einsteiniana, tanto en su vertiente de epistemólogo como de filósofo moral y político, en sus clases de metodología de las ciencias sociales. Por ejemplo, durante los cursos 1981-1982 y 1983-1984.

20) Sobre este punto, pueden verse sus anotaciones a S. M. Barrett (ed), *Gerónimo. Historia de su vida*, Grijalbo, Barcelona, 1975, traducción, presentación y notas de M. Sacristán. Especialmente, las notas 19 -“Genocidio conseguido o frustrado- y 20 -“Las mantas de los navajos”.

21) En RUB-FMSL puede consultarse una sentida carta, de finales de 1980, que Harich dirigió a Sacristán en la que se expresaba en los términos siguientes:

“Estimado, querido Manuel Sacristán:

Apenas ayer me enteré por nuestro común amigo Antoni Domènech (quien me visitó en Starnberg) de la dolorosa y triste pérdida que le causó en febrero de este año la muerte de su querida esposa [Giulia Adinolfi]. Quiero expresarle mi pésame desde lo más profundo de mi corazón. También me enteré por Toni que usted busca ahora consuelo y distracción en una forzada productividad científica. Maneja la situación de la misma forma en que mi querido Jean Paul puso en forma de palabras en la boca de la figura de la mujer heroica en su novela cuando ella dijo a su héroe en una cierta crisis vital: “Créeme, una actividad seria, finalmente, siempre se reconcilia con la vida” (*Obras completas*, Berlín 1927 ff, Sección I, libro IX, págs. 418-422).

Hasta el último momento de mi vida se me hará inolvidable como su esposa -ya afectada por su gravísima enfermedad- participaba en abril/mayo de 1979 en nuestras asambleas en Barcelona con mucho interés. Me enteré que ella había quedado muy impresionada por mi trabajo “La mujer en el Apocalipsis”, que se publicó en 1978 en *Materiales*. Domènech y [Enric Pérez] Nadal me dijeron ayer que hasta llegó a grabar sus ideas sobre este asunto en una cinta de audio y, posteriormente, publicó su trabajo en su nueva revista *mientras tanto*.

Esta noticia me conmovió enormemente en lo más profundo de mi alma. ¿Puedo rogarle, adorado amigo, que me traduzca, o deje traducir, este artículo de su esposa fallecida que trata de mi obra y enviarlo a mi dirección? Me voy a esforzar mucho -lo que me permitan los pocos esfuerzos físicos y psíquicos que me quedan de mi delicada situación- en mostrarme digno y agradecido ante el interés de la valiosa persona fallecida que se interesaba tanto por lo que hice como tarea esencial en mi vida.

A usted, querido Manuel, le deseo un nuevo año más próspero y feliz que el año que va finalizando.

Y a todos nosotros y al mundo en general les deseo un mejor 1981 aunque según las pésimas señales de estos días no parece que lo será.

Le saludo y le abrazo con simpatía, adoración y pésame, su W. H.”

22) Creo que Sacristán se refiere a la LCR (Liga Comunista Revolucionaria) o al MCC (Movimiento Comunista de Catalunya). Después de su fallecimiento, en los periódicos de ambas fuerzas políticas -*Combate* y *Servir al pueblo*, respectivamente- se dedicaron sentidas páginas a su obra, a su hacer político y a su ejemplo.

3. Tradición marxista y nuevos problemas.

Sacristán impartió una conferencia con este título el 3 de noviembre de 1983, en un ciclo organizado por la Escuela Universitaria de Estudios Empresariales de Sabadell con ocasión del primer centenario del fallecimiento de Marx. Se han conservado el esquema y las fichas de la intervención, así como una grabación de la misma. He reconstruido las preguntas del coloquio y, lamentablemente, la grabación de algunas respuestas no es la mejor de las deseables. Se conserva, igualmente, una filmación completa de la conferencia.

La grabación de esta conferencia está incluida en el 4º DVD-audio de Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, El Viejo Topo, Barcelona, 2006.

El local de la conferencia sobrepasó con nota el lleno total. Durante una breve interrupción, J. Mª Valverde, presente entre el público, ironizó amablemente sobre la capacidad de convocatoria de Sacristán. Guillermo Lusa, que ejerció con la habilidad acostumbrada las funciones de documentado presentador, finalizó su presentación con las siguientes palabras: “Hoy va a hablar [Sacristán] sobre tradición marxista y nuevos

problemas, siguiendo su objetivo declarado, hace unos pocos años, en un *mientras tanto* de renovar la alianza ochocentista del movimiento obrero con la ciencia”.

A. Esquema.

I.

1. El hecho sorprendente de que una crisis de esta importancia haya redundado en descrédito del marxismo.

1.1. Dentro de la relatividad de todas las comparaciones, la crisis del 30 fue más grave aún, pero no tuvo ese efecto.

1.1.1. Sin duda provocó una enérgica y eficaz reacción defensiva de las clases altas en Europa: fascismos.

1.1.1.1. Pero porque se vieron amenazadas, no como ahora.

1.1.1.2. Y entonces hubo paso de muchos intelectuales al socialismo, particularmente al marxismo, al revés que ahora.

1.2. Ahora, en esta crisis, la clase propietaria no necesita defenderse, sino que ataca sin keynesianismos ni nuevas medidas benéficas o sociales.

1.2.1. Bismarck, Franco y el PSOE.

1.3. Y sólo muy pocos economistas burgueses no se ciegan para los méritos de Marx: Leontief.

1.4. Mientras se produce la interesante novedad de un paso muy numeroso de intelectuales hacia la derecha, y sin mitos como en los 30.

1.4.1. Grotescamente: *nouveaux philosophes*.

1.4.2. De modo no publicitario (Fdz. Galiano)

1.4.2.1. Pesimistas (id.).

1.4.2.2. Con horizonte: feministas, pacifistas, ecologistas.

2. Esto último constituye una novedad de mucha importancia.

2.1. Y sugiere que hay problemas no considerados o mal resueltos por el marxismo tradicional.

2.1.1. Los intelectuales los perciben antes.

2.1.1.1. Aunque a veces con gran superficialidad y publicitariamente.

2.1.1.1.1. Por falta de estudio y exceso de palabras.

2.1.1.1.2. Por ambición y vanidad.

‘Todos esos encantadores escritores de middle-class -cuando no se trata de especialistas- están ansiosos de hacer dinero, nombre o capital político con toda nueva idea que un viento favorable les acerque.’

Se refiere a Hyndman.

Analizar la complicada actitud de Marx en estas cosas: por una parte, es muy aristocrático intelectualmente: desprecia a los intelectuales *mezza calzetta*. Por otra, lo hace sobre la base de una noción de ciencia vacilante y oscura.

3. Pero, aunque hay algo de eso, lo principal es que hay novedad en los diversos movimientos nuevos, la cual choca no sólo con el conservadurismo mental y político.

3.1. Que se manifiesta perversamente en la identificación de las Bewegungen [movimientos] con la Bewegung hitleriana.

3.2. Sino también muchas veces con la izquierda.

3.3. Tomemos los tres movimientos aludidos.

II. Movimiento feminista

1. Engels y Bebel

1.1. Información

“Cuando menos desarrollado está el trabajo, cuanto más limitada es la cantidad de sus productos y, por lo tanto, también la riqueza de la sociedad, tanto más predominantemente resulta el orden social dominado por lazos de linaje” (F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates [El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado], Stuttgart, Verlag 1848.

1.2. Buenos para su época.

1.2.1. Aunque no los mejores.

2. Peor Marx, principalmente por la sensibilidad cultural.

2.1. El asunto Frederick.

2.2. El nieto varón.

3. Mucho mejor los movimientos herederos en la segunda mitad del siglo XX.

3.1. En España, resurrección del tema tras la guerra civil por obra de mujeres comunistas. *Nous Horizons* 12 (1967), *Papers* 9 (1978)

3.2. Cultivo y predicamento del tema en algunos pequeños partidos comunistas.

4. Se puede decir que de los tres grandes movimientos nuevos es aquel respecto del cual la tradición marxista estaba mejor preparada.

4.1. Si bien se mira, mejor que los conservadores y tan bien como las mejores corrientes anarquistas en este campo.

4.2. ¿Por qué entonces, ciertas corrientes feministas necesitan definirse en contra de la tradición marxista?

4.3. Yo creo que, más que por fallo del marxismo en esto, por crisis de lo más positivo del marxismo: la visión global y la esperanza global.

4.3.1. Estamos en una época de particularismos, gremialismos y nacionalismos.

4.3.2. La opresión de los poderes constituidos idiotiza a las víctimas.

4.3.3. Contribuyendo a la marcha hacia la desintegración en todos los sentidos.

III. Movimiento por la paz

1. El legado de los primeros clásicos es doble:

1.1. Convicción de la inevitabilidad

1.1.1. De la violencia o guerra civil revolucionaria.

1.1.2. De la guerra entre estados.

1.2. Variación de Marx por lo que hace a la relación guerra- revolución.

1.3. Engels y el fusil Máuser de repetición, tras servicio militar en el A-D [*Anti-Dühring*].

2. En este punto hay más diferencia entre la tradición marxista y el movimiento que en el caso feminista.

2.1. La comparación leninismo-gandhismo da tablas, de modo que no se pueden estimar -si eso valiera- por el resultado.

2.2. Por otra parte, el abandono de la tesis belicista fue a menudo acompañada del reformismo.

2.2.1. Aunque seguramente esa no era la idea de Engels.

2.3. Problemas particularmente arduos para una sincera lucha por la paz para marxistas radicales o revolucionarios. O ingenuo salvar el alma.

2.3.1. 'Lluita armada per la pau' [lucha armada por la paz].

2.3.1.1. Justificación ingenua de la aparente tontería o hipocresía.

2.3.1.1.1. Ejemplo del Salvador.

2.3.1.1.1.1. La violencia estructural.

2.3.1.1.1.2. La violencia policíaca.

3. Frente a toda esa complejidad, el movimiento por la paz reacciona con una consciencia robusta y simple (¿simplista?): *todo eso es política arcaica, anacrónica.*

3.1. Porque, en el plano más básico, no cuenta con las fuerzas destructivas existentes.

3.2. Porque, en el plano principal, el político-social, no valora suficientemente la mediocridad, cuando no la maldad, de los resultados obtenidos por la política revolucionaria tradicional, y por *todas* las revoluciones del siglo.

3.2.1. La evolución de Dutschke o de Rabhel.

4. Ante eso,

4.1. Antiguos marxistas evolucionan a una derecha intimista y privatista, influida por Illich y el último Gorz, y útil a la organización transnacional de la producción de "lo necesario".

4.2. Pero otros no, sino al revés, buscan un camino de ruptura con la política tradicional.

4.2.1. Federalismo.

IV. Movimiento ecologista

1. Es ya usual ver a los clásicos como rudos ignorantes de la problemática. Por causa de

1.1. La concepción de las necesidades, hasta Lafargue, pese a que se suele eximir a éste.

1.2. La tesis de la contradicción básica.

2. Pero el cuadro es mucho más complicado.

2.1. Consideraciones de Marx acerca de la calidad de la vida del trabajador y del explotador:

“La producción capitalista, que es esencialmente producción de plusvalía, absorción de plustrabajo, produce, pues, con el alargamiento de la jornada de trabajo, no sólo la atrofia de la fuerza de trabajo humana -a la que se arrebatan sus condiciones normales, morales y físicas, de desarrollo y actuación-, sino también el agotamiento y la muerte de la misma fuerza de trabajo. Prolonga el tiempo de producción del trabajador durante un plazo dado mediante el acortamiento de su tiempo de vida” (El Capital, I. Cap. VIII, 287; OME 40)

2.2. La sección 10 del cap. XIII de *K I* [*El Capital I*].

Por una parte, la gran industria actúa del modo más revolucionario en la agricultura, porque destruye el baluarte de la vieja sociedad, que es el campesino, y porque, precisamente en la producción que era más tradicionalista, introduce “la aplicación sistemática de la ciencia”, una vez que se desarrollan, más tardíamente que la mecánica, las ciencias capaces de tecnificar la

agricultura. El desgarramiento que así rompe el viejo vínculo entre agricultura, artesanía y manufactura, consumado con el desarrollo del modo de producción capitalista, es el transitorio "lado malo" y activo de un proceso que "crea a la vez los presupuestos materiales de una síntesis nueva superior, la unión de agricultura e industria sobre la base de sus formas contrapuestamente desarrolladas."

Pero el "lado malo" del proceso tiene una dimensión profunda que afecta a las raíces de la vida de la especie. Esa dimensión motiva un análisis ecológico que no coincide exactamente con el que más comúnmente se asocia con el pensamiento de Marx (el análisis de las condiciones de vida de la clase obrera industria naciente), pero lo engloba. La producción capitalista hace predominar la población urbana, a la que acumula en grandes centros; con eso acumula potencial revolucionario, pero, al mismo tiempo, "dificulta el intercambio entre el ser humano y la naturaleza", "perturba la eterna condición natural de una fecundidad duradera de la tierra". El proceso es paralelo del que ocurre en la industria capitalista; en ella, el aumento de la productividad del trabajo y la posibilidad de la movilidad de los trabajadores desembocan en la extenuación del trabajador mismo; en la agricultura, el precio del progreso capitalista es la degradación de la tierra y del asalariado agrícola:

"todo progreso de la agricultura capitalista es un progreso no sólo del arte de depredar al trabajador, sino también y al mismo tiempo del arte de depredar el suelo; todo progreso en el aumento de su fecundidad para un plazo determinado es al mismo tiempo un progreso en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad".

"La producción capitalista no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de la producción más que minando al mismo tiempo las fuentes de las que mana toda riqueza: la tierra y el trabajador."

Ese análisis ecológico, el más amplio producido por Marx, es la base de un programa que se inserta en el cuadro de la sociedad nueva; en ella, como el capitalismo habrá destruido previamente las condiciones puramente espontáneas del intercambio entre la especie humana y la naturaleza, será necesario "producir sistemáticamente ese intercambio como ley reguladora de la producción social y en una forma adecuada al pleno desarrollo humano". Esta única tesis del programa ecologista del Marx maduro deja muchas cuestiones abiertas, pero parece claro que considera perdida la causa bajo el capitalismo.

2.3. Un cuadro general que hasta Engels formula: *Anti-Dühring*.

"Ciertamente la civilización nos ha dejado con las grandes ciudades una herencia que costará mucho tiempo y trabajo eliminar. Pero las grandes ciudades tienen que ser eliminadas, y lo serán, aunque se trate de un proceso lento" (A-D, MEW 20, 277).

3. Pero fatalismo de Marx.

4. En la izquierda, desastre hasta finales de los 60.

5. Pero luego considerable elaboración.

5.1. Teoría: Harich, Bahro, Eppler.

5.2. Práctica: marxismo en el movimiento.

6. Las propuestas de renovación teórica del marxismo por estos problemas son fuertes: ejemplo Harich.

6.1. Tesis babeuvista: revisar la abundancia de Marx.

6.2. Tesis sobre el estado: revisar libertarismo.

7. Federalismo.

V.

1. Denominador común: cambio de la vida cotidiana.

2. Que implica cambio del individuo.

“El tiempo libre -entendido a la vez como “tiempo de ocio” y “tiempo de actividad superior”- “ha transformado (en la sociedad comunista) materialmente a su poseedor en otro sujeto” (Marx, Grundrisse, OME 22, 97-98).

2.1. El Marx de los *Grundrisse* y el contacto con la utopía y su crítica: cambio por el medio revolucionado.

“Está claro que cuando lo que predomina en una formación económica de la sociedad no es el valor de cambio, sino el valor de uso del producto [MSL: y así ocurre en la sociedad comunista de Marx], el trabajo queda delimitado por un círculo de necesidades más estrecho o más amplio, pero sin que nazca, en todo caso, del carácter mismo de la producción ninguna necesidad ilimitada de plus-trabajo” (El Capital I; OME 40, 256).

Lo más importante de esa formulación es el término “ilimitada”, que sugiere la idea de que la constante e ilimitada creación de todo tipo de necesidades -incluso “a puño”, como en otro lugar dice Marx- no es una consecuencia inevitable del progreso de la producción en sí misma, sino sólo de su explotación capitalista.

B. Transcripción.

Desde hace ya unos cuantos años me he acostumbrado a que cada vez que colaboro con alguien, ese alguien, siempre con mucha generosidad y con mayor o menor elegancia, y generalmente sin quererlo, me recuerde la cantidad de años que tengo, aludiendo a lo que pasaba hace veinte, treinta. De todas

maneras, si realmente se puede pensar que el interés por una conmemoración de Marx es tan vivo como parece hoy aquí, a juzgar por el número de personas, destacando a las que son jóvenes, realmente se puede dar por bien empleada cualquier larga duración de esfuerzos de difusión.

Sin embargo, si he escogido este tema de considerar la situación de la tradición marxista respecto de lo que voy a llamar “nuevos problemas”, que luego precisaré, es porque, en mi opinión, dicho sea ya nada más empezar, la situación de la tradición marxista no es ni mucho menos tan positiva como podría parecer en esta ciudad y en esta tarde. Más bien habría que partir del hecho muy notable, quizá incluso sorprendente, de que una crisis económica, y hasta cultural y política, de las dimensiones de las que están soportando las sociedades capitalistas en estos años, desde los primeros años setenta, lejos de desembocar en un nuevo prestigio de las ideas básicas de la tradición marxista, o socialista en general, más bien esté resultando agente o, por lo menos, coetánea si no agente, de un período de escaso predicamento de ideas marxistas, en particular, y socialistas en general, en los países capitalistas*¹.

Dentro de la relatividad de todas las comparaciones, se puede decir que la crisis de [los años] 30, que fue sin duda más grave todavía, no tuvo sin embargo efectos parecidos en cuanto a desgaste o degradación del prestigio del socialismo marxista y del socialismo en general. Sin duda, la crisis del 30 provocó una enérgica reacción defensiva de las clases altas de Europa. Todos los fascismos en Europa y el nuevo trato, la nueva política económica de la administración norteamericana en Estados Unidos, se pueden considerar como reacciones y elaboraciones defensivas de la gran crisis del 30. Pero, en el plano ideológico, en el plano de las ideas políticas y sociales, sin que dejara de haber intelectuales que adoptaban posiciones de derecha radical, particularmente en países latinos y también en Alemania, sin embargo, la gran mayoría más bien experimentó un impulso contrario. Es una época, la de la crisis del 30, en que la intelectualidad de los países capitalistas en general, y los de Europa Occidental en particular, más bien se ven llevados a soluciones cuando no abiertamente marxistas sí al menos vagamente socialistas.

En cambio, ahora en esta crisis, seguramente la segunda en importancia en el siglo después de la del 30, las clases altas parecen no necesitar defenderse, por así decirlo, sino que en los países capitalistas más bien parecen encontrarse al ataque, a la ofensiva, sin practicar políticas de alivio de los inconvenientes del sistema, como lo fue el keynesianismo a raíz de la nueva política económica norteamericana de los años 30, y hasta abandonando

medidas sociales o benéficas que eran un patrimonio táctico, común, de las clases altas europeas, prácticamente desde Bismarck, desde finales del siglo XIX. Incluso gobiernos de una tradición de izquierda, como pueda ser el del actual gobierno español², reaccionan en la crisis con cierta holgura respecto de las clases trabajadoras permitiéndose disminuir subvenciones o apoyos, absteniéndose por lo tanto de utilizar técnicas paliativas que en otras épocas habían sido la base de la obtención de un consenso mínimo. Y en cuanto a los intelectuales, de todos es conocido el flujo, más o menos importante, incluso de los que eran de izquierda hacia la derecha, y entre los mismos economistas, que suelen ser intelectuales un poco más sobrios que los demás, que los filósofos o los sociólogos, menos expuestos al vaivén de modas, también es moda empezar a subestimar, una vez hecha la salvedad de rigor de que Marx ha producido el único intento de teoría general del sistema, pero ahora también empieza a ser moda subestimar su aportación. Ya hoy no están de moda expresiones, como las de Schumpeter o Leontief, elogiando la calidad intelectual del pensamiento dinámico y totalizador del sistema de Marx³.

En el campo, pues, de los intelectuales que, como es natural, tiene particular pertinencia cuando se habla de vigencia de ideas, la oscilación de grupos de intelectuales hacia la derecha y, en todo caso, alejándose del marxismo, incluso habiendo sido en otras épocas marxistas rígidos y bastante simplistas, se produce en muchos planos. A veces de un modo un poco grotesco, es decir, por obra de intelectuales no demasiados sólidos, como ha ocurrido en la espero que fugaz moda parisiense de los “nuevos filósofos”. Pero otras veces, y no tan escasas, el fenómeno ocurre con bastante más seriedad y consistencia, y fundado o bien en un pesimismo muy radical, o bien, por el contrario, coincidiendo con la apertura de nuevos horizontes.

Los cambios de pesimismo, que es muy frecuente encontrar tanto en Madrid como en Barcelona entre intelectuales procedentes de la izquierda marxista, pueden verbalizarse de muchos modos. El que más interesante me resulta es el de aquellos que teniendo a sus espaldas bastantes años de pelea ideológica por lo menos y, muchas veces, incluso de política orgánica, un buen día deciden que el mundo no presenta ya ninguna esperanza, que lo único que se puede hacer es prepararse a bien morir para cuando estallen los primeros cohetes, y que entonces a lo que hay que dedicarse es no ya a teoría sociológica ni a problemas más concretos, como por ejemplo el de la energía o el de la contaminación, sino que más vale leer *simplemente* poesía, algo de filosofía, lo más especulativa posible, y esperar el final. Por una discreción elemental no doy

nombres con los que podría documentar esta descripción, pero aseguro que yo he encontrado muchos en los últimos meses y supongo que la mayoría de ustedes también ha encontrado alguno.

Pero hoy nos interesa más otro tipo de retirada del campo del pensamiento socialista en general, o marxista en particular, que es aquél que coincide con lo que llamaba apertura de nuevos horizontes. El caso del antiguo militante de izquierda marxista al que encontramos desprendido de actividad política tradicional, pero en cambio activo en un grupo feminista, o en un grupo pacifista, o en un grupo ecologista, por mencionar -aunque sólo sea a título de ejemplo, ya sé que hay bastantes más- los tres nuevos movimientos que me parecen más importantes por responder a los tres nuevos problemas más considerables^{*4}. Y esto sí que es una novedad de bastante importancia. No digo que la otra no lo sea (el pesimismo es también un hecho de suma importancia^{*5}), pero para la reflexión que quería ofrecerles esta noche me importa más el segundo hecho porque sugiere que hay problemas que no han sido considerados, o que han sido mal considerados, por el marxismo tradicional.

Por “marxismo tradicional” entiendo un conjunto de motivaciones intelectuales y prácticas bastante amplio^{*6}. Uso aposta la frase “tradición marxista” o “marxismo tradicional” con objeto de reconocer la pluralidad de hilos y de vocaciones en el pasado marxista y rehuir expresiones epistemológicamente más ambiciosas como “teoría marxista” o como “sistema marxista”, que, en cambio, podrían dejar fuera algunos hilos interesantes de la trama.

Esos problemas, acaso no considerados, o en todo caso insuficientemente considerados por la tradición marxista, son unas veces percibidos antes por intelectuales con formación adecuada. Muchas otras veces, en cambio, son percibidos antes con la sensibilidad por sectores de población tal vez no entrenados intelectualmente todavía pero, en cambio, menos recubiertos en su mentalidad por la enseñanza. Concretamente, sectores jóvenes. En uno u otro caso, particularmente cuando los hechos se convierten en modas intelectuales, puede ocurrir que la eclosión de los nuevos problemas ocurra con gran superficialidad y muy publicitariamente. No es cosa sólo de ignorantes sino también de intelectuales el cultivar la tendencia a hablar sin haber estudiado antes mucho las cosas. Una grandísima parte del negocio cultural contemporáneo, mucho más que en otras épocas a causa de la potencia de los medios de difusión, es pensamiento insuficientemente basado en conocimiento, y también a menudo se cruza, en el caso de los intelectuales, con ambiciones o

voluntades de poder o simple vanidad que empuja a poner en primer plano algo que no hayan dicho los colegas.

Pero, admitiendo todos esos aspectos superficiales y vanos de gran parte de la actividad intelectual pública, queda el hecho, principal y fundamental, de que hay verdadera novedad en los movimientos nuevos, ejemplificados por esos tres que he mencionado, porque hay novedad en la problemática y esa novedad no choca sólo, como en otras ocasiones, con el conservadurismo mental y político que se puede manifestar muy perversamente, con mucha mala intención, sino también choca muchas veces con la izquierda, con el pensamiento tradicional de la izquierda.

En cuanto a la malevolencia con que las nuevas preocupaciones chocan con el pensamiento conservador, estos últimos días, con las manifestaciones por la paz en toda Europa, han ofrecido ejemplos muy destacados. La prensa de derechas alemana, holandesa o danesa ha seguido la línea de comparar ese tipo de movimiento, grandes manifestaciones de centenares de miles de personas *no organizadas* por ningún partido, *no representadas suficientemente* o en absoluto representadas en los parlamentos, compararlas, digo, o asimilarlas, mediante un uso muy avieso de la palabra “movimiento”, con lo que fueron los primeros momentos de los fascismos europeos, que también fueron movimientos más o menos amorfos en su apariencia, poco articulados políticamente y con escasa o ninguna representación parlamentaria. Ese es sobre todo el caso en Alemania donde, ante la pujanza del movimiento, es uno de los últimos recursos de la prensa de derecha y de los políticos de derecha estampillar a estos nuevos movimientos -feminismo, ecologismo, pacifismo- con las etiquetas de apoliticismo, confusión y criptofascismo.

Me parece que no hay por qué gastar mucho tiempo en condenar este tipo de juicio maligno y sin fundamento. Y, además, lo que nos interesa es lo otro, lo que nos interesa es el choque o por lo menos la discrepancia, más o menos frecuente y más o menos radical, de los nuevos movimientos *también* con la izquierda y, en particular, con las organizaciones o tradiciones marxistas. Vamos a repasarlo sucesivamente en los tres grandes movimientos antes aludidos, empezando por el feminismo.

Sin ser ni mucho menos el pasado de la tradición marxista el mejor lugar respecto de las primeras manifestaciones de la preocupación feminista, hay que decir, mirando los textos desapasionadamente, que tampoco era de los lugares peores. Bebel, uno de los primeros dirigentes socialdemócratas, había escrito un libro bastante hermoso sobre la mujer, y el propio Engels tenía en su obra por lo

menos, aunque de manera dispersa, dos elementos fundamentales para el tratamiento del problema de la mujer en nuestras sociedades: primero, el reconocimiento de su situación oprimida y humillada, como dice él en un texto que quizás podamos repasar, y segundo, un intento de explicar esa situación.

En cuanto al registro de esa situación de humillación o de opresión, puede servir como ejemplo del hecho de que Engels pensaba que era la situación presente y no sólo la del pasado, el siguiente paso de un texto de divulgación muy conocido, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en el que se lee:

“Esta humillada posición de la mujer tal como aparece claramente entre los griegos de la época heroica, y aún más en la época clásica, se ha ido encubriendo y disimulando paulatinamente y también se ha revestido de formas más suaves en algunos lugares pero no ha sido eliminada”.

Había, pues, primero, la constatación de una peculiar opresión, o humillación, por usar su palabra, de la mujer en todo nuestro pasado y en nuestra cultura presente, y luego, digo, había también un intento de explicación. La hipótesis de Engels es que los lazos de parentesco, de linaje y de sexo dominan tanto más una sociedad cuanto menos desarrollado está el trabajo, cuando más primitivo y escaso es su producto.

Sin duda que un feminismo contemporáneo considerará que esta explicación es insuficiente y, sobre todo, que no es la que más le interesa porque hay una tendencia en la mayoría de los movimientos feministas -me limito a registrarlos, no a valorarlos- a limitarse a lo específicamente femenino de la problemática, y a pasar más o menos por alto o a ser descuidados respecto del trasfondo no específicamente femenino sino ampliamente social de la problemática. De tal modo que una reflexión como ésta de Engels, según la cual la opresión sexual, como todo predominio de lazos del tipo de linaje, es inversamente proporcional al desarrollo de la productividad del trabajo y del trabajo mismo en su organización, es, está claro, una reflexión que sitúa el problema en un marco no estrictamente limitado a lo femenino, como es obvio. Pero, en todo caso, por más moderno que se sea y por más preocupado que se esté por los aspectos estrictamente femeninos de la problemática parece que una reflexión de este tipo también tiene una utilidad seria para cualquier pensamiento de emancipación femenina.

Curiosamente, Marx mismo, si no en las ideas, que en eso se puede considerar que como en tantas otras cosas -aunque no en todas pero sí en la mayoría- coincidía con las formulaciones de Engels, máxime en textos como los

que he citado que son de la época que ha visto una colaboración muy íntima entre los dos, sin embargo, en el plano de la sensibilidad, era realmente, por así decirlo, mucho más un hombre de otra época que Engels. Engels ha tenido una vida personal bastante más abierta en cuestiones de familia y de estimación de la posición de la mujer en su propia vida que Marx, el cual ha vivido demasiado concentrado en sus tareas fundamentales para educarse la sensibilidad en todos los planos, dicho sea de paso.

Hay un par de detalles que quería mencionar de la vida de Marx que muestran a un hombre cuya sensibilidad en este terreno está bastante alejada de la nuestra. Primero, el asunto de su hijo Frederick. Todo parece indicar que el hijo era suyo y no de Engels, un hijo natural, pero que, en cambio, por respetos sociales que hoy a cualquier socialista le parecerían rarísimos, consideró necesario ocultar, haciendo creer que era hijo de Engels. Por eso le puso el nombre de Engels, con anuencia de éste. O también, mucho más viejo ya, cuando a una de sus hijas le nace un hijo, Marx reacciona felicitándose porque sea un niño en vez de una niña ya que dice “estamos en una época en la que son inminentes grandes acontecimientos históricos y para vivirlos plenamente mejor ser varón”. Es posible que eso fuera simple realismo, pero a mí me parece que es también una sensibilidad propia de otro mundo. Curiosamente, como en algunos otros campos y contra la corriente visión de las cosas, es Engels el que tiene aquí si no un pensamiento por lo menos una sensibilidad más fina respecto del problema.

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 Horizons*, que era la revista teórico-cultural del PSU entonces, en el año 1967, publicó la primera aportación -de después de la guerra civil se entiende; antes de la guerra civil había habido, como es natural, mucho desarrollo- a este problema: un artículo de Giulia Adinolfi⁷ que luego reprodujeron en *Papers* al hacer la historia del movimiento feminista en España en el número 9, el año 1978.

Y no sólo eso, también posteriormente el tema del feminismo ha sido de cultivo preponderante en algunos partidos comunistas. Prácticamente en todos,

pero de manera muy destacada en alguno de ellos. Por ejemplo, en el Movimiento Comunista⁸, en donde hay toda una elaboración y un trabajo sobre el problema que seguramente, al menos en cuanto al aspecto de difusión y propaganda política, no tiene paralelos en España.

Se puede decir, en general, que de los tres grandes movimientos nuevos, que responden a los nuevos problemas de la segunda mitad del siglo [XX], el problema de la mujer es aquél respecto del cual la tradición marxista estaba mejor preparada, mejor, como veremos, que respecto del movimiento por la paz o del ecologismo. Si bien se mira, lo estaba mejor desde luego que las tradiciones conservadoras y tan bien como pudiera estarlo los mejores grupos anarquistas en este campo, en el cual, por lo demás, se había producido cierta indefinición entre qué aportaciones eran anarquistas y cuáles eran marxistas. Piensen, por ejemplo, en las aportaciones de Kollontai, de la que no se sabe muy bien si está haciendo marxismo o está haciendo libertarismo en sus textos.

Entonces, ¿por qué algunas corrientes feministas contemporáneas parecen necesitar definirse en pugna con la tradición marxista? Yo creo distinguir, respecto del problema, un par de causas, una más superficial y otra más profunda. La más superficial me parece ser el gusto, muy comprensible, por si no limitarse por lo menos centrarse en torno a los rasgos *específicamente* femeninos de la problemática, con una atención que podríamos llamar “microscópica” a esos problemas, mientras que en la tradición marxista más bien se pecaba de lo contrario. Una vez formulado el hecho de la opresión de la mujer se pasaba en seguida, como en esos textos de Engels que hemos visto, a su inserción en un marco social general, sin más preocupación por los detalles salvo en casos tan excepcionales como el de Kollontai.

Pero esta causa me parece más superficial. A mí me parece más profunda otra. Yo creo que lo que ha determinado no una separación pero sí un cierto desfase entre los movimientos feministas y la tradición marxista central, troncal, no es tanto deficiencias de la tradición marxista respecto del problema de la mujer cuanto una entrada en crisis de la misma visión global marxista y de la esperanza global que significa para muchos pero que antes lo significaba para más. Tal vez, cuando esta época de crisis pase, volverá a significar para muchos más pero no en el momento en que estamos.

En relación con la desesperanza y el pesimismo al que antes me refería, sobre todo en ambientes intelectuales pero también, en la forma de cierto consenso pasivo con lo que hay, en capas populares y trabajadoras, en relación con eso, a mí me parece que la inserción del problema de la mujer, como de

cualquier otro, en la perspectiva global o en la esperanza global marxista, ha perdido fuerza en esta época en que estamos, no en tanto tratamiento particular del problema de la mujer sino en tanto visión general de cambio, de renovación de la sociedad. No hay ninguna duda de que estamos en una etapa, de la que no sabemos lo que va a durar, de pérdida de esperanzas de cambio social revolucionario en grandes masas de población, de su sustitución (afortunadamente veo que en esta ciudad se conservan intereses sociales muy nobles pero en otros lugares no tanto), su sustitución, digo, en mayor o menor medida, por ciertas esperanzas más o menos si no estúpidas por los menos pasivas y opacas en que será la técnica o será la economía la que traiga el cambio social, al mismo tiempo que en la vida social y política se produce una eclosión de particularismos, de gremialismos, de sectorialización de los intereses de muchos sectores de población y, en el plano internacional, de nacionalismos, como si la opresión de los poderes constituidos particularizara a los oprimidos, haciéndoles refugiarse en rincones cada vez más pequeños (su profesión, su casa, o la gastronomía, por poner otro ejemplo) o una exacerbación del sentimiento de la peculiaridad social, racial o nacional.

A mí me parece que eso, sin ser seguramente, no lo pretendo, una explicación completa del fenómeno, da una pista de por qué siendo la tradición marxista una de las mejor colocadas, por así decirlo, en el momento de partida^{*9}, por lo que hacía al problema de la opresión de la mujer, en cambio, los movimientos feministas de la segunda mitad del siglo veinte, es decir, de la segunda postguerra, en más de una ocasión precisamente se definen en polémica con el punto de vista social global del marxismo, recluyéndose en una particularización del problema femenino^{*10}.

Pasemos entonces a considerar brevemente otro de esos grandes movimientos que responden a nuevos grandes problemas, el movimiento por la paz. En este campo, la herencia, el legado que dejaban los primeros clásicos, Marx, Engels, etc., era un legado ambiguo, un legado doble, por así decir. Por una parte, los clásicos marxistas están convencidos de la inevitabilidad de la violencia interna a un Estado, es decir, de la inevitabilidad de la guerra civil, digámoslo en forma genérica, y también de la inevitabilidad de la guerra entre Estados. Textos al respecto están diseminados por todas sus obras. No vale la pena documentar. Sobre la base de la idea fundamental de que la violencia es la madre de los grandes cambios históricos, se puede desarrollar toda una serie de citas si nos hicieran falta, que no nos lo hacen, para documentar el extremo.

En cambio, al lado de eso, hay textos más vacilantes, que se pueden situar en fechas lo suficientemente separadas unas de otras como para pensar que no se trata sólo de una evolución en el pensamiento, aunque en gran parte sí que ha habido tal evolución, sino de la coexistencia de dos hilos de pensamiento, de dos líneas de pensamiento. He tomado un par de ejemplos interesantes. Por ejemplo, Marx piensa el año 1874 que una guerra europea general es no sólo favorable a la revolución sino un camino obligado para la revolución. Por ejemplo, en este paso de una carta a Sorge, su principal confidente en Norteamérica, dice:

“La situación europea general es tal que empuja cada vez más a una guerra europea general. Tenemos que pasar por ella antes de poder pensar en cualquier eficacia externa decisiva de la clase trabajadora europea”

Esto en el año 1874. En cambio, seis años más tarde, en 1880, la guerra europea le parece un obstáculo para la revolución aunque sigue creyendo que será difícilmente evitable. Por ejemplo, en este paso de una carta a Danielson, su traductor ruso:

“Espero que no se dé en Europa ninguna guerra general aunque al final no podría detener el desarrollo social, quiero decir, el económico, sino que más bien lo impulsaría, sin duda acarrearía consigo, por un período más o menos largo, un inútil agotamiento de energía”

Oscilaciones semejantes se pueden encontrar en Engels. Engels ha estado tan convencido de la inevitabilidad y la necesidad de una acción armada revolucionaria que ha sido el especialista en temas militares, dentro del equipo de los primeros clásicos. Todavía en el *Anti-Dühring* (en el *Anti-Dühring* propiamente no, en los papeles que luego no aprovechó para el *Anti-Dühring*) hay un largo alegato de Engels sosteniendo que el servicio militar obligatorio es ventajoso para el pueblo porque le instruye en el uso de las armas. Sin embargo, pocos años después, el desarrollo de los primeros fusiles de repetición, de carga por detrás y varios cartuchos en el depósito, en el cargador, le hacen pensar que la época de las insurrecciones populares, al menos urbanas, ha terminado, porque con ese arma es imposible hacer frente al ejército, esa arma que hoy debe estar ya sólo en los museos, el máuser de repetición de cinco cartuchos, que es lo que él conoció. Pero aunque los textos muestren una cierta oscilación, y la correspondiente ambigüedad, no hay ninguna duda de que suenan más a otra época que los referentes al problema de la mujer. Unos textos que dan como novedad que lo cambia todo un arma que para nosotros ya es de museo, es obvio que son textos y pensamientos que proceden de otra época manifiestamente.

Por otra parte, si uno hace la historia de movimientos tradicionales que aceptaban la violencia y movimientos tradicionales de no violencia, por ejemplo, si uno hace una comparación de leninismo y gandhismo*¹¹ en cuanto a sus resultados, espero que no me consideren ustedes demasiado catastrofista si digo que los dos han tenido el mismo resultado negativo, no negativo en el sentido de que fueran pensamientos en sí malos sino en el sentido de no haber conseguido sus objetivos. Muchos podemos pensar que ni el leninismo ha conseguido lo que buscaba hasta ahora, ni el gandhismo ha conseguido tampoco lo que buscaba en la India. De modo que, si hay que juzgar por los resultados, realmente la situación es de bastante perplejidad, y la vieja convicción de la política realista según la cual sólo una de las dos políticas podía ser eficaz, seguramente la violenta, mientras que otra por fuerza tenía que ser estéril, parece que al menos en términos generales no se pueda sostener*¹², aunque sin duda se pueda sostener para casos particulares, como consideraremos dentro de un momento.

Pero en la tradición marxista tuvo mucha importancia el hecho de que el abandono de una tesis belicista o de la violencia fue generalmente acompañado por una aptitud ideológica reformista. Eso no se puede decir del viejo Engels. El viejo Engels aunque admite que las nuevas armas que él conoce hacen anacrónica, según su frase, la lucha de barricadas, no se puede decir, sin embargo, que fuera un reformista. Su visión del cambio social-político sigue siendo una visión revolucionaria, pero en muchos otros casos, en cambio, sí que el abandono de la idea de la violencia como madre necesaria del cambio social ha ido acompañada de la adopción de posiciones ya no revolucionarias sino simplemente reformistas. De aquí una situación altamente problemática para la tradición marxista hoy en los movimientos de lucha por la paz y en los movimientos revolucionarios, en los movimientos de cambio social. No se trata de problemas simplemente teóricos. Cualquiera que tenga un poco de experiencia de trato con grupos y formaciones revolucionarias -por ejemplo, como es muy posible tener con grupos salvadoreños o nicaragüenses- se hará cargo de lo peliagudo de esta problemática hoy para la tradición marxista.

El problema es tan arduo que a veces da lugar a ingenuas declaraciones de las que no sabe uno cuando las oye si reír o llorar, como la pancarta -que recordarán algunos de una reciente manifestación- de "lluïta armada per la pau", que suena verdaderamente a paradoja, a paradoja inadmisibile, y seguramente tiene en su tenor literal mucho de paradójico, pero es una paradoja que refleja una situación real, no es una paradoja de hipócritas ni de tontos, sino de gente

que se encuentra de verdad ante un problema serio, no que invente frases raras, sino que de verdad tiene que responder a una situación no menos paradójica que la frase con que contesta a ella.

No hace falta que enumere los puntos de esa problemática. Todos ustedes la conocen. ¿Cómo puede uno pensar en desaprobado, por ejemplo, la lucha armada en El Salvador o en otros muchos lugares si tiene presente al mismo tiempo lo que se llamó -no sé si todavía la expresión está en uso- la violencia estructural en ese país, o en esos países, y la violencia policiaca, política, entendiendo por violencia estructural la violencia que ejerce el mismo sistema en su desarrollo económico, en su vida cotidiana, y por violencia política o policiaca la ejercida conscientemente por los titulares de ese poder?^{*13} Es obvio que no, que uno no puede simplemente tener en cuenta sólo una de las partes de esa violencia. Pero eso, por otra parte, no borra la profundidad del problema, porque al mismo tiempo uno tiene consciencia de que en cualquiera de esos lugares el conflicto se puede convertir en chispa que desencadene un conflicto mucho mayor al final del cual ni los salvadoreños, ni los nicaragüenses, ni tampoco los norteamericanos, tendrían ya nada por qué luchar, es decir, un conflicto mundial con el armamento hoy existente.

Frente a toda esa enorme complejidad del problema visto desde una perspectiva de tradición marxista, el movimiento por la paz suele reaccionar de una manera que puede parecer simplista, pero que es también muy robusta como consciencia. A saber: con la convicción de que toda esa complejidad a la que me he referido es fruto o expresión de una política anacrónica^{*14}, de un modo de concebir lo político que ya no puede funcionar con las nuevas armas y la nueva consciencia de la humanidad. Anacrónico, no sólo porque en el plano más básico no cuenta con la eficacia enorme de las actuales fuerzas destructivas, sino además porque en el plano principal, el político, el social, no ya el material de las armas, no tiene tampoco suficientemente en cuenta, piensa el movimiento por la paz, los resultados por lo menos mediocres, cuando no malos, de casi todas las grandes convulsiones sociales del siglo.

Es frecuente, al menos en algunos sectores de la sociedad incluso de izquierda, como es obvio, expresarse a este respecto en seguida con gran decepción acerca de los resultados de la revolución rusa^{*15}. Pero no se trata sólo de la revolución rusa. ¿Qué decir de la revolución mexicana? Las grandes revoluciones del siglo parecen todavía debatirse en una situación de claroscuro de la que lo menos que se puede decir es que sólo muy mediocremente representan los objetivos por los que se realizaron. De aquí una evolución, en

bastantes ambientes de izquierda, incluso de izquierda marxista por ejemplo, en los últimos restos de lo que fue el movimiento del 68 en Alemania o en Estados Unidos, hacia posiciones no ya sólo de lucha por la paz sino de abierto pacifismo tanto en política internacional como en política nacional. Recientemente, uno de los líderes del 68 alemán, Rabhel, ha publicado todo un manifiesto pacifista en este sentido.

En esa situación, antiguos marxistas evolucionan hacia posiciones de cierto intimismo en la vida personal y en la concepción de las instituciones sociales, un poco bajo la influencia de Illich^{*16}, que es un antimarxista, no un marxista, pero en fin, muy influyente en ambientes marxistas, y de Gorz^{*17}, que en otro tiempo fue o intentó ser supermarxista y ahora no lo es nada, con posiciones que en última instancia son de aceptación de la situación que hay, cuando no incluso, como en el caso de Gorz, belicistas a medias: pacifistas para el orden constituido y, en cambio, belicistas contra la Unión Soviética. El último Gorz, ya muy lejos de cuando escribía *Historia y enajenación* y estas cosas de los años cincuenta y sesenta, lo que propone prácticamente es una aceptación de que el sistema capitalista sólo se puede perfeccionar en el sentido de dar mayor autonomía al individuo para la producción de lo superfluo, reducir el tiempo de trabajo para la producción de lo necesario y evitar la intervención del Estado, con lo cual, si el individuo sólo produce lo superfluo, si el Estado no tiene que producir nada, díganme quién produce lo necesario. Pues, claramente, las transnacionales. Es una clara aceptación de la situación actual, mientras al mismo tiempo está llamando ya casi abiertamente a una cruzada contra la Unión Soviética, que es el último resultado de este intimismo de Illich que, curiosamente, mucha gente de izquierda cree que es un revolucionario.

Otros, en cambio, aceptando la necesidad de planteamientos nuevos, exploran otros caminos, ya sea por vía autoritaria, como un importante pensador comunista de la Alemania Oriental, Harich^{*18}, imaginando un gobierno mundial destinado a resolver para siempre, entre otros problemas, el de la paz, por una vía más o menos autoritaria, o bien desarrollando la línea de un pensamiento federal.

En todo caso, este problema del movimiento por la paz, de la novedad de las nuevas técnicas de destrucción y de relatividad de las grandes revoluciones del siglo es, en mi modesta opinión, un campo problemático abierto a la tradición marxista como a cualquier otra, salvo a las actitudes energúmicas, como es natural, de los que piensan que lo más natural es seguir por un camino realista^{*19} de aumentos de armamentos y de que siempre ha habido guerras y, por tanto,

no se podrá evitar que las haya una vez más. Cuando no se comparten esas ideas primitivas, y hoy absolutamente suicidas, cualquier pensamiento un poco responsable tiene que reconocer que ahí hay un campo verdaderamente abierto de problemas sin resolver.

Dediquemos entonces unos minutos al último de los tres grandes nuevos problemas y, correspondientemente, nuevos movimientos a que me refería, al movimiento ecologista. Se ha hecho bastante usual ver en los clásicos del marxismo a unos autores ignorantes de esta problemática, pensar que Marx no ha sabido nada de este problema y que lo que ha dicho es más bien contraproducente. Esta opinión, parece ser opinión incluso de gente muy inteligente y muy culta. Entre nosotros, por ejemplo, de Joan Martínez Alier, que es un hombre muy competente, pero que parece convencido de esto que, en mi opinión, es un error^{*20}.

La base de esta opinión errónea es la concepción de las necesidades en los clásicos marxistas hasta Lafargue. Desde Marx hasta Lafargue incluido, y luego ya no digamos el marxismo vulgar y corriente, han parecido pensar que el desarrollo, el perfeccionamiento de la humanidad, estriba fundamentalmente en un aumento de sus necesidades^{*21}. Lafargue, uno de los yernos de Marx, acuñó la célebre frase según la cual el peor mal de los obreros era que no sentían necesidades. Es obvio que estaba pensando en necesidades que no son las que hoy consideramos en países industrializados, sino las que, si acaso, podemos ver en otras tierras. Él se refería a la falta de necesidad de higiene, de alimento suficiente, de luz, de aire en las viviendas. En todo caso, esta idea de que progreso de la humanidad es progreso de las necesidades parece sugerir una noción destructora del desarrollo de la vida económica y de la vida cotidiana ya que un aumento constante de las necesidades debería suponer o implicar o acarrear un aumento constante de la producción, con los consiguientes efectos medioambientales y antiecológicos.

Y luego, la otra razón para considerar que en la tradición marxista no había un pensamiento sano respecto a la problemática ecologista era la tesis de la contradicción básica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como motor del progreso histórico. La formulación de Marx estriba, dicho muy brevemente, en que la historia avanza, como él decía en la *Miseria de la filosofía*^{*22}, por su lado peor, es decir, mediante el choque entre las capacidades de la humanidad, sus fuerzas productivas, que en unas relaciones de producción, es decir, de propiedad y de régimen de producir y de modo de producir dados, producen grandes males, suscitando entonces una conciencia

revolucionaria en sus víctimas. Por ejemplo, el gran progreso industrial, al mismo tiempo que ha representado una potencialidad de emancipación, de cubrir necesidades, etc., por otra parte, ha acarreado unas condiciones de vida tan horribles para la primera clase obrera europea trasplantada del campo, que debía suscitar una conciencia revolucionaria en ella y a través de la misma maldad de la situación provocar su superación mediante una revolución. Esto suponía entonces que el progreso descansa, entre otras cosas, de un modo bastante fundamental, en un desarrollo constante de las fuerzas productivas y, consiguientemente, de la producción, idea que también es corriente hoy considerar como una idea muy antiecológica, como un desarrollismo desaforado, irreal, porque ignoraba la limitación de los recursos naturales en la tierra, la limitación del planeta, y además no deseable puesto que acarrearía una degradación rápida de nuestro medio de vida.

Pero la verdad es que el cuadro del pensamiento de los clásicos a este respecto es mucho más complicado. Se puede decir que hay por lo menos dos grandes capítulos no reunidos sino dispersos en la obra de Marx, más o menos concentrados, que no están concordes con ese cuadro. Uno es su largo tratamiento de las condiciones de la calidad de vida de las clases trabajadoras. Éste es muy conocido y no voy a insistir en él. Son sus detalladas denuncias acerca de la falsificación de los alimentos que comen los obreros^{*23}, de las condiciones de vida y de trabajo insanas, etc., pero hay otro aspecto menos conocido, a pesar de que está en un lugar de acceso muy fácil -está en el capítulo XIII del libro I de *El Capital*, en la sección X- que trata de la agricultura bajo la gran industria. Ahí desarrolla Marx una argumentación del mayor interés para nuestro asunto. Por una parte reconoce que la gran industria, al introducirse en la agricultura, potencia o aumenta mucho la capacidad revolucionaria de la población porque destruye la cultura campesina más tradicionalista, más conservadora y convierte además a los campesinos en obreros urbanos, es decir, en potencial revolucionario, pero, por otra parte, no deja de percibir, gracias a los serios y largos estudios que había hecho de agroquímica (Marx había leído a uno de los fundadores de la bioquímica, a [Justus von] Liebig, y a bastantes otros autores de importancia, Von Frass, etc. para cuestiones de química agrícola) que a estas alturas ya es fácil de entender que el modo capitalista de explotación de la agricultura, como él dice, no sólo depreda al trabajador sino también a la tierra.

Claro que eso sería el lado malo, y habría un lado bueno que es la potenciación de las posibilidades revolucionarias por el cambio o la alteración de

la población, por el paso del campo a la ciudad, pero, en este caso de la agricultura, Marx señala que el lado malo es más grave que en otros casos porque “dificulta -dice literalmente en este capítulo XIII del libro I de *El Capital*- el intercambio entre el ser humano y la naturaleza, perturba la eterna condición natural de una fecundidad duradera de la tierra”.

Hay un análisis, que luego él no ha incorporado a *El Capital*, en el que Marx estudia ciclos agrícolas autónomos, independientes de los ciclos industriales y comerciales, basándose en el cálculo que le venía de Liebig y de otros agroquímicos, del tiempo que tarda o que tardaba un suelo en recuperar su riqueza mineral útil en las condiciones de la agricultura de la época y llega después a la siguiente conclusión acerca de la agricultura tecnificada capitalista. Escribe:

“Todo progreso de la agricultura capitalista es un progreso no sólo del arte de depredar al trabajador sino también y al mismo tiempo del arte de depredar el suelo. Todo progreso en el aumento de su fecundidad para un plazo determinado es, al mismo tiempo, un progreso en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad. La producción capitalista no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de la producción más que minando al mismo tiempo las fuentes de las que mana toda riqueza: la tierra y el trabajador”.

Es claro que cada época lee los textos de los clásicos, sea Marx o sea Kant, de acuerdo con sus fundamentales intereses, sólo así se puede explicar que este texto que está en el libro I de *El Capital*, el libro más leído de *El Capital*²⁴, parezca no haber sido leído mucho, justificando la afirmación de que Marx nunca se ha ocupado de estas cosas. En el texto de Marx, el punto problemático es que, una vez que ha hecho ese análisis, Marx considera que el proceso es *inevitable* bajo el capitalismo. Marx ha considerado que el capitalismo destruirá totalmente, sin que nadie pueda evitarlo, la relación natural entre hombre y naturaleza; es decir, ha profesado un fatalismo pesimista integral al que seguramente hoy no podemos adherirnos porque, habiendo pasado mucho tiempo desde la época en que Marx creyó a la revolución inminente, la acumulación del mal ecológico es tan grande que no parece 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. Pero Marx así lo creía. Cuando en el mismo capítulo XIII del libro I de *El Capital* describe cómo será, desde ese punto de vista, la nueva sociedad, dice “es una sociedad que como se encontrará destruidas las condiciones puramente espontáneas del intercambio entre la especie humana y la naturaleza tendrá que -dice literalmente- *producir sistemáticamente ese intercambio como ley*

reguladora de la producción social y en una forma adecuada al pleno desarrollo humano”.

Hay que decir que este complejo de reflexiones de la sección X del capítulo XIII del libro I *El Capital* es increíblemente anticipatoria. Es muy frecuente oír que tal o cual predicción de Marx no se ha cumplido, pero realmente no se puede citar ningún otro sociólogo ni economista de los años sesenta del siglo XIX que haya sido capaz de describir lo que acabamos de leer, que son cosas que han ocurrido después de la Segunda Guerra Mundial. El momento en el cual, por ejemplo, el *agrobusiness*, el negocio agrícola norteamericano, se da cuenta de que las técnicas agrícolas que está aplicando son altamente peligrosas y empieza a exportarlas y a tomar medidas de corrección, se sitúa en los años setenta del siglo XX, no de XIX, cien años después, y en países como el nuestro nadie parece haberse enterado todavía.

En una polémica en Madrid, la semana pasada, precisamente en una conmemoración de Marx, uno de estos intelectuales -antes marxista de izquierda, de un partido muy de extrema izquierda- hizo la defensa de la revolución verde y del uso de insecticidas, fungicidas, en gran cantidad, con el argumento de que son necesarios para alimentar a la población, como si el problema no fuera un problema necesitado de tratamiento dialéctico global y no sólo de esa respuesta puntual de producir ahora todo eso, sin pensar en las consecuencias. En cambio, seguramente quien haya mirado la prensa de ayer sabrá que nos han devuelto de Centroeuropa miles de toneladas de frutos por exceso tóxico de insecticida. Estaba en la prensa de ayer^{*25}. Y los mismos norteamericanos, en sus relaciones comerciales con otros países que producen monocultivos o cultivos de exportación, controlan constantemente que no les llegue a ellos el producto final de lo que ellos mismos han vendido a esos otros países. México es el caso más destacado. México usa cantidades ingentes de fertilizantes y de insecticidas de fabricación europea, suiza, incluso insecticidas prohibidos en toda Europa y sobre todo en Suiza; los suizos los venden en México y en Latinoamérica constantemente, y los norteamericanos igual. Pero cuando las manzanas mexicanas de Chihuahua llegan a Estados Unidos, el primer control que reciben es el de si tienen restos de productos norteamericanos tóxicos, y son rechazadas partidas enormes.

A mí me parece que no es exagerado ni es devoción tonta decir que esta situación está prevista en esos textos de Marx del capítulo XIII que acabo de resumir, no leer. Es uno de los puntos más notables. Sin embargo, lo que le separa de nuestra situación actual, lo que obliga a reconsiderar también las tesis

de Marx sobre el problema y hacer un ecologismo socialista nuevo es la tesis fatalista. Como he dicho antes, a mí me parece que nadie razonable puede seguir pensando hoy que la salida político-ecológica es la que decía Marx, esperar al inevitable desastre ecológico que va a producir el capitalismo, porque han pasado demasiados años y el mal es ya demasiado grave. No hay más remedio que actuar ya mismo, como se está actuando.

En la inmediata herencia de Marx esta problemática se perdió. Como he dicho hace un momento, esos textos a los que he aludido a pesar de estar en el libro I de *El Capital* parece que hubieran estado en un cuaderno de notas oculto y que nadie hubiera podido encontrar nunca, porque nunca se habían citado hasta que ha aparecido la problemática ecológica, pero, en cambio, en la segunda postguerra, se puede decir que también en este problema, como en el del feminismo, la tradición marxista no ha andado pobre. Hay ya bastante producción de interés y hay que decir que en *todos los marxismos*, igual en el marxismo revolucionario que en marxismos de tipo más reformista. Por ejemplo, entre los reformistas alemanes hay un autor muy notable, Eppler, un diputado socialdemócrata, que es al mismo tiempo un tratadista de mucha consideración, y en el marxismo radical, en el marxismo revolucionario, habría que señalar, sobre todo -entre otras, siempre hay un juicio de valor en esto-, las aportaciones de Harich, al que he citado antes, y las de Bahro. De Harich hay traducido, y de Bahro también. Los libros principales de los dos están traducidos^{*26}. Pero, además, está el hecho de la presencia clara e intensa de grupos y organizaciones marxistas en el movimiento ecologista.

Al final de este repaso tengo interés en indicar un denominador común de una razonable y vital respuesta socialista a los problemas nuevos y que tal vez pueda parecerles un poco demasiado filosófica y poco científica, pero que, en cambio, me parece muy arraigada en la tradición marxista. Todos estos problemas tienen un denominador común que es la transformación de la vida cotidiana y de la consciencia de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador, tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba *una conversión*^{*27}.

Es un terreno en el que no hay más remedio que expresarse en términos que les pueden parecer un poco utópicos, pero hay que tener la decisión de no ponerse colorado por ello: mientras la gente siga pensando que tener un

automóvil es fundamental, esa gente es incapaz de construir una sociedad comunista, una sociedad no opresora, una sociedad pacífica y una sociedad no destructora de la naturaleza. ¿Por qué? Porque se trata de bienes *esencialmente* no comunistas, como diría Harich. Imagínense ustedes a 1.000 millones de chinos, cada familia, con su coche; a 4.000 millones de habitantes de la tierra, cada familia, con su coche. Eso es insostenible. La Tierra sólo puede soportar eso, si muchos no tienen coche.

Por tomar el ejemplo del coche, que podría tomar muchos otros como es obvio, podría tomar el decisivo, el consumo de energía *per capita* de los Estados Unidos, que ése es el dato decisivo; pero, en fin, tomamos el coche: el automóvil sólo puede funcionar en la Tierra, digámoslo así, si sólo tienen automóvil una parte de los pueblos privilegiados. Pero si llenan ustedes África, Asia, América y Oceanía de automóviles es obvio que la Tierra no lo soporta, no lo soporta el recambio atmosférico. Y así todos los ejemplos que ustedes quieran.

Luego, los cambios necesarios requieren, pues, una conversión, un cambio del individuo. Y debo hacer observar, para no alimentar la sospecha de que me ido muy lejos, muy lejos de la tradición marxista, que eso está negro sobre blanco en la obra de Marx desde los *Grundrisse*, la idea fundamental de que el punto, el fulcro de la revolución es la transformación del individuo. En los *Grundrisse* se dice que lo esencial de la nueva sociedad es que ha transformado materialmente a su poseedor en otro sujeto y la base de esa transformación, ya más analítica, más científicamente, es la idea de que en una sociedad en la que lo que predomine no sea el valor de cambio sino el valor de uso, las necesidades no pueden expandirse indefinidamente, que uno puede tener *indefinida* necesidad del dinero, por ejemplo, o en general de valores de cambio, de ser rico, de poder más, pero no puede tener *indefinidamente* necesidad de objetos de uso, de valores de uso.

De modo que esta reflexión final que me permitía hacer, en un terreno que podía parecer utópico, lo sea o no, en todo caso está muy abiertamente en el clásico iniciador de la tradición marxista, es decir, en el mismo Marx. Con lo que termino y les agradezco la atención que han prestado.

Coloquio:

1ª pregunta: Se plantean diversas cuestiones a la vez. Entre ellas: a) ¿cómo situar la informática en la metáfora arquitectónica marxista sobre las sociedades humanas? ¿Acaso sería una fuerza productiva?, y b) Si los conocimientos en este campo podían hacer cambiar nuestras consideraciones sobre planificación, gestión y control de los recursos naturales y las actividades humanas.

Yo no puedo decir más que mi modesta opinión al respecto. Se trata sólo de opinar. El problema de pura clasificación me parece que hay que contestarlo afirmativamente. Desde el punto de vista del juego de conceptos de Marx, todo el complejo de la informática sería fuerza productiva. ¿Por qué? Porque lo era la ciencia para Marx. Para Marx, la ciencia es, en una línea que luego ha tenido mucho desarrollo fuera del marxismo -por ejemplo, en un economista tan destacado como Boulding-, la ciencia, el conocimiento es la fuerza productiva privilegiada, la que expresa, dice Marx, el estado de todas las demás fuerzas productivas de una época. Consiguientemente creo que, como problema clasificatorio, está claro: para Marx, si él hubiera conocido la informática, la habría considerado parte de la fuerza productiva conocimiento, de la fuerza productiva ciencia.

En cuanto a las perspectivas para la planificación, se ha discutido ya, hace años que se está discutiendo, acerca de si la informática puede cambiar más o menos radicalmente las técnicas de planificación. Yo no soy un técnico en eso y, por tanto, la verdad es que mi opinión es de muy poco peso al respecto. Como cualquiera no técnico, tiendo a pensar que sí, que seguramente ahí va a haber un cambio importante en las técnicas de planificación, pero sinceramente debo reconocer que yo no he estudiado ese campo.

En cuanto al problema de fondo: no se trata tanto de disponer de una o varias técnicas hoy día, cuanto del problema nuevo, que realmente no ha existido en otras épocas de verdad, de si es correcto hacer todo lo factible, por así decirlo^{*28}. Nuestro problema nuevo en cuestión de técnicas es ético. Hasta ahora, o hasta la Segunda Guerra Mundial, nunca se ha planteado la cuestión de si algo que resultaba técnicamente posible era políticamente admisible o no, mientras que ahora sí que tenemos esa preocupación nueva y en eso interviene poco cual sea la técnica con que elaboramos el problema, da igual que dispongamos o no de una informática potente para la cuestión de si algo que es realizable técnicamente lo es al mismo tiempo políticamente. Y en eso también hay un consenso muy general. No sólo entre gente propiamente de izquierdas, sino entre gente tan comedida ideológicamente, tan timorata, como el antiguo canciller alemán, Schmidt, que en un célebre discurso propuso el problema. Ésta es la verdadera novedad.

2ª: Se le preguntó a Sacristán sobre el tema del marxismo y los nacionalismos. El interlocutor inició su intervención señalando "si lo había esquivado o es que no pertenecía a ese capítulo de nuevos problemas, de nuevos horizontes".

He pensado que estaba dentro de la economía de una exposición limitarme a los tres, a tres que fueran muy universales, que realmente no tuvieran ningún contexto nacional en particular, sino en un plano muy general. Por eso también he prescindido de algunos otros que son importantes. Pues, por ejemplo, la consideración de la homosexualidad, la consideración cultural de la homosexualidad, que sin duda tiene importancia en sí. Pero me pareció que para administrar una hora, o una hora y cuarto, podía tocar los tres.

Por otra parte, a lo mejor es una ilusión o una petulancia, pero a mí me parece que en el problema nacional la herencia marxista no es mala. Lo que pasa es que el punto esencial se menciona poco. El punto esencial es el principio de autodeterminación, y ahora resulta que se le menciona poquísimo porque suena a muy subversivo, pero, desde un punto de vista, inspirado en la tradición marxista, es obvio que ningún problema nacional tiene solución si no parte de una situación de autodeterminación^{*29}. Entonces, si no, no hay nada que hacer: todo lo demás es dar palos de ciego, matarse, golpearse, sin despejar nunca la situación, ni siquiera intelectualmente.

Me puedes decir que es una concepción muy breve y demasiado abrupta, pero sinceramente creo en ella, creo que, por más que se especule sobre problemas de nacionalidades, si no es sobre la base de una articulación seria, de una práctica sincera del principio de autodeterminación, no hay nunca solución clara como saben los presentes. Yo creo que en eso no ha cambiado nada. Pueden olvidarse estos problemas durante ciertas épocas históricas. A lo mejor dentro de mil años ya no nos acordamos de las nacionalidades hoy existentes. Es posible. Pero por lo que hace al planteamiento propiamente político de los problemas, es decir, el planteamiento que permita una intervención, yo sigo creyendo que esa vulgata marxista clásica es correcta.

La tradición marxista en este punto...

Es poco sensible, seguro que estás pensando que es que poco sensible

Ambigua.

No ambigua teóricamente, porque teóricamente está el principio claro.

En la práctica de la tradición de Marx.

En la práctica, sí. Pero no sólo en ese concepto, sino en tantos otros.

3ª: Se plantean diversas cuestiones sobre el movimiento obrero y la finalidad de la paz. Sostiene el interlocutor que existen aportaciones interesantes: se ha pensado la guerra como conflicto entre potencias capitalistas, se han impulsado huelgas

*generales de las ramas de fabricación de armas, sin olvidar que una de las consignas fundamentales de la revolución bolchevique fue la detención de la guerra, la firma de la paz. En cuanto a la ecología, y refiriéndose a la aportación de Marx en *El Capital*, destaca el interlocutor el énfasis marxiano en el proceso de degeneración física del trabajador, sin olvidar que el ser humano también es naturaleza, valor. Ecológicamente, Marx observa que el hombre, por el proceso productivo, está siendo dañado no sólo psíquica sino también físicamente, como nosotros somos ahora conscientes que la producción alocada daña al resto de la Naturaleza; pone el ejemplo de las hilanderas. En tiempos de Marx, además, el deterioro de la Naturaleza no era tan constatable. Pero él vio el deterioro y la alienación de los valores humanos por los valores mercantiles.*

Ahí el ejemplo por excelencia es el estudio de la disminución de estatura de los mozos en Inglaterra y en la Europa Central. Pero eso es lo más conocido. A mí me interesaba mucho subrayar que también en otro aspecto, en la relación entre la especie y la naturaleza, está muy esencialmente captados en *El Capital*, aunque, no sé, por falta de sensibilidad por los problemas, se diga pocas veces

4ª: Se pregunta a Sacristán por el papel de las organizaciones de la clase obrera en la luchas de los nuevos movimientos. ¿Ha perdido importancia el movimiento obrero? ¿Su papel es menor? Es obvio que la persona que interviene no mantiene esa posición: sostiene que hay que recuperar el papel central, acaso perdido, y que, de hecho, ya está ocurriendo así aunque no se suela tener en cuenta siempre.

Parece claro que sin una convergencia del movimiento obrero organizado con estos grandes movimientos sociales no se encontrará una salida eficaz. Eso parece claro. Estoy de acuerdo^{*30}.

Sin embargo, hay problemas nuevos. Desde luego que la lucha dentro de las fábricas por las condiciones de higiene y de trabajo es una lucha que tiene que ver con estos grandes movimientos sociales nuevos a los que nos estamos refiriendo, pero la clase obrera situada en condiciones tradicionales, en líneas de producción que vienen desde principios de siglo[XX] o del siglo pasado [XiX], está muchas veces necesitada de un, podríamos llamar, repensamiento de su situación

A este respecto más de una vez he citado un ejemplo que voy a repetir ahora porque me parece que no lo he hecho aquí; lo habrán oído otros, no todos los que están presentes: el problema de la industria del amianto en Alemania Occidental. Hará unos cinco o seis años, el anterior gobierno alemán reconoció finalmente, ante la presión del movimiento ecologista, que el amianto es una de las industrias más cancerígenas que existen (la silicosis de amianto es más frecuente y más cancerígena que la de un minero del carbón). Prepararon entonces un proyecto de ley por el cual la industria del amianto sería abolida en cuatro años, durante los cuales darían un subsidio, equivalente aproximadamente al salario mínimo, a los obreros de la industria y se dotaba de

un premio para inventores, para ingenieros, que desarrollaran sucedáneos del amianto como aislante térmico. Entonces hubo un movimiento en contra que derribó la ley y en ese movimiento estaba la patronal y *el sindicato*. Ahí había un sector de 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.

La clase obrera está ante problemas muy serios, que son nuevos también en este caso, porque, por ejemplo, ese grupo, ese sector de la clase obrera es claro que prefirió su alto salario, su coche y su nevera a su salud, fenómeno que en otras épocas no se producía así, en otras épocas se producían situaciones de mucha mayor esclavitud, y se requiere, por tanto, en esta época una elaboración bastante cuidadosa de los problemas sindicales. Hay que hacer un balance en ese sentido. El Comité Antinuclear de Catalunya tiene un folletito bastante bueno para distribuir entre los trabajadores de la industria nuclear, y lo mismo habría que hacer en otras muchas industrias características de ese tipo de producción y que sólo representan una esclavización del país y de su clase obrera. Nosotros somos, por ejemplo, grandes productores de aluminio, desproporcionadamente para nuestra entidad estatal. ¿Cómo es que producimos tanto aluminio un país de 36 millones de habitantes? Pues, simplemente, porque es demasiado malo para los países adelantados, y entonces prefieren que intoxicemos a nuestros obreros que intoxicar a los de ellos, pero si ahora se plantea esa cuestión en serio, desde un punto de vista moderno, de acuerdo con la problemática de política ecológica correcta y se dice “eso hay que reducirlo”, ya veríamos como reaccionaría, si no está suficientemente preparada por una propaganda adecuada, por un trabajo adecuado, la clase obrera del sector.

Hay problemas nuevos inevitablemente. No todo se reduce a la verdad, con la que yo estoy de acuerdo, de que el punto básico es conseguir que estos problemas sean protagonizados por la lucha o que la solución de estos problemas sean protagonizados por la clase obrera industrial y por otras capas trabajadoras.

5ª: Empieza ahora el segundo turno de preguntas con la siguiente cuestión: en este final de siglo, donde el capitalismo ha mostrado ya su incompleta racionalidad, ¿puede dar hoy el pensamiento marxista una alternativa dialéctica, globalizadora, a los problemas nuevos sin olvidar los clásicos? Después de la crisis actual del marxismo, ¿puede seguir una nueva oleada política revolucionaria?

Si no hubieras repetido la pregunta, con eso de coger otra vez el intento revolucionario, creo que la respuesta sería clara: sólo una manera de pensar

dialéctica, totalizadora, es capaz de enfrentarse en serio con un complejo de problemas como el que tenemos. Antes daba el ejemplo de la revolución verde y del uso de insecticidas, fungicidas, herbicidas y todas estas cosas ya seleccionadas en la agricultura, que este técnico de la discusión de Madrid defendía ahora, después de tantos años de pensamiento de izquierda, con el argumento de que es necesario una alta producción, un alto rendimiento agrícola, para alimentar a una Humanidad tan extensa. Pero, como Marx le habría contestado cien años antes, por este procedimiento se agotan los suelos, se agota con la variación la capacidad de resistencia de las semillas. El día que aparezca una plaga capaz de aniquilar las semillas extra, ultraproductivas, del maíz o de los trigos duros norteamericanos, no se va a saber qué hacer porque no habrá repuesto, no habrá variedad de semillas en los países que hayan adoptado ciegamente estas técnicas. Los problemas, por tanto, tienen ramificaciones y consecuencias y sólo pueden ser comprendidos dialécticamente, cosa hoy posible en el fondo, mucho más exacta que en otras épocas, porque se dispone de técnicas matemáticas que precisan bastante las viejas intuiciones dialécticas. Por ejemplo, la teoría de sistemas o la teoría de catástrofes, que son ya teorías matemáticas e incorporan muchas intuiciones dialécticas: la de totalidad, la de cambio, etc.*³¹

En cambio, la coletilla que has puesto a la cuestión, eso ya tendría más de profecía. Ninguno podemos saber con seguridad en qué momento puede haber un replanteamiento de la aptitud revolucionaria en la población de la Europa capitalista occidental que es de la que estamos hablando. Por el momento, más bien tendríamos que registrar lo contrario. Es un período en el que la aptitud revolucionaria se encuentra mucho más en países del Tercer Mundo que en la Europa Occidental. Los mismos éxitos electorales temporales aparentes de una supuesta izquierda, en mi opinión, lo indican así. Pero no se trata de profecía. Lo que hay que hacer, en vez de profetizar, es trabajar, es hacer algo, desde la simple propaganda hasta las manifestaciones. No es una cuestión de profecía sino de tarea.

6ª: Admite confusión el siguiente interlocutor por algunos planteamientos de la conferencia. Interviene en forma de preguntas porque, dice, seguramente la confusión es efecto de su ignorancia: 1) no sabe qué consecuencias saca Sacristán de la comparación entre Gandhi y Lenin. ¿Qué pensar respecto a los métodos de lucha? ¿No es algo arbitraria esa comparación? 2) Respecto al tema de la consigna “Lluita armada per la pau”, ¿no hay una visión demasiado europea de la cuestión? Quizá esas consignas en Latinoamérica sean menos extrañas, menos paradójicas. ¿No ha reflexionado Sacristán sobre este tema de forma algo aislada, al margen del objetivo de la revolución social? 3) ¿Es incompatible la idea de una cultura política no-violenta

con una perspectiva revolucionaria violenta? 4) ¿No sería bueno conservar la valoración de la tradición sobre la lucha entre Estados presente ya en la historia del movimiento comunista?

La referencia a Gandhi era puramente incidental y ya me doy cuenta de que lo he enunciado brevemente. Quería decir que el argumento, o pseudoargumento, de que las utopías pacifistas son inútiles, que no producen ningún resultado, tiene la réplica de que no está nada claro que las revoluciones armadas hayan tenido los resultados a que aspiraban. Eran sólo un inciso sobre la supuesta mayor eficacia.

Sobre si la visión del problema es muy europea: lo es en cierto sentido, en el sentido de que Europa, que está en una situación tal que resultaría la primera aniquilada en el caso de una guerra, ofrece una perspectiva bastante más lúcida que el resto de los continentes. Si tú a un norteamericano le preguntas por los riesgos de su intervención en Granada, dirá que ninguno. Le cae demasiado lejos. Si se lo preguntas a un berlinés, dirá que es una acción de un loco, pensando que puede ser el principio del fin. Claro que en ese sentido es europea, pero es que, la verdad, aquí no hay otra y que conste que vengo ahora de Latinoamérica^{*32} donde tengo muchas relaciones. Aquí lo vemos mejor porque de verdad el ciudadano medio berlinés sabe que la invasión de Granada podría significar su muerte a las pocas horas, y eso no lo sabe un norteamericano ni lo sabe un chileno ni tampoco un mexicano.

En ese sentido sí que era europeo, pero en otro sentido no, porque el riesgo nuevo de destrucción no es sólo nuestro. Los europeos seríamos los primeros pero seguirían los demás. En ese sentido no es etnocéntrico. Como ha dicho el historiador inglés Thompson: si alguien se salvaba iba a estar, por otra parte, tan asqueado de sí mismo y de la Humanidad que no volvería a pensar en mucho tiempo en problemas políticos esenciales.

Que una cultura no violenta se pueda conseguir a través de la violencia eso es una apuesta, más o menos, como la de Pascal. No tenemos datos para decidir. Sabemos que hasta ahora no ha sido así, no conocemos *una sola* sociedad realmente pacífica, una vez que en la cultura europea occidental destruyó algunas que parecían serlo en otras épocas, pero, en fin, como cultura moderna no conocemos ninguna sociedad que no sea, en mayor o menor medida, represiva y violenta en algún sentido.

Lo que pasa es que no está en la mano de nadie evitar el desarrollo violento en un cambio social. Lo más que se puede hacer, en mi modesta opinión, es apostar a que una cultura no violenta sea posible cualquiera que sea

el camino por el que se alcance, pero no porque tengamos demostrado *a priori* que hay un camino violento que desemboca en una cultura no violenta o, viceversa, que tengamos demostrado terminantemente hoy que todo camino violento desembocará siempre en una cultura violenta. Yo creo que es una pura cuestión de apuesta una vez que se han hundido ciertas maneras muy gratuitas de demostrar, que alguien era capaz de creer en otras épocas pero que cada vez cree menos gente. Estas cuestiones no son cuestiones de demostración, son, en mi opinión, cuestiones de experimentación.

Z^a: Larga, larguísima pregunta-intervención que cabe resumir del modo siguiente: se señala la insuficiencia de la explicación de Sacristán en lo que respecta a la separación de las fuerzas que se reclaman de la tradición marxista y el movimiento feminista. Las dos causas apuntadas -la necesidad de autoconfirmación de las elaboraciones feministas y la crisis del marxismo como visión global del cambio social- son, según la interviniente, incompletas. Hay otra más. A saber: en el marxismo, en esta tradición, la problemática de la mujer, su origen, su especificidad, su articulación social con la problemática clase, ha sido poco estudiada y, en todo caso, ha sido reducida a un problema ideológico, a un problema de reivindicaciones igualitarias en el derecho político y a un problema, todo lo más, de reincorporación de la mujer a la sociedad, de salida de la marginación. Esta falta de estudio y de investigación, esta reducción es la que ha generado esta separación entre el feminismo y la tradición marxista. La elaboración de los partidos marxistas tampoco es uniforme y en todas ellas falta estudio propio y creativo.

Yo estoy de acuerdo en que tiene más causas. Una, que no has mencionado pero que es de importancia, es la persistencia cultural de muchísimos marxistas en la sensibilidad pre-revolucionaria, en la sensibilidad patriarcal. Cuando yo era un joven comunista recién ingresado^{*33}, estuve una vez, en Alemania, en casa de un comunista turco que me alojó. Entonces, llegué a la puerta, llamé, me habían dado la dirección, le encontré abajo, subimos al piso juntos, él llamó, salió su mujer, se arrodilló, le descalzó, se metió dentro con los zapatos, salió con una capucha, le calzó la capucha y entramos. Nos sirvió té, estuve tres días en la casa de este compañero turco, que era un cuadro comunista, y no volví a ver a la mujer en tres días. Ella se limitó simplemente a calzar y descalzar.

Esto cuenta mucho. Es obvio que incluso en los sectores más adelantados de la clase obrera -incluso nuestra, no ya turca- esas reacciones son frecuentes. Y es otra causa. Lo que pasa es que a mí me parecía más fundamental la dificultad de satisfacer, por un día, transitoriamente, en lo que dure todo este confuso período en el que estamos, mediante la colocación del problema en una perspectiva social general.

Y luego, en cambio, no estoy muy de acuerdo en que se critique a los partidos marxistas por falta de elaboración del problema del feminismo. Un partido político, si hablamos de partidos políticos, no es una academia ni un instituto de investigación. Eso debería haberlo reprochado más bien a la *cultura* marxista, a los intelectuales, que a los partidos. Los partidos no son, fundamentalmente, novísimos centros de investigación, en mi opinión, ni se puede esperar tanto de ellos. Eso es pedir peras al olmo. Digo yo.

8ª: Más allá de los aspectos económico-sociales, se le pregunta a Sacristán sobre el tema de los sentimientos, del intimismo: las revoluciones existentes se han centrado en la socialización de las fuerzas productivas, olvidándose en otros aspectos cruciales para construir una nueva sociedad. El pesimismo de algunos intelectuales acaso provenga de la mala dirección de algunas críticas vertidas contra las revoluciones existentes. Esos intelectuales deberían aceptar el carácter imprescindible de la socialización de los medios de producción, pero defendiendo, al mismo tiempo, que no basta con esa socialización ni que haya que dejar las transformaciones culturales para otro tiempo histórico. La simultaneidad, en este caso, es posible y necesaria.

Me parece tan cargado de razón y tan bien dicho que podría limitarme a decir “de acuerdo”. De todas maneras, por cubrir el expediente, digamos alguna cosa.

La cuestión del intimismo es un poco ambigua por culpa mía, porque yo he calificado de intimista a Illich y habría tenido que decir *privatista*. No se ve que Illich sea más capaz de exploraciones íntimas que cualquier otro psicólogo o poeta. Más bien el tipo de ideología que Illich o Gorz están produciendo y difundiendo es más un privatismo, aunque tiene la gracia literaria del intimismo. Esto hay que reconocerlo. Antes he dado un ejemplo de Gorz, pero tomemos uno de Illich. Por ejemplo, su campaña contra la escuela pública, que empezó en Cuerno Alta, en México³⁴, en un país en el que la escuela es un privilegio muy considerable, incluso la escuela pública, y no digamos ya las escuelas privadas. En México, en el Distrito Federal, hay catorce universidades, tres públicas y once privadas. En las tres públicas está lo más, si no rico, los que están en mejor posición económica de las clases populares, los más afortunados: 300.000 en una, 180.000 en otra, etc. y en las once universidades privadas, algunas de ellas de la Iglesia, otras norteamericanas, a todo lujo, está la pequeña minoría de los ricos. Pues bien, en un país así formuló Illich por primera vez su tesis de que hay que abolir la escuela pública sustituyéndola por bolsas de conocimiento, dicen él y sus partidarios (es decir, por una red telefónica, dicho materialmente), pero, en fin, en cuanto a su contenido por una red de información y de informantes que privadamente se suministran los ciudadanos. Entonces, uno no va a la escuela

sino que cuando quiere informarse acerca, pues, de biología, llama a un teléfono y paga el servicio de esa información. Este ejemplo es de Illich, no de Gorz, pero el resultado es el mismo. En seguida se ve quién va a tener ese banco de información. Eso salta a la vista. Intimismo ninguno, lo que hay es privatismo, además con todos los rasgos característicos de la economía centralizada, porque se va a producir una *concentración* de conocimientos como la de capital. Es evidente. Pero en fin, yo he sido el culpable de usar la palabra “intimismo” que podía haber evitado.

El asunto más digno de un poco de comentario, porque todo lo demás, todo, principalmente acerca de la simultaneidad entre medidas económicas y conversión que he dicho antes, en cuanto a la revolución de la vida cotidiana, estoy totalmente de acuerdo, pero el asunto que tal vez requiere todavía mucha búsqueda es por qué, el por qué de esta extensión del pesimismo entre intelectuales que fueron de izquierda. Yo he hecho mis pequeñas calas que no tienen el valor de un estudio, sino simplemente de calas. En algunos casos te contestan que ya es evidente la impotencia de cualquier movimiento para la destrucción del grave mal que nos amenaza. Este argumento ha sido cínicamente usado por el Ministerio del Interior alemán después de las manifestaciones de hace dos semanas con la frase siguiente de su portavoz: “Ellos se manifiestan y nosotros gobernamos”, que es la versión prepotente de la sensación de impotencia de bastantes intelectuales que abdican.

En otros casos, juega mucho el descrédito de la Unión Soviética como foco revolucionario. Eso, la pérdida de confianza en el modelo soviético que alimentó durante muchas décadas la moral y el pensamiento y la práctica revolucionarias en Occidente, juega tanto o más entre intelectuales que entre las clases trabajadoras de la Europa capitalista^{*35}.

Luego vienen racionalizaciones; es decir, argumentaciones ya a posteriori, después, para justificar el cambio de posición con criterios aparentemente científicos. El caso más destacado en estos intelectuales europeos es Colletti, porque es un caso muy respetable. Otro mucho menos respetable es Castoriadis. Castoriadis empezó con una crítica supuestamente de izquierdas a los movimientos obreros de inspiración marxista, pero ha cerrado llamando a la guerra contra la Unión Soviética, por ejemplo, en revistas como *Vuelta* que dirige Octavio Paz. El caso de Colletti, con más dignidad, pero es bastante parecido: se pasa años practicando un marxismo muy estricto, muy estrecho, bastante dogmático, según el cual Marx se creía un científico puro y no tendría ningún rasgo de especulación ambigua. Luego descubre que no, que Marx era

un autor bastante complejo, en el que lo científico es sólo una parte y hay otra que no es de naturaleza científica sino más bien filosófica y moral. Han empezado por la crítica científica para acabar con conclusiones políticas^{*36}, pero por vía de racionalización.

En suma, los caminos son muchos pero el fenómeno creo que lo registramos. Yo, al menos, no soy capaz de dar un abanico de causas suficiente pero sí de constatar la sensación de impotencia, descrédito de modelos revolucionarios previos y, en fin, la oferta de una tercera vía. Esto como descripción de la menos consciente. Es muy cierto. Muchísimos de esos intelectuales que fueron marxistas radicales son presa de una teoría que ocupe, con palabras nuevas y conceptos nuevos, el terreno clásico de la socialdemocracia. Pero lo hacen en una situación sumamente difícil que yo no sé mucho como se aguanta, porque los resortes clásicos de la socialdemocracia, una administración social, etc., no están hoy al alcance de las políticas de posibilidad que se practican. De modo que eso ocurre en una situación sumamente confusa y, por lo tanto, más bien pienso que es una retirada ideológica más que una confirmación auténtica.

Eso, sin pasar por alto, sin olvidar, lo mucho que hay de confusión intelectual. Yo no he olvidado nunca el detalle, por la impresión que me produjo, que en que la primera vez que se habló de terceras vías en Barcelona fue en boca de gente que nutría la izquierda, lo cual quiere decir que la confusión mental es total^{*37}.

9ª: Afirma este asistente que, hasta la fecha, es Sacristán el primer marxista que ha oído que se plantea la vía pacífica como vía de transformación social, equiparándola con la violencia revolucionaria, sosteniendo que ambas son senderos a experimentar. Le ha sorprendido también su última alusión al concepto de conversión, con el que está de acuerdo, pero se plantea el interrogante de si esa categoría que ha usado no cuestiona las formas tradicionales de lucha, de organización e incluso algunos objetivos planteados por los partidos marxistas. Por ejemplo, la organización centralizada y jerarquizada que ha caracterizado a los partidos marxistas; la historia del sindicalismo en el mundo occidental, sobre todo en el siglo XX, sindicalismo que según la teoría debía otorgar mayor consciencia de clase y que, en cambio, lo que parece conseguir la lucha sindical es una forma de participar mejor en el reparto del "pastel", al menos en los países capitalistas desarrollados, con lo que el círculo vicioso del consumismo, del desarrollismo, de la alienación mercantil, se agiganta. Se pregunta hasta qué punto, una vez más, se puede separar los procedimientos de los fines.

Al primer punto tengo que objetar. El primer marxista que habló de revolución pacífica fue Engels, o sea, que no es reciente. Y segunda objeción: yo no he dicho eso, quiero decir, no he hecho ninguna afirmación categórica al

respecto, sino que he declarado más abiertamente, aunque con cierta captación de juicio, porque eso los conferenciantes lo deben hacer, mi indecisión al respecto.

Otra cosa es que me perezca de enorme importancia la lucha por la paz dadas las circunstancias de armamento, de estrategia, en que nos encontramos, porque sin ella, en el supuesto de una guerra mundial, se habrían acabado absolutamente todas las luchas, revolucionarias o contrarrevolucionarias.

Personalmente, una de las cosas a la que más tiempo dedico es ésta, la lucha por la paz, y la otra es al trabajo para una de las organizaciones salvadoreñas. Tengo muchos amigos en el FLMN [Frente de Liberación Farabundo Martí]. Por supuesto. Lo que he hecho es reconocer lo contradictorio, lo problemático de la situación. Y no hay más remedio que aceptarlo como es. Es así. No se puede tomar alegremente el riesgo en una guerra ahora, pero tampoco se puede decir, en vista de que no se puede tomar alegremente una guerra, hay que dejar que los gorilas salvadoreños aplasten y se acabó. A mí me parece que tenemos que navegar, como siempre, en una situación de suma complejidad.

Ahora bien, tanto esa complejidad como la cuestión suscitada por otro aspecto de la intervención, lo que se refiere a la idea de conversión, lo que sí está sugiriendo es un plano todavía más profundo de la complejidad. A saber, la evidencia de que la política, tal como se practica hoy, es algo ya incoherente con las condiciones del mundo contemporáneo, de las políticas de zonas de influencias, de desarrollo de armamentos. Rebasado cierto umbral de calidad de esos armamentos han llegado ya a lo sumo, de tal modo que lo que parece realismo y sentido común de los políticos revela ser una insensatez suicida, mientras que el aparente utopismo de los pacifistas resulta ser *la única vía realista de salida*. Cuando el movimiento de desarme nuclear europeo, fundado por Thompson en Inglaterra, o la Fundación Russell, o los Verdes alemanes, se dedican a predicar el desarme unilateral en cualquier país existente, eso desde el punto de vista del político tradicional es un absurdo: cómo voy a desarmarme unilateralmente, el otro entonces podría atacarme. Pero, desde el punto de vista de la eficacia del armamento contemporáneo y su destructividad, a mí me parece ya el único camino realista. Que alguien de verdad dijera “yo me salgo”, provocando una dinámica que no sabríamos qué resultados iba a tener.

Thompson, el historiador, ha hecho una vez la siguiente reflexión: supongamos que la Gran Bretaña se sale y que los rusos en vez de ser de esas personas más bien gordas, concienzudas y reflexivas que son, se vuelven locos

y nos invaden. Pues en dos generaciones la cultura británica reaparece y absorbe la invasión. En cambio, si nos resistimos, lanzamos una bomba y ellos lanzan otras, no reaparecemos nunca. Es, naturalmente, una formulación paradójica, pero que genera el *irrealismo* radical del supuesto realismo político y, en cambio, el sentido de la realidad de la aparente utopía. Y tiene que ver con la conversión. Claro que hace falta una conversión mental para que lo que era realismo es ya una utopía y lo que parecía pensamiento utópico es ahora realismo. Claro que hay que desarrollar un cierto volver del revés el cerebro tradicional.

Hay de todas maneras escépticos de hacer esta conversión de mentalidad y de punto de vista, que sea menos drástica. Uno muy interesante es el un general alemán, un ex-general. Igual que hay que intelectuales ex- marxistas que se vuelven de derechas, cada vez hay más generales que se vuelven de izquierda. No sé si lo han observado. Hay unos cuantos. Éste al que me refiero es Afheldt, un general alemán que ha desarrollado una estrategia de defensa popular, moderna, para eliminar los grandes ejércitos y los grandes armamentos, una estrategia puramente defensiva, sobre la base de núcleos móviles muy tecnificados^{*38}. Supone una cultura militar y de armamento alto, pero con armamento de tipo clásico -fusil, ametralladora, arma corta de repetición, arma corta automática, granada-, una alta educación militar de pequeños grupos que tendrían, en tiempos de paz, repartido el territorio nacional mediante una red de autodefensa en la que cada grupo tiene asignado un núcleo de defensa y no tiene más función que la de defender. Se ha discutido mucho entre técnicos militares la eficacia de esta estrategia de Afheldt, y muchos técnicos competentes -yo no lo soy como es obvio- sostienen que con cierto grado de tecnicismo en el armamento esos grupos de defensa pueden ser de suma eficacia frente a grandes ejércitos de tipo convencional.

Pero, en fin, ya sea como con fórmulas intermedias que desarrollan tecnologías nuevas, ya sea simplemente con la estimación abrupta de lo que antes era utopía, es claro que el proceso supone de un modo u otro una reducción de armamento.

En relación con eso está el problema de los medios y los fines. Este es un problema que he tocado muy superficialmente al referirme a la cuestión de sociedades pacíficas obtenidas por vías violentas y viceversa. Mientras que un marxista clásico, sobre todo de la III Internacional, de los primeros días de la III Internacional, o de la IV, habría tendido a una cierta separación entre fines y medios, me parece a mí que cada vez gana terreno en la sensibilidad

contemporánea la idea de la si no inseparabilidad por lo menos enorme repercusión de los medios y de los fines. La idea de que no es tan fácil distinguir entre medios y fines, por lo menos en cuanto al resultado final. Pero no son tendencias de la época y me limitaría a registrarlas sin hacer ninguna afirmación de orden teórico sobre esto.

10ª: ¿Existe alguna relación, se le pregunta a Sacristán, entre su propuesta y el tema de la austeridad?

Es una lástima lo que le ha ocurrido a la pobre palabra porque la palabra “austeridad” sería muy expresiva de lo que hay que hacer, pero está siendo usada para políticas restrictivas de los ingresos de las clases trabajadoras y populares como técnica tradicional, convencional, para salir de la crisis, y es una curiosa austeridad que consiste en que se limite el consumo de pan, de carne o de fruta del pueblo, pero al mismo tiempo intentando promover la fabricación de videos para la exportación. Para nada es una austeridad en serio. Es simplemente una represión del consumo popular. Mientras que la palabra merecía mejor destino, porque hoy es evidente que una sociedad que consiga frenar, o al menos paliar, el daño ambiental que produce ésta tiene que ser una sociedad más austera que ésta. De eso no hay ninguna duda. Por lo menos, en el campo material, aunque en cambio pueda ser más lujosa en el plano de la satisfacción de las necesidades espirituales, pero en el plano de las necesidades materiales sin duda tiene que tener más austeridad que ésta.

Ésta es una observación muy pertinente, eso que ha pasado con la palabra “austeridad”. Cuando Berlinguer la usó por primera vez en la izquierda, en un célebre discurso, hará, no sé, seis o siete años, por un momento se pudo generar la ilusión de que hubiera una elaboración de izquierda de la idea de austeridad³⁹, pero luego la palabra ha sido recogida por gobiernos conservadores y socialdemócratas y ya significa otra cosa. Ya no vamos a poder usarla. Habrá que decir, pues, austeridad estoica o algo así. O epicúrea.

Notas SLA

1) Se produce aquí una breve interrupción por parte de Sacristán ante la presencia de José M^a Valverde en la sala.

2) Gobierno del PSOE, dirigido por González y Guerra, que contaba con una holgada y homogénea mayoría absoluta en el Congreso y en el Senado.

3) Nueva interrupción motivada por la presencia de numeroso público. Guillermo Lusa ruega a los asistentes que se resitúen en la sala para dar cabida a todos. Se desbordaron todas las previsiones.

4) Como se apuntó, Sacristán impartió su última conferencia en Gijón, en el verano de 1985, dentro de un ciclo organizado por la Universidad de Oviedo, con dirección de David Ruiz González, en torno al “Pasado y presente de los movimientos sociales contemporáneos”. Su intervención llevó por título: “Hacia una caracterización general del fenómeno”. Puede verse el esquema de su intervención en RUB-FMSL. Juan-Ramón Capella ha transcrito una grabación de la conferencia y Víctor Ríos ha anunciado su edición en un “Sacristán básico” pensado para lectores sudamericanos.

5) Curiosamente en *mientras tanto*, nº 4, 1980, pp. 97-124, se publicaron unas “Variaciones sobre pesimismo”, con textos de A. Aguilera, A. Domènech, R. Grasa, J. Guiu, E. Pérez Nadal y G. Vilar. En ese mismo número de la revista (en cuyo consejo de redacción inicial figuraban Giulia Adinolfi, R. Argullol, María-José Aubet, M. Candel, A. Domènech, F. Fernández Buey, R. Garrabou y el propio Sacristán), aparecían dos textos de Sacristán sobre militarismo y pacifismo: “Contra la tercera guerra mundial” y “Réplica a la comunicación de Vicenç Fisas” (pp. 7-9 y pp. 33-36, respectivamente).

6) De fichas y anotaciones de RUB-FMSL, otras aproximaciones de Sacristán a la noción de tradición marxista serían:

“1) 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.

2) El criterio de Kuhn (las reglas para la resolución de problemas definidos) y su juicio sobre el marxismo se compenetran muy bien con mi entendimiento de este último: el marxismo no es una ciencia, sino la mejor construcción existente del socialismo, el cual es una pretensión de innovación cultural.

3) No dice [Agnes Heller], por otra parte, lo esencial, que es esto: si el marxismo es una ciencia (yo prefiero: una investigación) (por su lado teórico, claro), entonces por fuerza tiene que constar de investigaciones parciales: teorías, hipótesis, etc., sucesivamente parciales falsadas. Su unidad es la de un campo de objetos, definido por una finalidad no teórica, a diferencia de las ciencias corrientes. Y la concepción del mundo, la filosofía, es propia, en puridad, de esos fines, no del marxismo como conocimiento. Otra cosa es que los marxistas sean los comunistas que más han hecho en la explicitación de la concepción del mundo, de la religión comunista.

4) Yo haría pues la respuesta más bien problemática de que en un comportamiento a la vez racional y revolucionario debe tenerse siempre presente la idea del hombre nuevo sin mito, porque el marxismo sólo quiere decir relaciones de convivencia nuevas, relaciones sociales nuevas, no quiere decir sustancias metafísicas nuevas“.

7) Sobre Giulia Adinolfi, véanse: Elena Grau, “Recuerdo de Giulia Adinolfi”, *El viejo Topo*, nº 204, marzo 2005, pp. 32-35; Juan-Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política, op.. cit.* (consúltese índice). La revista *mientras tanto* ha anunciado la reedición de los trabajos de Adinolfi publicados en los primeros números de la revista, con presentación de Elena Grau, en el número 93 de la publicación. Entre ellos, “Sobre las contradicciones del feminismo”, “Sobre ‘subculturas femeninas’” y “Esquema sobre el trabajo doméstico”. Xavier Juncosa, en su trabajo cinematográfico sobre Manuel Sacristán, ha incluido un amplio documental con el título “Giulia”.

8) El Movimiento Comunista fue una formación de izquierda comunista con notable incidencia política en Euskadi y entre algunos sectores del movimiento obrero y universitario de otras zonas de Sefarad. El firmante de estas notas, que es un ex-

militante no arrepentido de esta formación, puede corroborar el juicio de Sacristán. Él mismo, y otros miembros del consejo de redacción de *mientras tanto*, apoyaron la candidatura unitaria de la izquierda comunista en las primeras elecciones al Parlament de Catalunya.

9) Respecto a la historia del feminismo, al ser entrevistado por (y sobre) *Nous Horitzons*, Sacristán señalaba (*Intervenciones políticas, op.., cit*, p. 282): “En cambio, sí que se aspiraba a elaborar y comprender realidad con la teoría disponible y con la crítica. Mucha 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 una 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.*” [la cursiva es mía]. Efectivamente, entre otros trabajos, Giulia Adinolfi publicó en catalán en *Nous Horitzons*: “Por un planteamiento democrático de la lucha de las mujeres”, nº 12, 1967, y “Mi Cristina y otros cuentos”, nº 14, 1968.

Igualmente, en un breve apunte a la dirección del PSUC-PCE del 24/4/62, recogido por Miguel Manzanera en anexo de su tesis doctoral (p. 692), Sacristán se manifestaba en los términos siguientes sobre la visita de R. Rossanda a nuestro país en los inicios de los sesenta: “La situación política es muy buena en posibilidades. Se está en presencia de una radicalización de los intelectuales catalanes...La acción de la ‘bambina’ ha sido eficazísima, porque se ha confirmado en las sospechas, que aún tenían, de que el movimiento comunista tiene un importante frente intelectual (la ‘bambina’ les ha deslumbrado por su cultura y su valentía, que muchos de ellos no tienen a pesar de ser hombres barbudos)”. Según parece, Sacristán no pudo entrevistarse con Rossanda por motivos de salud. Sobre este punto: R. Rossanda, *Un viaje inútil o de la política como educación sentimental*, Laia, Barcelona 1984, trad. Josep M^a. Colomer.

10) Para completar este apartado, debería consultarse la citada conferencia que Sacristán impartió en Gijón, en julio de 1985, como introducción al curso sobre los nuevos movimientos sociales. Aquí presentó las características básicas del movimiento feminista del modo siguiente: a) El feminismo no es una afirmación teórico-científico sino político-social que defiende la idea de que la mujer debe tener otra situación en la comunidad humana; la acusación de que ciertas tesis políticas feministas son científicamente falsas está desenfocada, dado que el feminismo no es una teoría científica sino una concepción político-social. b) Es muy discutible la idea, presente en algunos sectores del movimiento, de construir una teoría de la feminidad. No está claro que eso tenga sentido, porque no todo objeto es susceptible de teorización, y menos objetos tan sutiles como el de la feminidad. No era ésta, en su opinión, la naturaleza del movimiento.

11) Sobre gandhismo, véanse, entre otros textos, “Una conversación con Wolfgang Harich y Manuel Sacristán”, *Acerca de Manuel Sacristán, op.. cit*, pp. 139-140; “Entrevista a Manuel Sacristán (*Plaça Gran*)”, *Ibidem*, pp. 241-248, y “La situación política y ecológica en España y la manera de acercarse críticamente a esta situación desde una posición de izquierdas”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op.. cit*, p. 22. Señalaba Sacristán en esta última conferencia: “Aquí hay que decir cosas bastantes crudas, y es que a estas alturas de finales del siglo XX uno no sabe muy bien quien ha tenido más éxito revolucionario estratégicamente hablando. Lo diré

provocativamente puesto que se trata de provocar a la discusión: si la III Internacional o Gandhi. Sin duda, Gandhi no ha conseguido una India artesana, pero la III Internacional tampoco ha conseguido un mundo socialista, de modo que por ahí se andan tal vez, y en todo caso el aprovechamiento de la lección de Gandhi debería servir de verdad para potenciar a la larga políticamente los movimientos alternativos, los pequeños núcleos marginales o no tan marginales que existen, consiguiendo hacer un puente entre ellos y el grueso del movimiento obrero, al que considero de todos modos el protagonista principal”.

12) En unas jornadas sobre crisis energética organizadas por el CANC y la Comisión de Cultura de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona en enero-febrero de 1980, Sacristán intervino con una conferencia titulada “¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?” -posteriormente publicada en *BIEN*, nº 11-12-13, junio 1980, y más tarde reimpresa en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op.. cit.*, pp. 48-56. En el coloquio de la conferencia, se preguntó a Sacristán sobre la aparente contradicción entre su propuesta de comunidades de escasa magnitud poblacional y la orientación revolucionaria del movimiento ecologista dado el carácter mastodóntico del enemigo a batir. En su larga y detallada respuesta, Sacristán señaló: “Cuando la gente que tenemos convicciones ecologistas, propugnamos lo pequeño, por decirlo de la manera más cursi si quieres, las pequeñas agregaciones, no estamos pensando sólo -a lo Gramsci y eso es ya importante- que “empezar por las moléculas” es una manera de cubrir el planeta sino que, además, estamos pensando que hay que evitar que la dinámica de las grandes agregaciones vuelva a hacer lo que está haciendo hasta ahora con la individualidad. Es decir, hay además una afirmación positiva que es sustancial: la de que la pequeña agregación es un tipo de cultura que preferimos a la vista de lo que está pensando con las grandes agregaciones, por lo menos directas; indirectas, mediadas, es ya otra cosa. Se puede tener también, a la vez, un pensamiento partidario de la pequeña agregación y federal. En la misma tradición marxista hay un ejemplo claro: la idea trotskista de federación mundial, tal como Trotski la trabajó [...] Siguiendo este hilo de pensamiento, uno tiene que confesar la existencia de precedentes que también han fracasado. No hay duda. Por ejemplo, uno y muy señalado, Gandhi. Gandhi es seguramente un hombre cuyo pensamiento hay que reconsiderar, reconociendo que no es menor el fracaso de Gandhi que el fracaso de Lenin. Cada uno por su lado ha fracasado casi con la misma integridad. Pero dado que ésa es la posición de todos, vale la pena tenerlos a todos en consideración y, en definitiva, no considerar que el trabajo a pequeña escala es sólo un refugio. Es también una afirmación. Esto no quita, la gran plausibilidad -vamos, la evidencia- de lo que tú has dicho: el problema fundamental es del poder. De acuerdo: es el decisivo.”

13) En *El País* de 9 de mayo de 2005, Jean Ziegler, relator de la ONU para la alimentación, señalaba: “En efecto, 100.000 personas mueren de hambre, o de sus consecuencias inmediatas, cada día. Un niño de menos de 10 años muere cada siete segundos y cada cuatro minutos otro queda ciego por falta de vitamina A. El orden mundial no es sólo asesino, sino absurdo, pues mata sin necesidad. Hoy ya no existen las fatalidades. *Un niño que muere de hambre hoy, muere asesinado*” [la cursiva es mía].

14) Sobre la noción de “política alternativa” en Sacristán, pueden verse, entre otros, los siguientes trabajos: “En todas partes cuecen desencantos”, “El fundamentalismo y los movimientos por la paz”, “La salvación del alma y la lógica”, “La OTAN hacia dentro”, “La polémica sobre el crecimiento tiene dos caras” y “A propósito del ‘eurocomunismo’”, todos ellos en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op.. cit.*

15) Como se apuntó, Sacristán impartió un seminario en Barcelona con el título “Commemoración de la revolución de octubre”, durante los días 8, 12 y 15 de noviembre de 1974. Desconozco el lugar de los encuentros, pero no es improbable que fuera en alguna organización de base no cerrada del partido (PSUC-PCE). En RUB-FMSL, pueden consultarse los esquemas de sus intervenciones así como los numerosos textos comentados por Sacristán durante las sesiones. Entre ellos, los siguientes:

1. “El desenlace de la revolución depende del papel que desempeñe en ella la clase obrera: de que se limite a ser un auxiliar de la burguesía, aunque sea un auxiliar poderoso por la intensidad de su empuje contra la autocracia, pero políticamente impotente, o asuma el papel de dirigente de la *revolución popular*” (Lenin, *Dos tácticas*. I 478-479) [cursiva MSL].

MSL: Se da por supuesto que hay base objetiva material. Quizás. Pero lo decisivo en ese pensamiento es el plano político. Con el peligro -claro- de identificar el partido político con la clase. En suma, es también marxismo de la subjetividad.

2. Lenin: “Insistimos incondicionalmente en la necesidad de establecer una distinción rigurosa entre las mismas, pero ¿se puede negar acaso que se entrelacen en la historia elementos aislados, *particulares* de una y otra revolución? Acaso la época de las revoluciones democráticas en Europa no registra una serie de movimientos socialistas y de tentativas socialistas? ¿Y acaso la futura revolución socialista en Europa no tendrá todavía mucho que hacer para culminar lo que ha quedado sin terminar en el terreno de la democracia?” (*Dos tácticas de la SD en la RD* I 536).

MSL: Este principio de concreción (histórica) es también un fundamento del principio de subjetividad. La página siguiente dice: “No existe la verdad abstracta. La verdad es siempre concreta”. La más rica intrincación del pensamiento político de Lenin. Dicho sea de paso: la presencia de versiones mucho menos complicadas en el mismo escrito hacen pensar que escribía el texto definitivo como borrador.

16) Sobre Illich, puede verse M. Sacristán: “Grandes descubrimientos en el día del libro”, *Jove Guàrdia* nº 4, juny 1975, p. 6. En una carta enviada al diario *Liberación* (nº 1, p. 4), Sacristán señalaba a propósito del deslumbramiento de algunos sectores de izquierda por los planteamientos “revolucionarios” de Illich: “Claro que es una buena noticia ésa de que a lo mejor sale en España un periódico de izquierda, quiero decir, un periódico de quiosco, no de correo, como las beneméritas hojas de los micropartidos de izquierda que nos quedan. Pero tantos años de recibir palos y meter la pata deben enseñarnos a erizar nosotros mismos de distingos y objeciones todo lo que se nos ocurra en el primer calor de la empresa. Y, así, me permito objetar ya el favor que el número cero que he visto dispensa en asuntos de enseñanza al privatismo irracionalista de Illich, tan aprovechable por el *business* de la electrónica, la información, el teléfono y la tele. Más, en general, me tomo también la libertad de decir que, tanto los palos que hemos recibido, cuanto las meteduras de pata que hemos consumado, han tenido alguna relación con nuestro defecto principal: que no nos resulta fácil dosificar como es debido la combinación del principio de realidad y principio de placer, por lo que unas veces nos hemos ido por los cerros de Úbeda y otras por las cloacas de una infrasocialdemocracia tristísima. Me alegraría mucho que *Liberación* sirviera para superar las memeces sesentayochistas y los eurodesastres posteriores”.

17) Sobre Gorz, pueden verse “Entrevista con *Naturaleza*”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op.. cit, pp. 136-137; prólogo a la edición catalana de K. Marx, *El Capital I, Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, op.. cit, p. 362, y “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, *mientras tanto* nº 16-17, pp. 38-39. En RUB-FMSL, pueden verse anotaciones de lectura sobre *Ecología y libertad. Técnica, técnicos y lucha de*

clases; *Adiós al proletariado y Le socialisme difficile*. Ejemplos de las observaciones sobre el primer ensayo citado serían las siguientes:

“1. AG: “El marxismo pese a que sigue siendo insustituible como instrumento de análisis, ha perdido su valor profético” (p.11).

MSL: Más bien ha quedado en entredicho un aspecto de su profecía: el optimismo objetivista.

2. AG: “EL desarrollo de las fuerzas productivas, gracias al cual la clase obrera debería haber podido romper sus cadenas e instaurar la libertad universal, ha desposeído a los trabajadores de sus últimas parcelas de soberanía, ha radicalizado la división entre el trabajo manual y el intelectual, y ha destruido las bases materiales de un poder en manos de los productores” (p. 11)

MSL: Eso es a) fingir que el esclavo de Eutifrón era más libre que un obrero industrial, y b) olvidar el idiotismo, y, en general, idealizar la opresión pasada (la mierda pasada, diría Marx).

3. AG: “La ruptura entre producción y consumo, entre vida laboral y “ocio”, resulta de la destrucción de las capacidades autónomas en beneficio de la división capitalista del trabajo” (p. 53).

MSL: El tradicional disparate de echarle la culpa de todo al capitalismo tiene que borrar la filosofía del ocio en Grecia, el sábado judío, el domingo cristiano, etc. Lo que tiene de más perverso es la glorificación implícita de la situación del esclavo antiguo y el siervo medieval, gentes realmente sin ruptura entre el trabajo y nada. Pero para estos anticapitalistas la muerte del esclavo de la mina antigua no es trabajo, ya que no es asalariado.”

18) Sobre W. Harich, véanse: “En la edición castellana del libro de Harich *¿Comunismo sin crecimiento?*”, *Intervenciones políticas III, op. cit.*, pp. 211-231; “Comunicación a la Jornadas de Ecología y Política”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op. cit.*, pp. 15-16, y “Manuel Sacristán, del PSUC al CANC”, *Andalán*, sep. 1985, p.16. En RUB-FMSL, pueden verse anotaciones de lectura de Sacristán sobre *¿Comunismo sin crecimiento?*, *Crítica de la impaciencia revolucionaria* y *Jean-Pauls Revolutionsdichtung. Versuch einer neuen Deutung seiner heroischen Romane* [La obra de Jean-Paul sobre la revolución. Ensayo de interpretación nueva de sus novelas heroicas).

19) Sobre la insania de cierto realismo político, véanse “Realismo progresista”, *mientras tanto*, nº 5, pp. 4-5, y “Carta a Félix Novales Gorbea”, *mientras tanto* nº 38, 1989, pp. 159-160.

20) Son netamente consistentes con lo prolijamente argumentado por John Bellamy Foster en *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, El viejo Topo, Barcelona, 2004, trad. Carlos Martín y Carmen González (texto original de 2000), las tesis apuntadas por Sacristán en “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx” (1983), *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op. cit.*, pp. 139-150.

21) Sobre la noción de necesidades, véanse “En la edición castellana del libro de Wolfgang Harich *¿Comunismo sin crecimiento?*”, *Panfletos y materiales III, op. cit.*, pp. 225-226, y “¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op. cit.*, pp. 49-50. El paso final de su conferencia sobre los atisbos ecológicos en Marx recoge una breve reflexión de Sacristán, que no fue incorporada al texto impreso, sobre la noción de necesidad en la tradición marxista:

“Sin embargo, aunque no sea posible encontrar en la obra de Marx un desarrollo sistemático al respecto, 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, consideraban precisamente 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. Y 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. Es decir, no debida a un aumento de la necesidad de productos cuanto a un aumento de la necesidad económica de producir.”

22) Breves reflexiones sobre *Miseria de la Filosofía* pueden verse en: “Karl Marx”, *Sobre Marx y marxismo, op.. cit*, p. 296, y “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, *mientras tanto* nº 16-17, pp. 15-16.

23) Sobre este punto puede verse un magnífico y modélico texto de intervención política: “Intoxicación de masas, masas intoxicadas”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op.. cit*, pp. 76-80.

24) Sobre la lectura sacristaniana de *El Capital*, véanse el conjunto de textos recogidos en *Escritos sobre El Capital (y textos afines), op.. cit*, especialmente cap. VIII. “Para leer (analítica e históricamente) *El Capital*”, pp. 138-288, con prólogo y epílogo no prescindibles de Alfons Barceló y Óscar Carpintero.

25) En *El País* (David Segarra, “Pesticidas en la dieta”, 8/2/2005, p. 36), se informaba que, por término medio, de cada 100 verduras que consume cualquier ciudadano/a europeo 60 están completamente limpias de pesticidas, 36 tienen restos de dosis inferiores al máximo tolerado y 4 están contaminadas por encima de esa dosis. Hay, empero, evidencia de que pequeñas dosis acumuladas durante mucho tiempo pueden ser tan o más perniciosas que una alta dosis de una sola vez. La Agencia de Salud Pública de Barcelona ha publicado en *Gaceta Sanitaria* un estudio en el que se señala que se han detectado rastros de compuestos organoclorados (los más persistentes) en 17 (el 1,5%) de las 1109 muestras de alimentos analizadas. Estos pesticidas, en cambio, sí que parece que han desaparecido completamente de alimentos como la fruta.

26) La editorial Materiales, vinculada con la revista del mismo título, publicó los ensayos *La alternativa* de Bahro y *¿Comunismo sin crecimiento?* de W. Harich. Sobre Bahro, puede consultarse “La situación política y ecológica en España y la manera de acercarse críticamente a esta situación desde una posición de izquierdas”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op.. cit*, pp. 18-19; “Comunicación Jornadas de Ecología y Política”, *Ibidem*, pp. 13-14, y “Una conversación con Wolfgang Harich y Manuel Sacristán”, *Acerca de Manuel Sacristán, op.. cit*, pp. 135-136. Sobre la aproximación de Sacristán a estos autores, Juan-Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política, op.. cit*, pp. 220 ss.

27) En “Comunicación a la jornadas de ecología y política” (*Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op.. cit*, pp. 14-15), señalaba Sacristán: “Wolfgang Harich -autor del

tercero de los proyectos marxistas de superación de la crisis ecológico-social a los que he querido prestar homenaje aquí- ha llamado a atención (con otras palabras) sobre la revisión necesaria de la concepción del sujeto revolucionario. Lo que aquí se ha presentado como cambio de una dialéctica formal de la pura negatividad por una dialéctica empírica que incluya consideraciones de positividad es para Harich una feminización del sujeto revolucionario y de la misma idea de sociedad justa. *Creo que lleva razón, porque los valores de la positividad, de la continuidad nutricia, de la mesura y el equilibrio -la "piedad"- son en nuestra tradición cultura principalmente femenina.*" [la cursiva es mía]

28) Sobre este punto, puede verse la trilogía de Jorge Riechmann: *Un mundo vulnerable* (2000) *Todos los animales somos hermanos* (2003) y *Gente que no quiere ir a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación* Madrid: Los libros de la Catarata 2004, con prólogo de José Manuel Naredo.

29) Sobre el derecho de autodeterminación, se manifestaba así de contundente Sacristán en una entrevista con *Mundo obrero* de finales de 1984 (ahora en *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán, op. cit.*, p. 220): "Sólo el paso por ese requisito aparentemente utópico de la autodeterminación plena, radical, con derecho a la separación y a la formación de Estado, y viendo lo que las poblaciones dicen enfrentadas con una elección tan inequívoca, tan clara, sólo eso podría permitir un día reconstruir una situación limpia, buena, ya fuera la de un Estado federal, ya fuera la de cuatro Estados. Pero, en todo caso, con claridad". Sobre este tema, puede verse igualmente su "Nota de la traducción castellana de Raimon", *Poemas y canciones*, Barcelona, Ariel, 1976, pp. 22-23.

30) Sobre la clase obrera y su relación con los nuevos movimientos sociales: "Comunicación a las jornadas de ecología y política", *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, op. cit.*, pp. 14-15, y "Una conversación con Wolfgang Harich y Manuel Sacristán", *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit.*, pp. 136-140.

31) Sobre este punto, pueden verse sus conferencias: "Cinco céntimos de lógicas dialécticas" (*Donde no habita el olvido*, Barcelona, Montesinos (en prensa)) y "Una aventura reciente de la dialéctica" y "¿Es la dialéctica una teoría?" (*Sobre dialéctica*, El viejo topo, Barcelona (en prensa)). En una anotación sobre un texto de Lorenzo Peña *Formalización y lógica dialéctica* que puede consultarse en RUB-FMSL, señalaba Sacristán: "En cuanto a cuáles son las intuiciones principales de la dialéctica: para él [L.P], la contradictoriedad de lo real; para mí, la interrelación de lo real, el o un holismo de lo inestable. *Por eso él va a la lógica de la contradicción y yo a la teoría de sistemas*" [la cursiva es mía].

32) Sacristán participó en el primer congreso mexicano de Filosofía que se celebró en Guanajuato en 1981 y durante 1982-1983 impartió dos cursos de posgrado en la UNAM: "Inducción y dialéctica" y "Karl Marx como sociólogo de la ciencia". Allí se casó en segundas nupcias con M^a Ángeles Lizón.

33) Fue al final de su estancia en el Instituto de lógica de la Universidad de Münster cuando Sacristán se vinculó al PCE. Creo que fue Jorge Semprún su contacto en París, y fue en casa de un hermano de éste donde se entrevistó con Santiago Carrillo, entonces secretario general del partido. Sobre este punto pueden verse las entrevistas con Vicente Romano, Santiago Carrillo y Ettore Casari -el lógico italiano que fue compañero de Sacristán en Münster- para el documental de Xavier Juncosa sobre Manuel Sacristán. Igualmente, "Los años de Münster: Vicente Romano", *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit.*, pp. 324-338.

34) Sobre la búsqueda de Illich de una originalidad deslumbradora, incluso en contextos poco dados al lujo del disparate transgresor, véanse las declaraciones de X. Rubert de Ventós sobre este autor para el documental de X. Juncosa sobre Sacristán. En RUB-FMSL, pueden verse anotaciones de lectura de Sacristán sobre: Ivan Illich, “The Deschooled Society” [La sociedad desescolarizada]. Entre ellas, las siguientes:

1. “El curriculum oculto es siempre el mismo, independientemente de la escuela o el lugar. Requiere que todos los niños de cierta edad se reúnan en grupos de unos treinta, bajo la autoridad de un maestro certificado, durante unas 500, 1000 o más horas al año. No importa que el curriculum esté proyectado para enseñar los principios del fascismo, el liberalismo, el catolicismo, el socialismo o la liberación, mientras la institución reivindique la autoridad de definir qué actividades son ‘educación’ legítima” (p. 10).

MSL: Este es un texto importante para apreciar lo callado. Abiertamente está dicho que los contenidos no cuentan. Está callado, en cambio, y es decisivo, que hay un problema de poder, con institución escolar o sin ella. El final principio del sabio se basa en esto.

2. “Los establecimientos educativos libres comparten otra característica con los menos libres: despersonalizan la responsabilidad por la educación. Colocan una institución *in loco parentis*” (p.13).

MSL: En primer lugar, todo rito de iniciación hace lo mismo, aunque no haya escuela. En segundo lugar, da como inapelable *la autoridad* de los padres, la institución familiar. Éste es un rasgo básico de Illich, y de muchos otros del movimiento. Lo designado con el término ‘institution’ usado en forma peyorativa, es siempre la institución de derecho público, nunca la de derecho privado.

3. “ Knowledge puede ser definido como mercancía sólo mientras se lo considere resultado de una empresa institucional o como cumplimiento de objetivos institucionales” (p. 13).

MSL: La apología me parece cínica. El conocimiento es mercancía mientras lo sea el pan.”

35) La opinión de Sacristán sobre la evolución de la URSS quedó claramente plasmada en esta carta del 25 de agosto de 1968, cinco días después de la invasión de Praga, que Sacristán escribió a Xavier Folch:

“Xavier:

Tengo que bajar a Barcelona el jueves día 29. Pasaré por tu casa antes de que esté cerrado el portal.

Tal vez porque yo, a diferencia de lo que dices de tí, 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. Hasta el jueves. Firmado: Manolo.”

Igualmente, en una de las cartas -de 15 de octubre de 1968- de la correspondencia entre Lukács y Sacristán, recogidas y traducidas por Miguel Manzanera e incorporadas como anexo de su tesis doctoral, se encuentra también esta breve referencia de Sacristán a la invasión de Praga: “[...] El Sr. 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 es posible? Con mi más alta consideración, atentamente: Manuel Sacristán” [la cursiva es mía].

36) Colletti llegó a ser diputado del partido Forza Italia. Dialéctica, y sorprendentemente, Gianni Vattimo, que fue eurodiputado por El Olivo, es hoy militante del Partido de los Comunistas italiano.

Anotaciones de trabajo de Sacristán sobre ensayos del autor de *Ideología y sociedad* están recogidas en *Sobre dialéctica, op. cit.* (en prensa), y, más en general, "Una conversación con Manuel Sacristán" por Jordi Guiu y Antoni Munné', *Acerca de Manuel Sacristán, op. cit.*, pp. 112-116 y "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", *Sobre Marx y marxismo, op. cit.*, pp. 333-334.

37) La tercera vía es ahora, o era hasta el momento, el nombre usado para referirse a la estrategia de Blair-Giddens, que supuestamente trataba de renovar la tradición socialista sin perder la finalidad de la tradición. No parece que, hasta el momento, los hechos -sean éstos los que queramos considerar- verifiquen en alguna medida tal declaración de intenciones.

Sobre esta vía, véase: Félix Ovejero Lucas, *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*. Tusquets, Barcelona, 2005, cap. IV.

38) Horst Afheldt fue autor de *Defensa y paz*, Hanser, Munich 1976. Sobre su propuesta, véase M. Candel, "Defensa sin ataque. Contribución a un modelo de defensa de España sin armas ofensivas", *mientras tanto* nº 23, mayo 1985, pp. 49-68. Igualmente, Theodor Ebert, "¿Tecnocomandos o defensa popular no violenta?", *Ibidem*, pp. 69-76.

39) En torno a este punto, "La polémica sobre la austeridad en el PCI", *Intervenciones políticas III, op. cit.*, pp. 186-195, que apareció originariamente como "Nota de la redacción" en el núm. 4 de *Materiales*, pp. 97-102, presentando un texto de Enrico Berlinguer de enero de 1977: "Conclusiones a la Asamblea de los obreros comunistas lombardos".

A LA MANERA DE UN EPÍLOGO

Manuel Monereo

Querido Salvador:

Me pides un epílogo para un libro que recoge diversos materiales de y sobre Manolo Sacristán. Te confieso que la tarea me parece excesiva para mis capacidades y mis tiempos. No se trata de falsa modestia, basta ver las cosas que han publicado Paco, Jorge, Juan Ramón (su último libro es una buena muestra de trabajo bien hecho) o, para no ir mucho más lejos, tus propias elaboraciones llenas de rigor, minuciosidad y afecto a una persona que marcó para siempre a todos los que tuvimos la inmensa suerte de conocerlo y amarlo.

La primera reflexión que me suscitan estos textos, auténtico laboratorio de una específica metódica intelectual, es la ejemplaridad política y moral de Sacristán. Manolo “iba en serio” cuando hablaba de emancipación, de justicia, de igualdad; nunca se quedó sólo en las palabras y fue siempre hasta el final. Los muchos odios y desprecios que sufrió en vida y después de muerto, tenían que ver con esto: su enorme coherencia entre el decir y el hacer. Su sola existencia era ya una crítica implícita, muchas veces duramente explicitada, a tanta cobardía moral, a tanto desprecio a la verdad de aquellos que terminaron por colocarse del lado del poder, sirviendo intereses mezquinos a cambio de prebendas varias y lo que era más grave, denunciando y calumniando a los que simplemente se negaron a venderse. La lección que nos dejó Manolo, la principal para mí, fue esa: sin radicalidad moral no hay emancipación, sin ejemplo no hay política socialista.

Este asunto lleva a otro. Me refiero a ese modo específico de combinar lucidez intelectual con pasión moral en torno a una idea fuerte de emancipación social, de revolución. En Manolo había creencias sólidas e ideas, una acción política moral que intentaba fundamentarse racionalmente a partir de los datos de la realidad. Este era su marxismo: argumentación sensata de la posibilidad del comunismo. Lo que aprendimos de él, lo que admiramos y seguimos admirando, era ese modo específico de combinar análisis materialista, crítica ético-política y voluntad socialista desde un punto de vista explícitamente

volcado hacia las víctimas, se podría decir, si se me permite la licencia, desde el punto de vista de los vencidos en esa milenaria historia de rebelión de los “de abajo” frente a “los de arriba”, frente a los vencedores de toda la narrativa oficializada que llamamos Historia. El carácter productivo de su marxismo tenía que ver con una propuesta que anudaba contenido moral con pasión emancipatoria y rabia justiciera en un análisis esforzado de la realidad, veracidad sobre lo que hay con voluntad revolucionaria, en definitiva, anclarse en lo existente para transformarlo.

En estos escritos sorprende la capacidad analítica y la autoconciencia que Sacristán tenía de la fase histórica que estaba viviendo la izquierda y el movimiento obrero de tradición marxista. Lo primero el descrédito de eso que se terminó llamando “socialismo real”. En su entrevista con Mohedano –qué cosas hacen las personas con el tiempo- sobre los acontecimientos de Checoslovaquia advirtió ya que la crisis no había hecho más que empezar y que vendrían aún tiempos peores. No se equivocaba. Aparece aquí una de las leyendas que dentro y fuera del Partido Comunista acompañó un tramo importante de su vida: su pesimismo. Muchos se quejaban, con más o menos verdad, de cómo Manolo “perdía el tiempo” dedicándose a estudiar a un indio apache como Gerónimo o a una extremista política como Meinhof o sus preocupaciones –esto duró solo un tiempo- en torno “a las flores” y a “los verdes” campos de la ecología. En definitiva estas “cosas” eran percibidas como abandono de lo importante y un quedarse en lo secundario, en lo marginal.

Nunca entendieron que la reflexión sobre los derrotados, sobre los restos que iban quedando a los lados de la marcha triunfal del movimiento obrero y de la izquierda, alumbraban las carencias y advertía de los peligros de un caminar excesivamente optimista sobre las venturas del futuro. Gerónimo iluminaba la insoluble contradicción entre tradición y modernidad en el capitalismo imperialista realmente existente y el choque cada vez más profundo entre culturas que la plétora miserable del presente marco civilizatorio acentuaba hasta el genocidio y el etnocidio. La Meinhof en su lucidez autodestructiva señalaba los límites del “modelo alemán” y de los conflictos polítoculturales de un tipo de Estado que integraba al núcleo básico de las clases trabajadoras y ocultaba un autoritarismo social extremadamente profundo. Lo de la ecología política y demás “juegos

florales” lo dejaremos para más adelante, baste señalar solo, que también en esto, Manolo fue un pionero al integrar en un análisis totalizador de raíz marxista la problemática ecológico-social.

Otro aspecto del análisis tenía mucho que ver con lo que para él era un elemento relevante: la ofensiva política y cultural de las clases dominantes en eso que con el tiempo terminaría denominándose “pensamiento único” en torno al predominio del neoliberalismo, es decir, señalar con precisión el cambio hacia un capitalismo no reformista con una socialdemocracia cada vez más escorada a la derecha (la crítica al Gobierno de Felipe González no admitía ninguna duda) junto a una clase obrera social y culturalmente cada vez más desintegrada. Lo paradójico era que, en un momento donde se hacían evidentes las contradicciones del capitalismo y los enormes costes sociales y morales de este específico modo de vivir y producir, el marxismo entraba en crisis, las fuerzas más radicales perdían peso social y electoral y una parte sustancial de la intelectualidad pasaba abiertamente a posiciones neoliberales, cuando no apostaban claramente por el retorno a la privacidad o la autosalvación intelectual o gastronómica.

Lo que vino después fue, seguramente, mucho peor de lo que Manolo fue capaz de intuir. La llamada crisis del “socialismo real” provocó una segunda oleada de retrocesos y derrotas que situaron al movimiento obrero y a la izquierda europea en una de sus etapas más dramáticas y a la consciencia socialista en uno de sus momentos más bajos. Desde luego, la crisis solo acababa de comenzar y vinieron -¡y como vinieron!- tiempos aún peores. Como casi siempre, los optimismos del pasado terminaron por ser la derrota del presente. A la desesperanza de la emancipación se le ha añadido un fenómeno aún más radical: la práctica desaparición del imaginario colectivo de las clases subalternas la idea de la revolución, de la posibilidad y deseabilidad de un modo de producir, consumir y vivir alternativo al capitalismo.

Un asunto nos llamó y nos sigue llamando la atención, nos referimos a sus opiniones sobre Gandhi y las complejas relaciones entre emancipación y pacifismo, entre revolución social y cultura no violenta. Manolo enfoca la cuestión con su peculiar metódica: primero, constata las relaciones existentes entre transformación socialista y violencia en la tradición marxista; segundo, con una

dosis bastante calculada de provocación, señala los fracasos históricos de las estrategias políticas que, directa o indirectamente, cabe referenciar en Lenin y Gandhi, añadiendo que no carecen de fundamento la crítica pacifista a los resultados de las convulsiones revolucionarias en casi todas partes; tercero, en el carácter descomunadamente destructivo de las armas modernas -no solo de las nucleares- así como de las profundas relaciones existentes entre ciencia, tecnología e imperialismo en eso que se ha venido denominando complejo militar industrial y sus conexiones con la crisis ecológico social del Planeta; cuarta, reconociendo con veracidad los problemas no resueltos, constatando que el pacifismo ha tenido, en la tradición socialista, una connotación reformista y subrayando que una conciencia socialista culturalmente no violenta estaba obligada a enfrentarse a dilemas difíciles de eludir como la lucha armada (defensiva) contra la opresión violenta de las clases dominantes. La “lucha armada por la paz” era una paradoja intelectual pero un problema real que surge en las luchas concretas de las gentes con la que los revolucionarios tienen necesariamente que medirse.

Hay un paso que nos llamó mucho la atención y que Manolo desarrolla en algunos de los textos recogidos en este libro. Me refiero a aquello del “desarrollo de actividades innovadoras en la vida cotidiana”. La cosa tiene que ver con el intento de relacionar cuestión ecológica, federalismo y democratización de las relaciones sociales en una estrategia de construcción de una sociedad alternativa. Para Manolo el socialismo era, fundamentalmente, un modo de producir, consumir y vivir alternativo al capitalismo, donde lo decisivo era la construcción de una cotidianeidad más libre y rica y el objetivo “sin mitos”, un cambio sustancial de las personas mismas y sus relaciones con la naturaleza. El acento lo situaba ahora en la necesidad de ir construyendo marcos sociales de relación, prácticas y modos de agregación que fortaleciesen la identidad, la capacidad de propuesta y de organización de lo que podríamos llamar la izquierda alternativa.

El cambio de perspectiva tenía que ver, en primer lugar, con la hondura y la gravedad de la crisis ecológico social que amenazaba al planeta. En segundo lugar con el tipo de disgregación social que el capitalismo incorporaba en la presente fase. Y en tercer lugar, con las dificultades de la fuerza anticapitalista y

con voluntad socialista. Hablar en este contexto de conversión hay que relacionarlo con el final de una etapa histórica del movimiento obrero, que además, se hacía desde la derrota y con la necesidad de un cambio fundamental, de una discontinuidad radical con la forma y modo de organizar e intervenir en la política así como con la exigencia impostergable de una refundación del entero proyecto emancipatorio.

Tu camarada y amigo

Manolo Monereo

Epílogo del editor.

1. Creíamos que algo era bueno, tratamos de lograrlo y produjimos un desastre. ¿Deberíamos concluir, por ello, que lo que creíamos que era bueno, la igualdad y la comunidad, en realidad no era bueno? Tal conclusión, aunque es una a la cual se llega frecuentemente, es una locura. Las uvas pueden estar realmente verdes, pero el hecho de que la zorra no las alcance no nos demuestra que lo estén. ¿Deberíamos concluir, en cambio, que cualquier intento de producir este bien particular *debe* fracasar? Sólo si pensamos que sabemos que ésta era la única forma de hacerlo posible, o que lo que hizo fracasar este intento hará fracasar cualquier otro, o que, por alguna (s) otra (s) razón (es), cualquier intento fracasará. Creo, en cambio, que no sabemos ninguna de estas cosas. Desde mi punto de vista, la solución correcta es que lo hagamos de un modo diferente y mucho más cauteloso.

G. A. Cohen (2002), *Razones para el socialismo*.

2. 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 $E=mc^2$ ”, *Fórmulas elegantes. Grandes ecuaciones de la ciencia moderna*, pp. 78-79.

3. Dijo que había que fijarse en cada palabra, propagarla en su país, que no debía de desistir de ello aunque no se le quisiera oír, aunque se riesen de él por estas historias, que debía de gritar mientras le sea dado tener voz, que lo que aquí, en la ciudad, se puede ver, no es nada comparado con lo que al otro lado (...), está teniendo lugar, que no son historias, es real, es una realidad, cuyas reglas tenemos aún que aprender. Al lado de la organización técnica de la empresa, la burocracia, que incumbía al registro y contabilidad de alrededor de seis millones de personas, había objetivos político-económicos. Krupp, IG Farben, muchas de las más grandes industrias habían instalado fábricas junto a los campos en las que los prisioneros que tenían todavía fuerzas suficientes habían de ser aprovechados hasta el final. Al quitárseles todo lo que poseían, incluido el cabello y los empastes de oro, y lo último que se podía hacer con ellos tenía lugar sin grandes gastos, entraron en la planificación de una economía

nacional en la que se puso en relación la tarea de la limpieza de la nación de otras razas con inversiones que tenían que llevar beneficios considerables...

Peter Weiss, *La estética de la resistencia*, pp. 913-914.