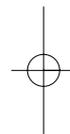
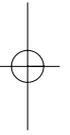


Salvador López Arnal e Iñaki Vázquez Álvarez (editores)

El legado de un maestro

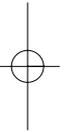


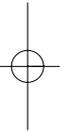
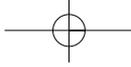




Salvador López Arnal e Iñaki Vázquez Álvarez
(editores)

El legado de un maestro





La Fundación de Investigaciones Marxistas autoriza la reproducción total o parcial de este libro, siempre y cuando se cite la procedencia.

© Edición propiedad de Fundación de Investigaciones Marxistas / Ediciones de Intervención Cultural
ISBN: 978-84-96831-38-4
Diseño cubierta: Francisco Gálvez
Montaje: E. Nuria Cabot
Revisión técnica: Isabel López Arango
Depósito Legal: B-39.900-07
Imprime Novagràfik
Impreso en España





ÍNDICE

Presentación: Las razones de un homenaje SALVADOR LÓPEZ ARNAL e IÑAKI VÁZQUEZ ÁLVAREZ	11
ACTO INAUGURAL	
1. El filosofar crítico de Manuel Sacristán. GABRIEL VARGAS LOZANO	17
2. El compromiso de Manuel Sacristán. VÍCTOR RÍOS	23
CONFERENCIAS	
1. JUAN-RAMÓN CAPELLA: Manuel Sacristán: esbozo de una biografía política.	31
2. FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY: Manuel Sacristán en el mundo de las ideas.	41
CIENCIA, LÓGICA Y FILOSOFÍA	
1. La empresa de la razón y la libertad de la conciencia: a vueltas con el legado escrito de Manuel Sacristán. ALBERT DOMINGO CURTO	53
2. La labor socrático-lectora de Manuel Sacristán. SALVADOR LÓPEZ ARNAL y JOAN BENACH	61
3. Glosando una encrucijada: de la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia. GUILLERMO LUSA	77
4. Manuel Sacristán: un marxista socrático. FÉLIX OVEJERO LUCAS	87
5. Un pensador incómodo. JOSÉ M ^a RIPALDA	105
6. Lógica y filosofía de la lógica en la obra de Manuel Sacristán. LUIS VEGA RENÓN	115
LITERATURA Y TRADUCCIÓN	
1. En el cuarto de estar: leer y hablar con Manuel Sacristán. M ^a DOLORES ALBIAC BLANCO	137
2. El pensamiento literario del joven Manuel Sacristán: <i>Laye</i> , 1954. Una hipótesis. LAUREANO BONET	149
3. La veracidad de la literatura. ÁLVARO CEBALLOS	159
4. Para aprender a pensar. JORDI GRACIA	169
5. Sobre la veracidad de Manuel Sacristán. CARLOS PIERA	173
6. Un trabajo incansable. GONZALO PONTÓN	187
MARX Y MARXISMO	
1. Dialéctica sin dogma. MIGUEL CANDEL	195

- | | |
|---|-----|
| 2. El lugar de la Universidad y el papel del intelectual.
MONTSERRAT GALCERÁN | 199 |
| 3. Reflexiones de Sacristán sobre el Marx maduro.
FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ | 209 |
| 4. Economía ecológica y ecología política.
JOAN MARTÍNEZ ALIER | 215 |
| 5. Iba en serio. MANUEL MONEREO | 223 |
| 6. El intelectual y el partido. Notas sobre la trayectoria política de
Manuel Sacristán en el PSUC. GIAIME PALA | 229 |
| 7. Una reflexión sobre las fuerzas productivas y el “sujeto revolucionario”
y su “feminización”. JOAQUIM SEMPÈRE | 239 |

COMPROMISO POLÍTICO Y ACCIÓN SOCIAL

- | | |
|--|-----|
| 1. Sacristán en el debate cristiano-marxista y ante la militancia de cristianos
en partidos comunistas. JAUME BOTEY | 245 |
| 2. Manuel Sacristán: política en la Universidad y política universitaria.
Democracia, socialismo, división del trabajo y desmenuzamiento del saber.
ALBERT COROMINAS | 255 |
| 3. La lucha por la hegemonía en el frente intelectual. La práctica política
de Manuel Sacristán Luzón. JOAQUÍN MIRAS ALBARRÁN | 263 |
| 7. En torno a mi maestro. JOAN PALLISÉ | 281 |
| 8. Manuel Sacristán (1925-1985): ¿El primer marxista ecológico
post-estalinista? ENRIC TELLO | 291 |

CLAUSURA.

- | | |
|--|-----|
| 1. Un “extremista discreto” para Manuel Sacristán. ALFONS BARCELÓ | 307 |
| 2. Manuel Sacristán: el antifilisteísmo en acción. ANTONI DOMÈNECH | 313 |

ANEXO: Una carta de GUMERSINDO RUIZ

VÍCTOR SÁNCHEZ DE ZAVALA, “En memoria de Manuel Sacristán”



No creemos equivocarnos al decir que por aquellos años Manuel Sacristán era sin duda la persona mejor preparada para desempeñar una cátedra de Lógica en la Universidad, pues unía a sus amplios conocimientos unas extraordinarias dotes como profesor y una gran dedicación a sus alumnos. Sin embargo, nada de eso se tuvo en cuenta cuando, en 1962, opositó a la cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia para la que compitió con Manuel Garrido (n. 1925) y Jorge Pérez Ballestar (n. 1926), luego profesor de la Universidad del Opus Dei en Navarra. Esta oposición será recordada como uno de los mayores escándalos y una de las más flagrantes injusticias cometidas nunca por un Tribunal de oposiciones, debido no solamente a la diferencia en número y calidad entre los trabajos de los opositores, a favor de Sacristán, sino también al abismo que separaba –por conocimientos, capacidad de exposición y brillantez en los ejercicios– a Sacristán de sus oponentes, que hasta entonces poco o nada se habían dedicado a la lógica...

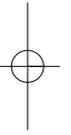
ALFREDO DEAÑO (1984), *El resto no es silencio*

Quisiera dedicar dos palabras a mis profesores. En la Universidad de Barcelona tuve algunos de gran categoría. Podría hablar del Dr. Jordi Nadal (...) o de Fabián Estapé, recientemente retirado en loor de multitud. Pero lo haré del que ya no está entre nosotros, de Manuel Sacristán, una de las tres o cuatro personas que en diferentes etapas de mi vida han tenido mayor influencia intelectual sobre mí. Manuel Sacristán era hombre de extraordinaria inteligencia y cultura, sus convicciones eran profundas y su moralidad inquebrantable. Fue, entre otras muchas cosas, autor del primer libro de texto español sobre lógica formal. Su mente era acerdadamente analítica y de él aprendí, precisamente, la confianza en el poder del análisis racional y la admiración por el método científico. En mis años por esos mundos he visto en acción a muchos maestros del pensamiento contemporáneo. Más de una vez he pensado que Sacristán no les era inferior, que su vida y su obra, con toda su brillantez pero también con toda su incompletud y accidentalidad, son un ejemplo de la enorme distorsión que aquellos años grises indujeron en la vida intelectual de nuestro país. Quede aquí constancia, por parte de uno que se fue a completar su educación a otras tierras, que fueron maestros como Sacristán los que nos dieron la motivación y la preparación indispensables para seguir adelante.

ANDREU MAS-COLELL (1989)

Desde que conocí a Manuel Sacristán, hace cerca de 30 años, mi sentimiento dominante hacia él fue el respeto. Aunque éramos de la misma edad y aún jóvenes, yo me sentía intimidado por su rigurosa honradez, vital e intelectual –que podía llegar a disimular su gran afectuosidad–. Sacristán queda para mí como uno de los pocos amigos incómodos que me ha hecho ver más claro y me han planteado así una exigencia de ser y pensar mejor... Ahora ya puedo escribirlo: Manuel Sacristán, aun poco dado a las confidencias íntimas, una vez creyó oportuno aclararme su sentir más radical, contándome cómo, en cierto peligro de muerte, sintió que podía entregarse confiado al Ser, al Ser a cuyo favor siempre había estado él, encomendando su vida a lo que diera sentido y razón al mundo (...) Pero acaso debo acabar estas líneas, precipitadas y agitadas, volviendo al plano de antes: aun a riesgo de disonar en un contexto de homenaje que cabe prever más bien cultural y político, quería probar a hablar en cristiano para decir que Manuel Sacristán, en mi memoria, queda como un santo: uno entre ese género de santos que, sin formular el nombre de Dios, lo aman y lo sirven en el prójimo, pudiendo así afrontar confiadamente el juicio último, el del Juez que dice a los buenos “Venid los benditos de mi Padre,... porque tuve hambre y me distéis de comer, tuve sed y me distéis de beber...”. Y cuando los justos, sorprendidos, pregunten cuando hicieron tal cosa, el Rey les contestará: “En cuanto lo hicisteis a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis”.

JOSÉ M^a VALVERDE (1985), *Memoria personal*





PRESENTACIÓN

LAS RAZONES DE UN HOMENAJE

La verdad es que en la Facultad de Económicas [de la UB] siempre me han apoyado, salvo en la etapa posterior a 1965 y anterior a 1972. El decanato de Económicas me respaldó en todo momento. No guardo resentimiento porque me expulsaran en 1965 o porque hace poco me rechazaran como catedrático; creo que fueron actos políticos y, como dirían los mafiosos de *El padrino*, no personales. Lo que ocurre es que esas vicisitudes me han desorganizado la vida durante muchos años. No es fácil cambiar repentinamente, como me han sucedido en el pasado, de trabajar para una editorial a la Universidad, y viceversa.

MANUEL SACRISTÁN (1983)

Manuel Sacristán Luzón (1925-1985) estudió Filosofía y Derecho en la Universidad de Barcelona y realizó cursos de postgrado durante cuatro semestres, entre 1954 y 1956, en el Instituto de Lógica Matemática y Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Münster, en Westfalia. En 1959 se doctoró en Filosofía con una tesis sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* y en 1964 publicó *Introducción a la lógica y al análisis formal*, uno de los volúmenes que más contribuyeron a la introducción y consolidación de los estudios de lógica en nuestro país.

Fue además Sacristán uno de los trabajadores intelectuales más comprometidos con su tiempo, con la sociedad en la que le tocó vivir, con los grupos sociales más desfavorecidos. Militó durante más de veinte años en las filas del PSUC-PCE e intervino activamente en numerosas acciones de la resistencia antifranquista no silenciosa: en la protesta contra el asesinato de Julián Grimau, en la constitución del SDEUB, en el encierro-protesta de Montserrat contra los Consejos de Guerra de Burgos... Su tenacidad, junto con la de Giulia Adinolfi y otros amigos y compañeros, fue decisiva en la fundación de la Federación de Enseñanza de CC.OO. Fue miembro del consejo de redacción, y director en algún caso, de revistas tan esenciales para la cultura barcelonesa, catalana y española como *Quadrante*, *Laye*, *Horitzons*, *Nous Horitzons*, *Nuestra Bandera*, *Materiales y mientras tanto*. Sus aportaciones y activismo en los ámbitos del ecosocialismo, del pacifismo antinuclear, de la lucha antinuclear y, en general, de los entonces llamados “nuevos movimientos sociales”, fueron decisivos en la historia reciente de nuestro país y han dejado profunda huella en muy diversos colectivos.

Durante el curso 1982-1983 impartió dos seminarios de postgrado en la UNAM mexicana sobre “Inducción y dialéctica” y “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, y se casó en se-



gundas nupcias con Ma^a Ángeles Lizón. Dos años más tarde, Sacristán fallecía en Barcelona el 27 de agosto de 1985, a los 59 años de edad.

Una parte sustantiva de su obra fue editada por la editorial Icaria en los cuatro volúmenes que componen *Panfletos y materiales* y en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, edición a cargo de Juan-Ramón Capella, publicaciones a las que habría que sumar *El orden y el tiempo*, editado por Albert Domingo Curto en Trotta, *Lógica elemental*, edición de Vera Sacristán Adinolfi en Vicens Vives, *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, *Escritos sobre El Capital (y textos afines)* y, con prólogo de Francisco Fernández Buey y epílogo de Manuel Monereo, *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, estos tres últimos volúmenes editados por El Viejo Topo. Reseñas, presentaciones y escritos inéditos de lógica pueden verse igualmente en *Donde no habita el olvido* (Montesinos, Barcelona, 2005) y clásicos y otros textos inéditos de Sacristán en las *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, editadas recientemente por Trotta, cuya edición y presentación ha estado a cargo de Albert Domingo Curto.

La Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM) y la Associació Catalana d'Investigacions Marxistes (ACIM), recogiendo el sentir de profesores y trabajadores intelectuales, de activistas de la izquierda alternativa y de diversos sectores ciudadanos, organizaron en noviembre de 2005, en el vigésimo aniversario de su fallecimiento, un homenaje conmemorativo, con el decisivo apoyo de las universidades públicas barcelonesas, de la Universidad de Barcelona, donde Sacristán impartió clases, de la Universidad Autónoma de Barcelona, de la Universidad Pompeu Fabra y de la Universidad Politècnica de Catalunya, en el que también colaboraron estrechamente las revistas *El Viejo Topo* y *mientras tanto*, y al que se sumaron amigos, fundaciones, revistas electrónicas, editoriales, fuerzas políticas (EUiA, PCE, PSUC-viu) y un largo etcétera de organizaciones alternativas. El trabajo del comité científico asesor, del que formaron parte profesores, amigos y discípulos de Sacristán como Francisco Fernández Buey, Juan-Ramón Capella, Rafael Grasa, Guillermo Lusa, Miguel Candel y Joaquim Sempere, al igual que Javier Navascués, representante de la FIM y de ACIM, fue decisivo para llevar a buen puerto el proyecto.

Con notable asistencia de público, no estrictamente universitario, el homenaje se celebró los días 23, 24 y 25 de noviembre de 2005 en el Paraninfo y en la Facultad de Económicas de la UB. En el acto inaugural, conducido por el doctor Ramón Franquesa, intervinieron representantes de las citadas universidades barcelonesas, el Sr. Navascués de la FIM, y Gabriel Vargas Lozano, Víctor Ríos y la gran hispanista, y amiga íntima de Sacristán y Giulia Adinolfi, Rosa Rossi.

En las sesiones de trabajo de los días 24 y 25 de noviembre, celebradas en la Facultad de Económicas de la UB donde una aula lleva su nombre, se dictaron dos conferencias centrales por parte de Juan-Ramón Capella y Francisco Fernández Buey, y se organizaron cuatro concurridas sesiones en torno a "Ciencia, lógica, filosofía", mesa presentada por Albert Domingo Curto, "Literatura y traducción", conducida por Jordi Gracia, "Marx y marxismo", presentada por Francisco Fernández Buey y, finalmente, "Compromiso político y acción social", que tuvo en Joan Pallisé un original maestro de ceremonias. En total, una treintena de ponentes. Ma^a Dolores Albiac, Gonzalo Pontón, José María Ripalda, Félix Ovejero,





Laureano Bonet, Miguel Candel, Manuel Monereo, Enric Tello, Álvaro Ceballos, Enric Tello, Joaquim Sempere Jaume Botey o Joaquín Miras fueron algunos de los participantes.

El acto de clausura, magnífico broche final, estuvo en las sabias manos y expertos cerebros de Alfons Barceló y Antoni Domènech.

Durante las jornadas se presentaron además tres películas –“Sacristán filósofo”, “Sacristán marxista” y “Sacristán maestro”, esta última en la Filmoteca barcelonesa– que forman parte de “Integral Sacristán”, un total de ocho documentales, con una duración total de más de 13 horas, dirigidos por Xavier Juncosa, editados a finales de 2006 por El Viejo Topo, y en cuyo guión y génesis ha participado de forma decisiva el profesor y discípulo de Manuel Sacristán, Joan Benach. Jordi Dauder ha puesto su magnífica y generosa voz en la narración inicial de todos los documentales tanto en su versión castellana como en la catalana. Todos los documentales cuentan, además, con una cuidada subtitulación inglesa para cuya consecución el excelente trabajo de Mary Fons ha sido decisivo.

El legado de un maestro recoge, sustancialmente, los trabajos presentados durante estas jornadas. En el primer capítulo se han incorporado las intervenciones en el acto inaugural de Víctor Ríos y Gabriel Vargas, y en el segundo, se recogen las dos conferencias centrales de Juan-Ramón Capella y Francisco Fernández Buey. Los cuatro apartados siguientes contienen la totalidad de las comunicaciones presentadas, además de un magnífico ensayo de Carlos Piera, ausente por enfermedad en los actos de homenaje, de una documentada aportación de Albert Corominas, igualmente ausente de las jornadas de Barcelona, sobre Sacristán y la universidad, y un hermoso texto que Montserrat Galcerán preparó para un homenaje a Sacristán en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, en diciembre de 2005, organizado por César Rendueles y Carolina del Olmo, como representantes del Círculo, y por la sin duda infatigable Fundación de Investigaciones Marxistas, a quien los editores quieren agradecer explícitamente su generosa ayuda y predisposición.

En el último capítulo del volumen, finalmente, se recogen las intervenciones de Barceló y Domènech que, como dijimos, cerraron las jornadas de homenaje, y una carta de Gumersindo Ruiz, antiguo compañero de Sacristán en la Facultad de Económicas, que incluimos como anexo, y un hermosísimo texto del recordado Víctor Sánchez de Zavala, autor de unas interesantes observaciones a *Introducción a la lógica y al análisis formal* que pueden hoy consultarse en Reserva de la Universidad de Barcelona, cierran el volumen. No es fácil imaginar un final más consistente.

En la carta que envió al comité organizador de las jornadas, recordaba Gumersindo Ruiz que “las relaciones entre fines y medios, la visión compleja de los temas económicos, las relaciones entre micro y macroeconomía, el cuestionamiento de las relaciones simplistas de causalidad”, se inferían claramente del pensamiento metodológico de Sacristán, de manera que, en su caso, esas enseñanzas le hacían tener siempre presentes las limitaciones y el alcance de las conclusiones a las que llegaba, señalando que creía “que esta forma de pensamiento caló en generaciones de economistas, independientemente de la mayor o menor orientación hacia la formalización matemática, que para Sacristán no era una distinción ideológica, como algunos han pretendido hacer luego con la formalización en economía”.

Acaso sea lícito generalizar en esta ocasión y, por ello, cabe afirmar que el estilo de pensa-

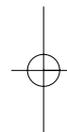


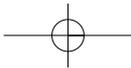


miento de Sacristán, la variedad de sus intereses, su rigor, su compromiso por la razón pública, su veracidad, su permanente interés intelectual y político, calaron profundamente en varias generaciones de ciudadanos y que su enorme huella no sólo no ha sido borrada sino que puede crecer o brotar en las jóvenes y futuras generaciones como debe ocurrir con los clásicos del pensamiento y de la acción. Que Sacristán lo es, es una verdad que el tiempo no deja de ratificar.

Creemos, de hecho, que este mismo volumen es ante todo indicio de que su huella no sólo permanece sino que va ampliándose. Que ni el resto ha sido silencio ni la vigencia de un pensamiento de tanto calado y de una obra tan rigurosa puede ser silenciada.

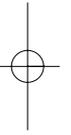
SALVADOR LÓPEZ ARNAL e IÑAKI VÁZQUEZ ÁLVAREZ





ACTO INAUGURAL





EL FILOSOFAR CRÍTICO DE MANUEL SACRISTÁN

GABRIEL VARGAS LOZANO

Distinguidas y distinguidos representantes de las instituciones organizadoras; señoras y señores:

Es para mi un alto honor, la invitación que me ha hecho el Comité Organizador, para participar en el homenaje a la obra y la figura de Manuel Sacristán.

Permítanme iniciar mi intervención con una referencia personal. Conocí a nuestro homenajeado en 1981, con motivo del Primer Congreso Nacional de Filosofía que organizara la Asociación Filosófica de México en la ciudad de Guanajuato. Allí presentó un trabajo titulado "Sociedad, naturaleza y ciencias sociales"¹, (que publicamos en el número 12 de la revista *Dialéctica*, correspondiente al año de 1983. *Dialéctica* es una revista teórica de orientación crítica que fundamos hace cerca de treinta años, en 1976, con el propósito de dar a conocer, desde la Universidad, las iniciativas filosóficas que implicaran una renovación del pensamiento y tuvieran relevancia para los movimientos emancipatorios de nuestro país. En su comunicación, que constituía su primera intervención personal en nuestro medio, abordaba un tema especializado, relativamente alejado de los problemas de filosofía política del momento y en donde planteaba la necesidad del vínculo positivo entre las ciencias naturales y sociales, que deberían rehuir las filosofías de la ciencia románticas; evaluar correctamente la problemática de la sociobiología y aceptar el impacto que tenían las teorías de la termodinámica, en disciplinas como la economía. En otras palabras, Sacristán mostraba una de las vetas largamente cultivadas por él como lo era el pensamiento científico pero a la vez incorporaba la perspectiva ecológica en las ciencias sociales. Así escribe: "Lo que la deseable asimilación de conceptos físicos y biológicos por la economía debe acarrear es seguramente una reconstrucción de la teoría sobre la base de la realidad ecológico-económica de la especie, la cual, por ejemplo, es posible que no permita ya seguir trabajando tan alegremente con conceptos como el de crecimiento, ni tan mitológicamente con conceptos como el de equilibrio"².

En aquellos años, en nuestro medio, no teníamos una idea completa de la propuesta filosófica de Sacristán. Conocíamos su trabajo a través del célebre prólogo al *Anti-Dühring* de Engels; sus reflexiones sobre Lenin, Lukács, Labriola, Bertrand Russell; su libro de lógica simbólica; sus innumerables traducciones de los clásicos; sus estudios sobre Heine y Goethe; su importante antología de Gramsci (que se publicó en México) y las iniciativas que había desarrollado a través de la revista *Materiales*. Fue él quien nos daría a conocer el trabajo desarrollado por el colectivo de la revista *mientras tanto*.

En mi opinión es hasta hace algunos años, gracias a la recopilación de sus textos dispersos



y que Sacristán denominó *Panfletos y Materiales* (que por cierto no tienen nada de panfletarios); de las entrevistas editadas por Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal bajo el título *De la primavera de Praga al marxismo ecologista* (Los libros de la Catarata, Madrid, 2004); de la edición de Salvador López Arnal, con prólogo de Francisco Fernández Buey y epílogo de Manuel Monereo del libro *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas* de Manuel Sacristán (Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 2005); del número de *mientras tanto* dedicado al que fuera su fundador; los libros: *Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y de política educativa* (EUB, 1997) editado por Salvador López Arnal; *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores"* (EUB, 1999) coordinado por Salvador López Arnal, Pere de la Fuente, Albert Domingo Curto, Manel Pau Vilà; el excelente libro de Juan-Ramón Capella titulado *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política* (Trotta, Madrid, 2005) que nos permite conocer las vicisitudes de su vida, el devenir de sus posiciones políticas, su intervención en el proceso histórico de España y su evolución teórica; la publicación del libro póstumo, *El orden y el tiempo*, editado por Albert Domingo Curto y en forma muy especial el extraordinario documental, dividido en ocho partes, realizado por Xavier Juncosa. Todo ello, más este homenaje tan merecido; tan postergado y tan necesario, nos permitirá definir, sin duda, los contornos y los alcances, de su aportación filosófica y política.

Pero decía que nosotros no teníamos, en 1981, una idea completa de su pensamiento sobre los grandes tópicos y no fue sino hasta la entrevista magistral que nos concediera y que aparecería en el número 13 de *Dialéctica*, en 1983, que tuvimos una mayor claridad sobre su concepción de la obra de Marx, del marxismo como teoría y práctica y sobre las necesidades que debería atender un movimiento emancipador.

En forma muy sintética, porque no dispongo de tiempo para ello, diría, para situar la entrevista en el contexto mexicano (y en cierta medida latinoamericano) que de 1965 a 1975, en México y Latinoamérica había llamado poderosamente la atención la propuesta althusseriana que venía a constituir, por un lado, una crítica definitiva al *dia-mat* pero también una modernización cientificista y estructuralista del marxismo. La obra de Althusser y su grupo, conmovió el ambiente teórico al plantear la necesidad de profundizar en el carácter científico de Marx en *El Capital*. En ese momento, nos faltó conocer el esclarecedor trabajo de Manolo titulado: "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia" (publicado en el número doble 14-15 de *Dialéctica*, correspondiente a marzo de 1984) en el que aborda las tres fuentes que conforman el pensamiento teórico de Marx: la *Wissenschaft*, la *Kritik* y la *science*. Althusser, sin embargo, desvió el debate al proponer su famosa ruptura epistemológica entre el Marx joven (ideológico) y el Marx maduro (científico); al relegar a un segundo término su trabajo histórico (como lo pusieron de relevancia Vilar y Thompson en su momento) y al hacer depender el sujeto revolucionario del movimiento estructural, entre otros aspectos, empero, a partir de 1975 y durante la década de los ochenta, influyó, en forma importante, el debate italiano en torno a Gramsci así como la vía parlamentaria al socialismo propuesta por el llamado eurocomunismo.

Por otro lado, el marxismo como movimiento político se encontraba afectado por una profunda crisis: el estalinismo; las intervenciones en contra de Hungría, Checoslovaquia y la creciente convicción de que los países llamados "socialistas" no habían podido acceder (por las múl-





tiples razones que han aducido los estudiosos, muchos de ellos procedentes de un marxismo crítico) a una sociedad justa y democrática, exijan una reflexión profunda sobre el clásico; sobre el decurso que había seguido la puesta en práctica de la teoría revolucionaria y sobre los retos que se tendrían en el futuro.

Sacristán, a través de aquella entrevista que nos concedió y que era una apretada síntesis de algunas de sus ideas principales que asomaban como la punta de un iceberg, ofreció a quien quisiera verlo, una interpretación del clásico, con sus aportes y debilidades así como un señalamiento de los aspectos que había que desarrollar.

En el caso de Marx, había tesis caducas y vigentes. Sobre las caducas habría que mencionar su juvenil teleologismo que le lleva a aprobar la invasión de Estados Unidos a México (aunque luego reprobara la intervención francesa) y a la que agregaríamos su errónea idea acerca de Bolívar que después fuera puesta en su lugar por Gustavo Vargas y José Aricó. Pero Sacristán también menciona, como muestras de que el clásico no tenía una concepción mecanicista de la historia, su respuesta a los populistas rusos a través de la carta a Vera Sazulich sobre la posibilidad del socialismo en Rusia y como muestra de un cierto romanticismo, sus atisbos ecológicos.

Pero en Marx había tesis que conservaban su vigencia como la intervención de las fuerzas productivas en el cambio histórico, sin embargo, había que profundizar en dos vías: por un lado, la reflexión de Marx en los *Grundrisse* acerca del papel de la ciencia como fuerza productiva potenciadora, como lo muestra en su libro publicado en México, *Karl Marx como sociólogo de la ciencia* (UNAM, México, 1983) y en su artículo en torno al tema de “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI” (Revista *mientras tanto*. Núm. 16-17, 1983). Por otro, lo que constituye una de las aportaciones centrales de Sacristán: la incorporación de la problemática ecológica en el paradigma emancipatorio. Sacristán dice en aquella entrevista: “Yo creo que el modelo marxiano del papel de las fuerzas productivas en el cambio social es correcto”³. “La novedad consiste en que ahora tenemos motivos para sospechar que el cambio social en cuyas puertas estamos no va a ser necesariamente liberador por el mero efecto de la dinámica, que ahora consideramos, de una parte del modelo marxiano”⁴. No tenemos ninguna garantía de que la tensión entre las fuerzas productivo-destructivas y las relaciones de producción hoy existentes haya de dar lugar a una perspectiva emancipatoria. También podría ocurrir todo lo contrario”.

En otras palabras, hay que rechazar el mecanicismo y el determinismo para dar cuenta, por un lado, de los aspectos productivo/destructivos del capitalismo y por otro, la función del sujeto revolucionario que se ha transformado y feminizado.

Por otro lado, Sacristán había propuesto una interesante vía de interpretación en torno al debatido tema de la dialéctica en su Prólogo al *Anti-Dühring*. Como se recordará, en aquel texto considera que es necesario distinguir entre ciencia, filosofía y concepción del mundo. “Una concepción del mundo no es un saber, no es un conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva. Es una serie de principios que dan razón de la conducta del sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito”⁵. La concepción materialista y dialéctica del mundo se debe sostener en la ciencia y permite una determinada comprensión de la totalidad concreta.

Para Sacristán, la dialéctica es “un cierto trabajo intelectual que, por una parte está presente en la ciencia, pero, por otra, la rebasa con mucho, en el doble sentido de que actúa también





en el conocimiento ordinario pre-científico y en otro tipo de conocimiento, posterior al científico metodológicamente”⁶, “comprensión integrada de un fenómeno histórico determinado”.

Finalmente Sacristán nos dirá que “Marx ha muerto sin completar su pensamiento, sin pacificarse consigo mismo”. En efecto, en la actualidad, una vez que ha transcurrido la fase traumática del derrumbe del llamado “socialismo realmente existente” en Europa del Este y la URSS, asistimos a la recuperación de la obra entera de Marx mediante la publicación de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* reiniciada en 1998. Resurge la riqueza de un pensamiento problemático y polimorfo que puede ser analizada ya sin los compromisos políticos e ideológicos de antaño.

En lo que se refiere a la situación política de la izquierda, Sacristán ya hablaba del “descrédito de la URSS” y su influencia en el movimiento revolucionario; los “errores y vicios de los partidos comunistas” que han perjudicado al paradigma emancipatorio; “la extinción de los restos revolucionarios de la socialdemocracia” para adoptarse a las necesidades del sistema; “el resquebrajamiento de la identidad política de la vanguardia obrera en España” a la que había que agregar el “mea culpa” que lanzaron muchos; “la sangría de socialistas y marxistas en Europa” por obra del nazismo y fascismo y la “muerte o exilio de la casi totalidad de los cuadros socialistas y comunistas durante y después de la guerra civil española” que descapitalizó al movimiento revolucionario. Por todo ello, concluye Sacristán, hay que partir de un hecho doloroso: la situación de derrota de las clases trabajadoras pero también, agregaríamos nosotros por nuestro lado, el repensamiento sobre la forma en que esa derrota podría revertirse.

En suma, el motivo por el cual realizamos la entrevista con Sacristán en 1983 era la necesidad de hacer un balance del pensamiento marxiano en un momento muy crítico pero también examinar las perspectivas de futuro. En aquellos años, realizamos un acto histórico en el que convergieron las fuerzas políticas principales, en El Palacio de las Bellas Artes de la Ciudad de México y en el que participaron, entre otros, Luis Cardoza y Aragón; Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez. A la convocatoria acudieron miles de personas, algunas de las cuáles no pudieron ingresar al teatro.

En su magistral intervención, el crítico de arte guatemalteco exiliado en México, Luis Cardoza y Aragón, decía: “Una inquisición moderna y contemporánea le ha hecho a Marx, hombre incalculable, el honor de satanizarlo. El capitalismo ha puesto al clásico pensamiento universal de Marx en los infiernos. Y también el irracionalismo”.

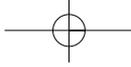
“De lo más grave que con Marx se ha cometido es la simplificación: Marx no se ocupa del estómago del hombre. Marx se ocupa de la alienación del hombre”.

“Para los antimarxistas, para los esquemáticos, para los marxistas totémicos, es un dogma, ‘es una ideología’. Diría que es un método científico riguroso, henchido de razón y razonamientos, fechado como toda obra de los hombres, cuyas premisas, no pocas de ellas, son extraordinarias”. Seguramente Sacristán habría aprobado estas afirmaciones.

En 1985, muere Manuel Sacristán cuando todavía no terminaba su ciclo intelectual, “cuando todavía no se había pacificado consigo mismo” y cuatro años más tarde, sobrevino el derrumbe del auto-llamado “socialismo real” en Europa del Este y la URSS.

El panorama se oscureció no sólo para el pretendido “marxismo dogmático” que es una *contradictio in adiectis* sino también para el marxismo crítico, lo que es una redundancia y sobre-





vino un glaciador devastador especialmente para nuestros países latinoamericanos y los exsocialistas, que hemos padecido un “neoliberalismo salvaje”.

Aquel terremoto fue aprovechado por muchos intelectuales de izquierda para deshacerse de cualquier compromiso. En México, Octavio Paz organizó con el apoyo de la televisión privada, un magno coloquio sobre lo que, a su juicio, eran los funerales no del “socialismo real” sino del ideal emancipatorio y de la teoría que le había dado origen. Muchos se deshicieron de los libros comprometedores y guardaron en una gaveta sus concepciones anteriores. Otros, en cambio, se sostuvieron y resistieron la crisis.

A veinte años de la aplicación del neoliberalismo ha surgido un fuerte movimiento crítico; informe todavía pero que constituye una expresión compleja, plural y multiforme de las demandas profundas de nuestras sociedades: la lucha en contra de quienes han provocado una crisis ecológica en nuestro planeta; la oposición a la desigualdad norte/sur y la rebelión pacífica de nuestros indígenas tras 500 años de opresión; la reivindicación de los derechos de la mujer y la lucha en contra de las formas profundas de enajenación.

Frente a todo lo anterior ¿dónde estaría Manuel Sacristán? No hay duda que allí. Reflexionando a fondo y profundizando sobre las vías que había planteado en los ochenta: ecologismo; feminismo; movimiento antinuclear, pensamiento sobre las consecuencias de un crecimiento irracional y destructivo de la naturaleza pero también una preocupación por la hegemonía. La muestra fehaciente son sus dos trabajos finales: su prólogo a la *Introducción al estudio de la filosofía* de Antonio Gramsci y su largo ensayo *El orden y el tiempo*.

Gramsci permite a Sacristán, por un lado, identificarse con un extraordinario pensador en tiempos de impenetrable oscuridad. El sufrimiento de Gramsci era también el de Sacristán. No hay otra frase que la de Rolland, que describa mejor a los dos pensadores revolucionarios: pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad.

La lectura de Sacristán es rigurosa, como siempre. Crítica en lo que se refiere a la recusación por parte del autor italiano de la objetividad científica y del mundo externo pero, a su vez, valora la filosofía de la praxis en relación con la construcción de la hegemonía de las clases subalternas.

En *El orden y el tiempo*, que parece una corrección a la famosa obra de Heidegger *El ser y el tiempo*, dice: “En la organicidad de esa vida así entendida –no como oscura intimidad aislada, sino como línea recorrida por el “centro de anudamiento” de innumerables referencias objetivas– el preso, el derrotado y muribundo Gramsci consideró no sólo resueltas, sino inclusive salvadas las contradicciones, los sufrimientos, las catástrofes de su existencia. Lo ha hecho así implícitamente en sus múltiples negativas a capitular pidiendo gracia a Mussolini, a pesar de su grave estado; y lo había dicho antes explícitamente, añadiendo incluso una explicación a su autoafirmación moral: la salvación por el “instinto de la rebelión”⁷.

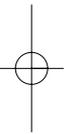
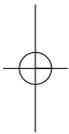
Notas

1. El nombre era más largo “Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales. Esquema de discusión”. Incluido des-





- pués en Manuel Sacristán, *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona, Icaria, 1984.
2. “Sociedad, naturaleza y ciencias sociales” en *Dialéctica*, México, No. 12, septiembre de 1982, pp 59-60.
 3. *Dialéctica*. Año VIII. Núm. 13. Junio de 1983, p.101.
 4. Loc. cit. p. 102
 5. M. Sacristán “La tarea de Engels en el Anti-Dühring” en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Barcelona, Icaria, 1983, p. 28
 6. *Dialéctica*. ed. cit. p. 112.
 7. Manuel Sacristán, *El orden y el tiempo*. Edición de Albert Domingo Curto. Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 88.



EL COMPROMISO DE MANUEL SACRISTÁN

VÍCTOR RÍOS

"Hemos combatido, largamente, juntos, por una historia más amplia y más humana. En el momento en que escribo, sobre la tarea común se ciernen muchas amenazas. No por culpa nuestra. Somos los vencidos provisionales de un injusto destino..."

MARC BLOCH.

El hilo que he escogido para hilvanar esta intervención es el del *compromiso revolucionario* de Manuel Sacristán, un compromiso que funde su obra con su conducta y da buenas pistas para comprender ambas.

Manuel Sacristán mantuvo siempre una triple dimensión, intelectual, moral y política, en su compromiso revolucionario, y ello permite que le recordemos como una persona rigurosa, decente y comprometida con los trabajadores y con los sectores más humildes.

1. MANUEL SACRISTÁN, UN DERROTADO DE BUEN HUMOR.

Creo que se puede documentar bastante bien la doble afirmación de que Manolo se supo derrotado y quiso ser un *derrotado de buen humor*. La derrota para él adquirió una doble dimensión: histórica, colectiva, pero también personal, de sus posiciones político-culturales en su partido. De los múltiples testimonios que pueden aducirse para fundamentar esta afirmación, me limito a citar sólo el recogido en el número especial que la revista *El Viejo Topo* ha editado en ocasión de este homenaje y se ha distribuido hoy aquí. En él se recoge la intervención que Sacristán realizó en un coloquio sobre el intento de golpe de estado fascista de febrero de 1981. Manolo tras aludir al ambiente internacional y español hostil a las motivaciones de la izquierda social, afirmaba:

"hay que arrancar partiendo de la convicción de que lo que nos espera es una larga travesía en el desierto. Seguramente me ayuda en eso la edad: ya no tengo pelos en la lengua y estaría dispuesto a decir que empieza a ser razonable pensar que la gente de la izquierda social de mi generación no vamos a ver ya un cambio positivo. Hasta este punto creo que vale la pena convencerse, al menos subjetivamente, para estar preparados. Yo creo que la gente de mi edad, de aquí hasta su muerte, vamos a estar en esta situación de derrota, con mayores o menores cambios, y que es la gente más joven la que acaso pueda pensar en otra cosa. Pero para que la gente más joven pueda pensar en otra cosa me parece absolutamente necesario admitir, como dijo



Lukács poco antes de morir, por cierto, que hay que partir como si estuviéramos en 1845 o 1846, y eso quiere decir muchas cosas negativas y también positivas. Hay que empezar por una autoafirmación moral. Saber que en medio de esta espantosa derrota material, de todos modos, lo que ofrecen quienes están rigiendo el cambio social en estos momentos, no es más que la exacerbación de los horrores que estamos viendo, la exacerbación del hambre en el tercer mundo, del desarrollo de tecnologías destructoras en el planeta, etc., sin olvidar el punto del etcétera que más importa, a saber, la amenaza de guerra.”

Es sabido que se aprende más de las derrotas que de los éxitos. Manuel Sacristán tuvo la lucidez de percibir pronto la magnitud de ésta. Por lo menos desde los acontecimientos de 1968 en París y Praga. Y esa percepción, la vivió en una notable soledad. Soledad en la dirección del partido. Pero no sólo. A ésa se le añadió, además, una soledad en parte autoimpuesta y dictada quizás por una prudente autocontención para no contagiar de desesperanza ni desmovilizar a los más cercanos y a los compañeros de lucha.

Sin embargo Manolo conseguía a veces sobreponerse a la amargura y hacer gala de buen humor. Esa actitud tiene que ver con lo que su hija Vera explica de él: “Manuel Sacristán fue un hombre con gran curiosidad por todo cuanto le rodeaba, lleno de interés por conocer y entender, capaz de disfrutar y de apasionarse con las cosas más diversas y con las cosas más sencillas”. Vera cuenta varios ejemplos de ello en su contribución al dossier sobre Manuel Sacristán publicado en el número 209-210 de *El Viejo Topo*.

2. ALGUNOS RECUERDOS VINCULADOS A SU COMPROMISO POLÍTICO-MORAL.

Uno de mis primeros recuerdos de Manuel Sacristán tiene que ver con sus actividades de formación en la clandestinidad. Cuando ingresé en las Juventudes Comunistas, en 1968, participé en un seminario sobre el Manifiesto Comunista. Manolo ejercía su acción tutorial para ayudarnos a leer bien el Manifiesto Comunista: “*La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna*”. Manolo se detenía en esa afirmación y nos hacía reflexionar sobre el sentido de eso del *hundimiento de las clases en pugna*, ponía ejemplos históricos y le sacaba todo el jugo posible de cara a situaciones del presente. Nos abría los ojos. Nos enseñaba a pensar. Lejos de cualquier escolástica tan abundante en aquellas épocas.

En su forma de entender el compromiso comunista, en su militancia en el PCE y el PSUC, el rigor intelectual y la coherencia ética iban siempre de la mano de su actividad política.

Lo mismo ocurría en su actividad universitaria, en su modo de relacionarse con los estudiantes, en su participación en la lucha sindical durante el franquismo y posteriormente. Su contribución a la formación de las Comisiones Obreras de Enseñanza ayudó mucho en aquellos momentos a la comprensión del papel que un sindicalismo sociopolítico y de clase podía desempeñar entre los docentes.





Guardo un especial recuerdo de su lección magistral en una de sus reincorporaciones a la Facultad de Económicas, en 1975. Vertebró su intervención en torno a tres ideas para un proyecto de vida: amor, trabajo y lucha. Una exposición en la que estaban presentes las tres vertientes de su compromiso intelectual, moral y político: el rigor, la minuciosidad y el carácter sistemático de su exposición se fundían con una exquisita sensibilidad y con su invocación al compromiso colectivo para la transformación de las cosas y de las relaciones entre las personas.

En el CANC, el Comité Antinuclear de Cataluña, su compromiso se desplegaba como el de un activista más. Dispuesto a todo tipo de tareas: desde la preparación práctica de marchas de protesta y denuncia de los riesgos de la energía nuclear hasta la participación en charlas y debates de sensibilización sobre dichos riesgos. Algunas de sus intervenciones quedaron recogidas en el BIEN, Boletín de Información sobre la Energía Nuclear editado por el CANC.

En la redacción de la revista *mientras tanto*, Manolo daba ejemplo participando en todas las labores de preparación de los números de la revista. Que no se limitaban a la propuesta y selección de artículos o a la discusión de los editoriales a publicar. También incluían la preparación de los envíos a los suscriptores, la correspondencia, la actualización del registro de las suscripciones y otras labores de intendencia. Las reuniones de trabajo acostumbraban a tener como colofón animadas y distendidas tertulias en algún bar cercano. Ahí surgían comentarios sobre los asuntos más dispares; recuerdo en especial los repasos a la actualidad cinematográfica, que dejaban a las claras aquello de que sobre gustos, no hay nada escrito. Manolo era un activo participante de esas tertulias, y en ellas sus opiniones quedaban a veces en clara minoría, que él se complacía en subrayar.

3. LO QUE MANUEL SACRISTÁN YA NO VIO, PERO NOS AYUDÓ A VER Y ENTENDER.

El marxismo de Manuel Sacristán, su modo de entender y practicar el compromiso revolucionario, sus análisis y reflexiones sobre la situación del movimiento obrero y de la izquierda, su manera de acercarse a los nuevos problemas civilizatorios, se convirtieron en contribuciones de gran interés y ayuda para la comprensión y la toma de posición ante algunos de los acontecimientos más importantes que, tras su muerte, marcaron los quince últimos años del pasado siglo.

Así ocurrió, por ejemplo, con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe de lo que se llamó el “socialismo real” en la Europa Central y Oriental. Recuerdo el editorial de la revista *mientras tanto*, “*Identidad comunista e identidad emancipatoria*”, distribuido como separata en la Fiesta del PCE de septiembre de 1991. En él se aunaban un balance muy crítico de nuestra tradición con la reafirmación de una identidad comunista necesariamente abierta a la refundación de una nueva identidad emancipatoria. Tanto el análisis como el punto de vista político-moral adoptados eran herederos y deudores del legado de Manolo. Lo mismo pudiera aducirse en relación al debate abierto en el Partido Comunista Italiano en noviembre de 1989 y que llevó a su disolución en su XX Congreso en febrero de 1991. Frente a quienes optaron por renunciar a la identidad comunista para convertirse en *demócratas de izquierda*, había buenas razones para no avergonzarse de una identidad que Manuel Sacristán mantuvo hasta su muer-





te con una actitud intelectual y político-moral que sirvió de ejemplo y referencia ante la derrota cultural y política del comunismo europeo del siglo XX.

Ya en las postrimerías del siglo y tras el vendaval neoliberal que sopló del Atlántico hasta los Urales, las semillas de la resistencia a la globalización capitalista germinaron en movimientos que dejaban aflorar una nueva cultura de las luchas populares. La explosión social de febrero de 1989 en Caracas contra las medidas neoliberales del gobierno de Carlos Andrés Pérez pasó casi desapercibida en Europa, pero con el levantamiento indígena chiapaneco en 1994 ya no ocurrió lo mismo. Y ante la Cumbre Ministerial de la OMC celebrada en Seattle en noviembre de 1999, emergía un movimiento de movimientos que unía la denuncia de las falacias del librecomercio a la sensibilidad ecologista y antibelicista. El primer Foro Social Mundial celebrado en Porto Alegre en enero del 2001 certificaba el nacimiento de este movimiento en el que se encontraban las resistencias y se buscaban las alternativas a los problemas civilizatorios que habían constituido el objeto central de las reflexiones teóricas y políticas de los últimos años de vida de Manuel Sacristán. Releer sus contribuciones ilumina muchos de los debates presentes en el movimiento alterglobalizador.

4. ¿QUÉ LE INTERESARÍA HOY A MANUEL SACRISTÁN, QUÉ CAUSAS JUSTAS LE OCUPARÍAN?

Un repaso a la trayectoria seguida por los intereses y preocupaciones político-culturales de Manuel Sacristán permite aventurar algunos ejemplos de asuntos que hoy serían objeto de su reflexión y de su compromiso.

Creo que Manolo seguiría con atención hoy las luchas y los avances de los movimientos indígenas y campesinos de América Latina. En los últimos años han crecido las resistencias campesinas e indígenas frente a la ofensiva del neoliberalismo económico y de la uniformización cultural. La lucha por auténticas reformas agrarias, por la soberanía alimentaria frente a las transnacionales y el cultivo de los transgénicos, contra los Tratados de Libre Comercio y por un comercio justo y solidario, por el respeto a la biodiversidad, por el reconocimiento de las culturas, lenguas y saberes indígenas y por el libre ejercicio de su autogobierno atraviesa hoy el continente latinoamericano. Manuel Sacristán mostró en múltiples ocasiones y en varios escritos e intervenciones públicas su interés por estas cuestiones.

Tampoco cabe duda del apoyo intelectual y político que Manolo brindaría al movimiento alterglobalizador en su lucha contra las agresiones militares imperialistas y por seguir forjando una cultura antibelicista, en la denuncia de la OMC y la ofensiva desreguladora y privatizadora de los recursos estratégicos, en la oposición a las políticas del FMI.

Manolo seguiría con atención el curso de las grandes oleadas migratorias, de las condiciones de vida y de trabajo a las que se ven sometidos los emigrantes en Estados Unidos y en la Unión Europea y habría aportado sus reflexiones sobre el significado profundo de la revuelta de los hijos de inmigrantes en Francia, excluidos de la igualdad y fraternidad republicanas.

También participaría en la reflexión sobre los rasgos de una alternativa socialista para el siglo XXI. Una alternativa digna de ese nombre, superadora de la barbarie propia de la civilización capitalista y de los errores y horrores del socialismo del siglo XX. Con características



diversas y sujetos plurales, alimentada tanto por un debate de ideas libre y abierto como por las experiencias ya en curso de democracia participativa, revolucionaria, y de nuevas políticas económicas, sociales y educativas que al desplegarse puedan contribuir a la transformación del modo de vida, de las relaciones sociales de producción y de los valores culturales dominantes.

No sé lo que opinaría sobre Hugo Chávez. Al reconocer rasgos propios del *cesarismo* en la situación venezolana, quizás se plantearía si la reflexión de Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel* distinguiendo entre un *cesarismo progresivo* y otro regresivo pudiera ser de interés para este contexto. Lo que sí sé es que le alegraría saber que la atención sanitaria básica subió a los cerros donde viven los más humildes y llegó a la Amazonia venezolana. Y que la campaña de alfabetización de adultos desplegada permite ya considerar a Venezuela como Territorio Libre de Analfabetismo. Él, que dejó testimonio de su compromiso en la tarea de educación de adultos en Can Serra, nos hubiera dado buenas ideas sobre cómo continuar con ese proceso educativo...

5. EL LEGADO DE MANUEL SACRISTÁN, UN LEGADO VIVO Y ACTUAL.

Por fortuna, no hay que añadir un “ismo” nuevo, el del *sacristanismo*, a la larga lista de *ismos* que forman parte de las corrientes emancipatorias pasadas y presentes. Lo que sí queda es un rico legado, con discípulos que lo han cultivado en campos muy diversos. Es un legado abierto, plural, y, afortunadamente, “sin secta sacristanista constituida”.

Ciñéndome sólo a su legado en el ámbito de la reflexión teórico-política en la que apoyó su compromiso revolucionario, su legado está en revistas, unas con más tiempo de vida, como *El Viejo Topo*, y otras más recientes como *Sin Permiso*. Y por supuesto en *mientras tanto*, que fundó junto con Giulia Adinolfi.

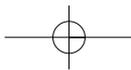
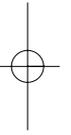
Su legado está en el compromiso militante de personas que trabajan en la solidaridad internacionalista, en el movimiento obrero y en la Universidad, en el movimiento ecologista, en la lucha contra el racismo y la xenofobia, en la lucha por un mundo sin guerras.

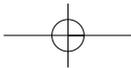
Su legado está en quienes trabajaron con él y siguen contribuyendo hoy a la renovación del ideario emancipatorio. Y en quienes sin haberlo conocido personalmente, lo han leído, se han interesado por su contribución y les sirve como referente, como brújula intelectual y moral. En estas Jornadas hay una buena muestra de unos y de otros.

Éste es, pues, el legado de Manuel Sacristán: el legado de un marxista crítico que cultivó un marxismo vivo y libre. El legado de un comunista que no renunció nunca a su identidad y la vivió de un modo abierto, al encuentro con otras, con la voluntad de incorporar lo mejor de la tradición marxista a un nuevo ideario emancipatorio. El legado de alguien que quiso hacer de su compromiso una norma de conducta cotidiana.

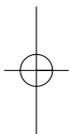
Mi intención aquí no ha sido sino transmitir, en pocas palabras, que a mi modo de ver, el elemento que dio sentido global a su forma de estar en el mundo fue *su compromiso revolucionario con los de abajo*. Este homenaje es una buena ocasión para recordarlo, transmitirlo y proyectarlo en la lucha de hoy por una Humanidad justa y libre en un mundo habitable.

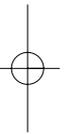
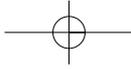






CONFERENCIAS







MANUEL SACRISTÁN

ESBOZO DE UNA BIOGRAFÍA POLÍTICA

JUAN-RAMÓN CAPELLA

Bon dia a tothom. En los 45 minutos de que dispongo se me ha encargado trazar una semblanza política de Manuel Sacristán. He dudado qué hacer: si hablar para los jóvenes, que no conocieron aquella etapa, ya lejana, de nuestra historia, o hablar para los mayores. Resulta que la mayoría de los asistentes somos mayores, pero he preferido recordar fundamentalmente los datos elementales de la biografía política de Sacristán porque creía que habría aquí más personas jóvenes y además porque me parece que es necesario recordarle sobre todo para la gente joven. Sin más preámbulo, me dedicaré a delinear cosas que casi todos sabréis, que quizá a muchos de vosotros nada más os sirvan para rememorar, que no es mal ejercicio de todos modos.

1. La vocación política de Manuel Sacristán creo que se expresa, en primer lugar, en su etapa como falangista. Eso tiene muy poca importancia, pero creo que es mejor hablar alguna vez claramente de ese período político juvenil, casi o sin casi adolescente, para entender lo que eso significó realmente en su biografía. En pocas palabras: Sacristán no es ningún “converso” del falangismo, pero es cierto que su inquietud política fue muy temprana, que se inició en los círculos juveniles de Falange, pero resulta completamente atípica.

En 1943 y 1944, tras haber superado esa etapa que los niños españoles tuvieron que sufrir a causa de la Guerra Civil –recuperar cursos, examinarse de asignaturas perdidas, etc.– Manolo Sacristán, en los cursos superiores del bachillerato, se afilió a la Organización Juvenil Española, a los Flechas, a la Falange juvenil. Había razones familiares para esa elección: el padre era el administrador de esa organización en Barcelona, y me imagino que para un padre que administra una entidad de afiliación voluntaria hubiera sido una gran contrariedad que su hijo no se afiliara. Pero también es cierto que esa razón familiar debe ser vista en el contexto de una educación que no era exactamente una educación, digamos, nacional-católica ni mucho menos, ya que su madre había estado en el área de influencia de la Institución Libre de Enseñanza y Manolo había sido escolarizado en un centro vinculado a esa institución. Por lo demás, Sacristán estudió en centros públicos: en Barcelona, en el Instituto Balmes.

Para una persona que en la España de los primeros años cuarenta, siendo joven, tuviera una preocupación de acción por los demás, únicamente había dos opciones: o militar en las filas de la Acción Católica y dedicarse a hacer obras de caridad, o militar en la organización de encuadramiento que es la que establecía el partido único de entonces. Quiero recordar casos italianos análogos: a Pasolini, a Galvano della Volpe, etc., les ocurrió lo mismo. Empezaron siendo afiliados de la organización juvenil del partido único totalitario.



Ocurre que en Sacristán esto es una cuestión, por decirlo así, de la primera adolescencia. Cuando ésta se está acabando y Manolo entra en la universidad, todavía no es mayor de edad, y por tanto no puede ingresar en Falange, donde jamás llegó a militar; en cambio, es cooptado por los mandos falangistas locales para participar como dirigente en aquel sindicato de afiliación obligatoria que era el Sindicato Español Universitario, el SEU. En esa dirección, naturalmente, sólo había estudiantes del ámbito falangista, porque el SEU estaba dirigido entonces por estudiantes (y “mayorzotes”) falangistas (que más adelante, a finales de los cincuenta, el SEU fuera “minado” por topos rojos es cosa que no interesa aquí).

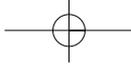
Hay que decir sin embargo que el comportamiento como seuista de Manuel Sacristán fue bastante anómalo y también arriesgado. ¿Por qué? Pues porque él actuaba en el aparato cultural del SEU, entre los que se ocupaban de las revistas y este tipo de cosas; y junto con otros dos estudiantes, uno de Madrid, con cierta importancia dentro de esa organización de encuadramiento, y otro de Santiago, intentó conspiratoriamente, sin autorización ni conocimiento de la superioridad, una aproximación a trabajadores anarquistas. Pero esa conspiración fue descubierta. Sacristán recibió un buen día la llamada telefónica de su compañero de Madrid diciendo que había tenido una entrevista tormentosa con el jefe nacional, supongo que del SEU; que debajo de su casa había estacionado un coche de la policía, y que se iba a suicidar con gas. Cosa que esa persona hizo: al día siguiente Sacristán vio en la prensa la noticia de su muerte. Nada supo del colega de Santiago de Compostela, con quien no pudo ponerse en contacto. En cuanto a él mismo, fue “condenado a muerte por traidor” por la organización de los falangistas de la Universidad de Barcelona, por sus compañeros del SEU. Condenado a muerte significaba, como me contaba ayer Francesc Vicens, que el encargado de ejecutarle, que era el jefe de la organización, Pablo Porta, se paseara exhibiendo una pistola y diciendo que esa pistola era para Manuel Sacristán. El cual (no sé si ha contado nunca esto a nadie más que a mí, y por eso lo cuento ahora y me detengo en esto) un buen día, para acabar con el asunto, se presentó muy de mañana en el domicilio de Porta armado también con una pistola; entró en la casa, le despertó con el arma en la mano y le preguntó cómo estaban las cosas. Circunstancia que Porta aprovechó para decirle que no se preocupara, que todo era un teatro que él montaba para que los más exaltados no intentaran matarle de verdad, etc. Y así se consumó la ruptura de Manuel Sacristán con la Falange y sus aparatos políticos.

He querido señalarlo porque a partir de una situación a la que te llevan las circunstancias, la historia que no dominas, la de un muchacho que entra en la organización juvenil de Falange y sigue en el SEU, aparece la consciencia; y la consciencia le lleva a intentar algo que no está dentro de las reglas: contactar con trabajadores anarquistas.

Sacristán siguió tratando de entrar en contacto con trabajadores organizados en los años siguientes, en los años en que desplegó una política cultural inventada por él mismo, al convertir la revista *Laye* en un centro de referencia alternativo de la cultura barcelonesa. Hay una foto de esa misma época –que he reproducido en un texto biográfico-político sobre Sacristán¹– en la que se le ve en compañía de Pedro Gómez de Santamaría, otro falangista de izquierdas que poco después hubo de exiliarse –vivió en América Latina hasta que pudo regresar a España ya en la “transición”– por intentar contactar con trabajadores ácratas.

2. Ahora bien: el contacto real de Manuel Sacristán con trabajadores organizados sólo





se produce algo más tarde, en Alemania, adonde había ido a especializarse en lógica. Allí conoció a dos personas determinantes: por un lado, un trabajador sindicalista alemán que formaba políticamente a un grupo de estudiantes españoles entre los que estaba Sacristán, a quienes trataba por hablar español y les transmitía ideas socialistas; y, por otro lado, Sacristán entró en relación con Ettore Casari, un filósofo joven como él pero militante del partido comunista de Italia. Eso mete de lleno a Sacristán no solamente en el ámbito de las ideas de Marx —que ya conocía de antes, pues hay artículos suyos de 1952 que le muestran conocedor de la obra de Marx²— sino que Casari le introduce a la política, con mayúsculas: le da a leer textos de Gramsci y le señala el magisterio de Palmiro Togliatti, que ha sido uno de los dirigentes comunistas más importantes de Europa Occidental. Y a través probablemente de Casari logra ponerse en contacto Sacristán con el Partido Comunista de España, en París, probablemente ya en 1955 aunque la cuestión de la fecha exacta no está del todo clara.

Entonces se convierte en militante comunista organizado, en alguien que va volver a Barcelona a militar en el Partit Socialista Unificat de Catalunya, en el partido comunista aquí. Me tendré que saltar muchas cosas, pero quería resaltar una idea, sobre todo para los jóvenes: la idea que está debajo de todo eso. En los años cincuenta, para los intelectuales europeos, una de las cuestiones principales desde el punto de vista moral, quizá la más candente, era la que enunciaban personas que habían estado vinculadas a la resistencia contra el nazismo, particularmente Albert Camus y Jean-Paul Sartre. Se trata del asunto de *l'engagement*, del compromiso.

Este compromiso tiene un sentido de compromiso político, pero no el de componenda —como suele significar hoy la política—, sino el sentido de compromiso político-moral con un ideal. Sin duda Sacristán, por su idea de la libertad como libertad para construir la propia persona, como despliegue y construcción de la propia personalidad —siguiendo el aforismo clásico de Píndaro: “llega a ser el que eres”—, debió encontrar en esta idea de compromiso una manera de dirigir la construcción de su propia personalidad. Ya no se trataba sólo de entrar en contacto vagamente con los trabajadores: se trataba de comprometerse junto con ellos para la causa de la emancipación social. Para muchas personas de esa época —y para muchos de los aquí presentes— la idea de compromiso ha sido esencial, nada coyuntural: era una cuestión de fondo, e iba con la propia vida. Y, efectivamente: el compromiso moral con la emancipación y el compromiso político con el partido comunista iba a cambiar radicalmente la vida de Manuel Sacristán. Ante todo porque le obligaría a prescindir de su personal inclinación por convertirse en un estudioso.

3. Al volver a Barcelona, Sacristán se dio cuenta de que no podía compaginar la militancia política que se le exigía con convertirse en una especialista de primer nivel en lógica. Vio lúcidamente todo eso y pensó que le tocaba lo primero. Convertirse en aquello para lo que los demás le veían capacitado, en un dirigente.

De hecho fue así. Manuel Sacristán en seguida pasó a integrarse en la dirección del PSUC. Tuvo esa responsabilidad, con todo lo que implicaba: saber que no estaba garantizada la libertad del día siguiente, que te podían caer condenas enormes, sobre todo si eras un dirigente. Se integró en tareas de la dirección del PSUC. Imaginad: tener que estar en contacto con responsables clandestinos, perder una enorme cantidad de tiempo solamente para leer materiales de





discusión en casas seguras; había que dar inmensos paseos para despistar a eventuales policías; relacionarse con dirigentes clandestinos implicaba citas de seguridad muy curiosas, cuyo mecanismo no voy a explicar ahora, pero que significaban también un dispendio enorme de tiempo. Y no era solamente eso: tener la responsabilidad, a veces, de la organización entera local de Barcelona, a veces de la de Badalona, o de organizaciones concretas –pienso por ejemplo en la organización, que a él no le hacía demasiada gracia, de empleados del comercio, no trabajadores sino empleados–; o bien la responsabilidad de dirigir lo que fue en seguida uno de sus mayores aciertos: la organización de estudiantes del PSUC (tenemos entre nosotros a Francesc Vicens, que es uno de los dos primeros miembros de la primera célula de estudiantes del PSUC) y la organización de los intelectuales comunistas, que al principio eran muy pocos pero que en seguida se convirtieron en un grupo de notable entidad.

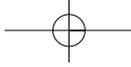
El Partido Comunista de España practicaba entonces lo que se llamaba la política de reconciliación nacional. Esa política tenía por objeto reunir todas las fuerzas antifranquistas en torno a un programa que implicara la ruptura con el régimen mediante movimientos de masas programáticamente cohesionados con un programa de amnistía, es decir de borrón y cuenta nueva –no de olvido– y de un programa mínimo de recuperación de libertades individuales, políticas y culturales (nacionales, que decís algunos). Un programa para instaurar en el país un sistema de libertades políticas esencialmente democrático.

Pero Manuel Sacristán no pensaba solamente en esos términos, sino que pensaba esencialmente en términos gramscianos. Para Gramsci la conquista del poder político no era nada si no se conseguía mediante la conquista de hegemonía social. Quiere esto decir que el partido soñado por Sacristán, practicado en Italia por el PCI, era un partido de masas que tuviera hegemonía en la sociedad, es decir, que impulsara diferentes movimientos sociales para que las ideas socialistas no fueran las de una minoría social sino queridas realmente por el conjunto de la sociedad y concretadas por ella. Conseguir la hegemonía era la condición previa para un avance hacia el socialismo en las condiciones de Europa Occidental, que había quedado atrapada bajo el dominio norteamericano en la división del mundo en bloques. Conseguir un partido de masas, es decir, un partido no ya de cuadros y votantes sino de multitudes militantes, que impulsara la práctica social para que fuera una amplísima alianza de clases populares la que pensara en cómo quería que fuera el socialismo y lo materializara: esto era el proyecto que Sacristán tenía en la cabeza.

Esa idea proyectual creo que a la larga chocó –aunque en medio consiguió notables triunfos parciales– con la política del grupo dirigente del Partido Comunista de España y del Partit Socialista Unificat de Catalunya, que consistía inicialmente en centrarse en las libertades políticas y al final acabó convirtiéndose en legalizarse a cualquier precio. Quizá estoy aquí simplificando, pero para abrir una discusión –que no podremos tener quizá ahora porque necesito agotar el tiempo, pero que podemos tener después y podemos proseguir en los días sucesivos– sí valdrá. Cuando Sacristán impulsaba el movimiento estudiantil no lo hacía sólo, como pretendía la dirección del partido, para encontrar un aliado de clase media –entonces los estudiantes eran abrumadoramente de clase media– para el movimiento obrero, sino pensando en esos términos de búsqueda de hegemonía social.

Eso explica que impulsara a los estudiantes comunistas no ya a conseguir posiciones de di-





rección en el seno del aparato del SEU, sino a que lo desbordaran; que en vez de elegir sólo a delegados de curso se eligieran equipos completos de doce, catorce personas por curso o grupo, y no uno; que eso derivara luego en asambleas, en un movimiento asambleario. Es decir: buscaba impulsar un verdadero movimiento que tuviera hegemonía entre los estudiantes –barceloneses en primer lugar–, que acabó teniéndola entre los estudiantes de toda España precisamente por esas prácticas políticas. Si el movimiento estudiantil de entonces tenía dirigentes comunistas es porque los estudiantes acababan yéndose al partido con más sentido común político para dirigir aquel enorme despliegue que fue el movimiento estudiantil de España en la segunda mitad de los 60.

Con los profesores hizo lo mismo, y puedo decir que asistí directamente a la plantación por Sacristán de la semilla de lo que iba a ser el movimiento de profesores no numerarios. En una reunión de cinco o seis personas de su confianza Sacristán propuso hacer una encuesta acerca del trabajo que se realiza en la universidad y ver qué trabajo es realizado efectivamente por el profesorado numerario, por los funcionarios, y cuál es el trabajo prácticamente no pagado que hacían todos los demás. Propuso realizar esa encuesta, esa investigación, cátedra por cátedra, que se decía entonces, aconsejándonos que extendiéramos la tarea: no realizarla nosotros mismos, sino confiarla a otros compañeros que quisieran asociarse a la investigación. En cuestión de dos semanas, de cinco éramos ciento cincuenta; en un mes, quinientos. Y como sabéis el movimiento de profesores numerarios no paró hasta después de acabado el régimen de Franco.

Esa idea de centrarse en el trabajo, de organizar el despliegue, de buscar influencia social sobre los problemas reales, eso era la política de Manuel Sacristán, que desbordaba la política estricta de reconciliación nacional. Hay otro punto en el que el desbordamiento se advierte claramente: hay un par de momentos, por ejemplo, en el Manifiesto del Sindicato Democrático de estudiantes, en los que, al lado de las reivindicaciones políticas y culturales, se pone el acento –y se consigue que el movimiento ponga el acento– en la destrucción de las barreras clasistas que en aquel momento hacían que el número de hijos de trabajadores en la universidad fuera inferior al 1%. O bien, cuando en otra etapa del movimiento de profesores propone luchar no ya para conseguir una funcionarización generalizada –que ha sido el camino finalmente seguido no sólo por el régimen de Franco sino por los gobiernos que han venido después, para mantener las estructuras de control burocrático de la universidad–, sino la propuesta de luchar por un contrato laboral para todo el profesorado. Es la idea de una universidad de trabajadores para trabajadores, idea por la que combatieron los profesores de este país desde los años 1974-1975, cuando la fórmula Sacristán, hasta 1982, cuando el PSOE abre las puertas de un plumazo para que todo el mundo se convierta en funcionario.

Creo que estos ejemplos son muestras de política hacia afuera de un combate de Sacristán por conseguir un partido de masas; del combate por una política que rebasara, sin perder de vista la recuperación de las libertades, los objetivos democrático-burgueses implícitos en la “reconciliación nacional”, y que apuntara con naturalidad en un sentido socialista.

Hacia el interior del partido hizo también cosas por el estilo: basta ver los documentos internos que ha dejado, hoy depositados en archivos públicos, o iniciativas tales como la redacción catalana de *Nous Horitzons*, la revista cultural del PSUC, en fricción creciente con la dirección parisina de esa misma revista. O bien el intento de crear en la clandestinidad –y ésta es





una experiencia única en un partido clandestino— una escuela del partido, como la que creó, a pesar de las difícilísimas condiciones de la clandestinidad: una escuela que funcionó durante algún tiempo, hasta que Sacristán abandonó la dirección del partido y ésta decidió echar el cierre a todas las iniciativas de Sacristán. Sin embargo la escuela funcionó durante algún tiempo ayudando a ampliar la reflexión política de los cuadros y militantes del PSUC.

4. Hay un momento en que Sacristán se da cuenta de que esa política de tratar de buscar la hegemonía y el partido de masas no podrá funcionar, y que por tanto difícilmente podrá funcionar nada. Es después del 68, del mayo francés y de la primavera de Praga, o, mejor dicho, después del aplastamiento de la primavera de Praga y después de que en la mayor convulsión social experimentada por Francia su partido comunista no hiciera el menor gesto que le acercara a tomar el poder. El partido comunista francés tiene todo un programa de democracia social moderada, apta para un cambio hacia el socialismo en un país occidental. Tiene ese programa; pero lo que no tiene es la menor idea de cómo va a llegar al poder, de cómo va a poder implantar realmente ese programa. Y en Praga los ejércitos del Pacto de Varsovia, aplastaron el único intento de renovación socialista real que se había producido en un país del este.

Después de eso Sacristán comprendió por un lado que la situación del partido comunista no es, pese a ser el partido principal de la clase trabajadora en España, un instrumento que pueda desplegarse en el sentido de la conquista de hegemonía. Comprendió que la dirección ni entendía eso ni iba a eso, y que la gente más capacitada tampoco entendía una política así (recuerdo, justo un mes antes de que Sacristán dejara la dirección del partido en Cataluña, un documento de crítica a los intelectuales comunistas catalanes precisamente por dedicarse al puro activismo y no trabajar en aquellos campos que eran necesarios para que algún día hubiera en Cataluña una cultura socialista, hegemonía social de las ideas socialistas). Cuando se convenció de eso abandonó la dirección y se dedicó a hacer otro trabajo. Un trabajo hacia afuera del partido, con cosas absolutamente humildes: por ejemplo, en los años 1974, 1975 y 1976, una inmensa producción de escritos político-sociales. Pero nunca abandonó el principio de la práctica: en esos años hace cosas como dedicarse a trabajar en la escuela de adultos de Can Serra. O, más tarde, militar en un microorganismo llamado Comité Antinuclear de Catalunya, compuesto por cuatro gatos, literalmente: catorce o quince personas dedicadas a combatir la energía nuclear por un lado y defender la paz, difundir los ideales del pacifismo, por otro. El CANC que irradió en un potente movimiento antinuclear, antibélico y pacifista

Creo que tras ese momento de crisis de Sacristán, en el que podríamos profundizar, emprende un trabajo del que sin duda se hablará más aquí en los próximos días, en mi opinión lo principal que va a quedar de Sacristán. Es el trabajo de repensar el socialismo o la emancipación social en las condiciones cambiadas que va a crear el desastre en la guerra de posiciones que se venía manteniendo desde hacía muchos años frente al capitalismo, según la estrategia gramsciana de tratar de conseguir posiciones en la sociedad. Sacristán se veía venir lo que vino después. Hay muchos indicios en este sentido en sus papeles escritos y en sus conversaciones; estaba intentando repensarlo todo.

5. Habla del destino, acaso final, del movimiento socialista. Ve que ese movimiento





iniciado en 1848 se está agotando; que llega una fase defensiva última, pero que las circunstancias son tales que no ha podido hacer más: aguantar y resistir, crear derechos sociales en Europa occidental, revoluciones anticolonialistas en medio mundo. Pero no ha podido desplegar nunca una sociedad socialista de verdad.

Y ahí emprende –repito– una reflexión que lo pone en cuestión todo. Para empezar, pone en cuestión que la emancipación tenga un punto final, que haya que esperar un momento de conciliación en la historia. Empieza a pensar y empieza a enseñarnos a pensar que el movimiento emancipatorio es algo que no tiene final; que se lucha en las condiciones en que se puede cada día, pero eso no tiene final. Que no se alcanza una etapa acabada, como pensaron en determinados momentos con gran optimismo las gentes de la III Internacional o incluso de la Primera.

Eso, para empezar, es un gran paso. No lo parece, pero es un gran paso que se da en el interior de las cabezas.

En segundo lugar, Sacristán empieza a percibir los cambios que debe asumir el viejo movimiento socialista, apoyado en el movimiento obrero, para hacer frente a los nuevos retos, ante los nuevos problemas. Para empezar, el reto ecologista: la existencia de un problema más básico para la supervivencia de la especie humana que el problema de la lucha de clases.

Colocar en primer plano el problema ecológico mundial era en los años ochenta de una valentía inusitada (no creo que a Sacristán, pero a mí sí me han silbado en los años ochenta por plantear siquiera este problema en ambientes de izquierda). ¿Por qué? Porque en aquellos años no se percibía aún la magnitud del problema ecológico y todavía se creía en la revolución según el modelo de 1917 y con final feliz. Creo que el temprano planteamiento de Sacristán, no solamente teórico sino también práctico, con el CANC en particular, de este asunto puso una base que todavía es válida hoy.

Lo mismo ocurre con su reflexión feminista, en la que el protagonismo principal se debe a Giulia Adinolfi, su compañera (pero hay que decir que Manolo y Giulia hablaban cada día de política). La noción básica es que al lado de la estructura de las clases existe en la sociedad la injusta estructura del patriarcado. Que tiene tanta importancia como aquella en la que se situó la lucha de las clases trabajadoras. A partir de ahí se configura la idea de que la emancipación social ha de ser el producto no solamente de la emancipación del dominio de clase, sino de la emancipación de hombres y mujeres de las estructuras del patriarcado.

Hay que decir que Manuel Sacristán y Giulia Adinolfi no entendían el asunto como materia sólo de la lucha feminista; también era eso, por supuesto, pero creo que como cuestión de fondo trataron de plantear el tema del patriarcalismo en toda su amplitud, y mostrar que la minoración social de las mujeres había ido de la mano con una mutilación o automutilación de algunos aspectos potenciales de las personalidades masculinas; que la emancipación de esa estructura horrorosa que nos viene de muy lejos y que tan difícil es de erradicar (como ha señalado con toda la razón Pierre Bourdieu) debía consistir en la transformación también de los hombres y ante todo en la feminización, decía con mucha precisión Sacristán, del sujeto revolucionario –que decíamos entonces– o del sujeto emancipatorio –que podemos decir ahora.

Y, por otra parte, Sacristán mostró una preocupación importante por los problemas de la paz y finalmente por los problemas del pacifismo.





Las generaciones jóvenes no saben que los Estados Unidos, tras ser derrotados en la guerra del Vietnam, donde no pudieron utilizar el arma atómica por el peligro del contragolpe del otro bando, decidieron desarrollar armas atómicas *tácticas*, utilizables en lo que los estrategas llamaban “guerras de teatro”, es decir: guerras libradas con armas nucleares localizadas en “teatros” de operaciones determinados, uno de los cuales iba a ser sin duda lo que llamaban el “teatro europeo”.

Hubo un período, a mediados de los setenta, de peligro real de una guerra con armas nucleares librada en el “teatro europeo”, para la cual hacían planes tanto los estrategas norteamericanos como los soviéticos. En realidad hacían algo más que planes: construían, almacenaban y desplegaban las armas adecuadas para una guerra así. Por ejemplo, los norteamericanos lo que llamaban las bombas de neutrones: bombas atómicas “pequeñitas”, *limpias*, que mataban a las personas pero dejaban incólumes las instalaciones industriales; o eran desplegados en orden de batalla los cohetes SS20 por parte soviética y los *Pershing* por parte norteamericana, que eran misiles para distancias cortas, no para guerras intercontinentales como los concebidos para llevar armas atómicas intercontinentales.

En aquel momento hubo una gran conmoción en las personas con conciencia de uno y otro lado de Europa, del este y del oeste. Sacristán, con Thompson, es quizá una de las personas que más contribuyeron a despertar esa conciencia del peligro en Europa occidental. No eran los únicos: es preciso recordar también a personas como Harich, que respecto del tema ecológico había hecho aportaciones muy importantes. En todo caso, ese aspecto pone un fundamento político a la nueva esperanza emancipatoria: el lado de la paz, el lado del pacifismo, que al final se convirtió en Sacristán en una complicada reflexión acerca del pacifismo en el movimiento emancipatorio. Complicada porque Manuel Sacristán nunca negó el derecho a rebelarse como sea de aquellos a quienes se está oprimiendo, pero, por otro lado, también teorizaba la necesidad de desplegar una cultura de la paz y un movimiento político por la paz que incorporara elementos procedentes de Gandhi y de Martin Luther King.

6. He expuesto tan deprisa y esquemáticamente que me quedan dos minutos, y los quisiera gastar en lo siguiente. Estos días me han preguntado varias personas –y me lo han preguntado muchas veces– por qué se ha producido este silencio en torno a la figura de Manuel Sacristán. He intentado buscar explicaciones mínimas, culturales, psicológicas, o incluso gremiales, para este silencio denso. Pienso que la obra escrita de Sacristán fue muy fragmentaria y se realizó en condiciones muy difíciles. Alguno de sus trabajos resulta difícil de leer para las generaciones de ahora, aunque más difícil es leer *La ideología alemana* y sin embargo se sigue leyendo, o sea que podríamos discutir la cuestión.

En realidad creo que el silencio en torno a la obra de Sacristán y a lo que ha significado en la cultura catalana, y en particular barcelonesa, y más en particular todavía en los ambientes universitarios, e incluso por otra parte entre la izquierda, de la que ha sido la figura culturalmente más importante, se debe a lo siguiente:

Sacristán sigue resultando incómodo después de muerto por dos características suyas. Primero porque era un *rojo*, es decir, alguien radicalmente partidario de la emancipación social. Y eso no lo pueden soportar quienes han hecho las paces con el mundo tal cual es, y por eso se ejercitan en el refinadísimo arte del olvidar y del silenciar. Hay mucha gente especialista en

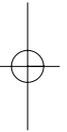
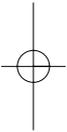




silenciar, en no mirar para ahí; no se mira para el lado del rojo, pues es la manera de que no exista. Eso por una parte.

Por otra parte, Sacristán es incómodo —y eso va a introducir, creo, algo de comezón en algunos de los corazones presentes— porque era un internacionalista, es decir todo lo contrario de un nacionalista. Aunque habría que decirlo de otra manera, porque lo contrario de un nacionalismo es otro nacionalismo. Por decirlo más claramente, pues, *Sacristán no jugaba a eso*. Fue una persona internacionalista, y no fomentó jamás nacionalismo ninguno. A la vista de lo que es la cultura política dominante en este país, tenemos ahí un segundo elemento de explicación del silencio sobre Manuel Sacristán que debería servir para que volviéramos a interrogarnos a nosotros mismos.

Gracias por vuestra atención.

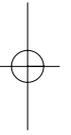


Notas

1. Juan-Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Trotta, Madrid, 2005.
2. Se trata de los artículos preparados para la “Enciclopedia Argos”, que no se llegó a publicar; algunos de ellos han sido editados póstumamente en la revista *mientras tanto*.

* Agradezco a Celestí Pol el trabajo realizado en la transcripción del registro magnetofónico de esta exposición, cuyo texto escrito ha sido liberada de los lapsus e incorrecciones propios de la exposición oral.





MANUEL SACRISTÁN EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

A mí el criterio de verdad de la tradición del sentido común y de la filosofía me importa. Yo no estoy dispuesto a sustituir las palabras “verdadero” y “falso” por las palabras “válido”/“no válido”, “coherente”/“incoherente”, “consistente”/ “inconsistente”. No; para mí las palabras buenas son “verdadero” y “falso”, como en la lengua popular, como en la tradición de la ciencia. Igual en Pero Grullo y en boca del pueblo que en Aristóteles. Los del “válido”/“no válido” son los intelectuales, los tíos que no van en serio.

MSL en 1979

I

Si Manuel Sacristán sólo hubiera escrito la monografía sobre Heidegger (1958), que fue su tesis doctoral, y la *Introducción a la Lógica y al análisis formal* (1964), ya con eso habría entrado en la historia de la filosofía en lengua castellana como un filósofo importante del siglo XX, como un filósofo de los que tienen pensamiento propio. En 1965, a sus cuarenta años, lo que Sacristán había aportado en esos dos libros sólo admitía comparación posible con lo que, antes y después de la muerte de Ortega, había escrito filosóficamente, desde otra perspectiva, Xavier Zubiri (*Naturaleza, historia y Dios, Sobre la esencia y Lecciones de Filosofía*).

Esto es lo que se pensaba en el mundo filosófico académico cuando yo estudiaba en la sección de filosofía de la Universidad de Barcelona, en la primera mitad de la década de los sesenta. Y, más o menos con estas palabras que he dicho aquí, eso es lo que oí decir a los filósofos con los que tuve relación entonces: a Emilio Lledó, a José María Valverde, a Francesc Gomá, a José Rodríguez Martínez, a Álvarez Bolado. A la hora de comparar, éstos añadían, desde luego, el nombre de unos pocos filósofos entonces exiliados en América Latina con los que el pensamiento hispánico de la época quería enlazar (Sánchez Vázquez, Gaos, Xirau) o, aquí mismo, el nombre de Aranguren o el de Tierno.

Si Manuel Sacristán sólo hubiera escrito esos dos libros que he mencionado seguramente estaríamos considerándole un pionero en el campo de la lógica formal y como un filósofo de orientación analítica comparable a otros pensadores europeos contemporáneos de parecida tendencia. Pero ya a mediados de la década de los sesenta Sacristán había escrito y publicado otras cosas cuyo conocimiento obliga a revisar esta posible ubicación suya en la historia de las ideas como lógico y filósofo analítico.

Pienso sobre todo en cuatro cosas: en lo que publicó, como cronista y crítico de la cultura, en la revista *Laye* en la década de los cincuenta; también en su visión panorámica de la filosofía después de la segunda guerra mundial; o en sus primeros escritos de aproximación al mar-



xismo; y, sobre todo, en sus ensayos sobre Goethe y Heine. Estas otras cuatro cosas permiten considerar a Sacristán, mediada, como digo, la década de los sesenta, no sólo como lógico y filósofo analítico sino también como *ensayista* y como *historiador de las ideas*.

Con el tiempo, y a medida que se ha ido imponiendo una aproximación transversal en la historia de las ideas, una aproximación menos compartimentada y excluyente que la que dominaba entonces en el mundo académico, se ha ido prestando al menos tanta atención al Sacristán crítico literario, lector atento de autores clásicos y contemporáneos, como al Sacristán lógico y filósofo. A esta recuperación han contribuido mucho las obras de Pinilla de las Heras, García Borrón, Laureano Bonet, Jordi Gracia y Juan Carlos Mainer, entre otros. De su mano, Sacristán ha entrado en la historia del ensayismo hispánico. Y ha entrado en esa historia con argumentos sólidos: valorando como se merecían sus lecturas de Goethe y Heine, su ensayo sobre el *Alfanhuí* de Ferlosio, sus notas sobre la dramaturgia contemporánea o su anticipadora introducción a la poesía de Brossa. Pues es ahí, en su lectura crítica de poetas, dramaturgos y narradores, donde Sacristán ha dado lo mejor que llevaba dentro *como escritor*. Es ahí, dialogando con Ferlosio y con Salinas, con Mann, con Goethe y con Heine, donde mejor se aprecia su dominio de la lengua castellana y su búsqueda de un estilo propio.

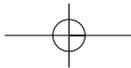
En dos de los escritos de finales de los cincuenta y comienzos de los sesenta se puede ver, por otra parte, el excelente historiador de las ideas que Sacristán era. El primero de ellos es el ensayo que escribió para el suplemento sobre filosofía contemporánea de la Enciclopedia Espasa: una visión clara, rigurosa e informada de las corrientes filosóficas después de la guerra. El segundo, menos conocido y cuyo original en castellano seguramente se ha perdido (por lo que no podemos estimar hoy su valor desde el punto de vista de la creación lingüística) es su ensayo sobre la "alianza impía" entre positivismo y religión, publicado en catalán en la revista *Horitzons* en 1961.

Los dos son ejemplo de rigor en el tratamiento de las ideas, con independencia de la simpatía que quien escriba tenga por las ideas de los pensadores de que se ocupa. Los dos son ejemplo de profunda atención al matiz y de respeto a los textos en la valoración de las ideas de otros. Y los dos son ejemplo de la capacidad que Sacristán tenía para dialogar con tradiciones filosóficas distintas y para pensar por cuenta propia, en continuación con las tradiciones filosóficas que más apreciaba.

En la panorámica que escribió sobre las corrientes filosóficas contemporáneas se puede apreciar el germen de otra virtud como escritor de la que Sacristán haría gala más tarde: *la descripción contenida y la definición precisa de los conceptos clave de grandes libros de la historia de la filosofía*. Eso es algo que iba a tener que cultivar con cierta frecuencia en la redacción de voces para enciclopedias, un género literario entonces en auge y hoy no siempre bien apreciado, pero que hay que saber valorar por lo que tuvo de difusión de ideas nuevas en un país en el que a la universidad sólo llegaba una minoría ínfima. Decir lo esencial de un autor o de la obra de un autor, y decirlo sin tergiversarlo o sin empobrecerlo para siempre, con atención al matiz diferencial, supone un ejercicio difícil y también contribuye a forjar un estilo de comunicación con el lector.

Pero tal vez donde más se aprecia el tipo de pensador que Sacristán quería ser es en su ensayo sobre *la alianza impía*, que puede ser considerado como un escrito de transición entre la





crónica (que Sacristán consideraba un género juvenil y que él mismo había practicado en *Laye*) y el análisis crítico de las ideas, orientado ya a la exposición del propio punto de vista, que para entonces era inequívocamente marxista. Este es ya un ensayo social y políticamente comprometido. Eso lo prueba, sin más, el lugar en que fue publicado. Pero es, sobre todo, un ensayo de filósofo *comprometido con la verdad* en la exposición de las ideas que critica y en la argumentación de las ideas que defiende: lleno de matices a la hora de distinguir entre positivismo, filosofía analítica y neopositivismo; y con los mismos matices al tratar del otro lado de la alianza, las corrientes religiosas. Es un ensayo denso, riguroso, sin concesiones, cuya lectura requiere atención y paciencia: en las antípodas de la caricatura dogmática y adoctrinadora a que tantos y tantos ensayos posteriores suelen reducir el marxismo que se practicaba en España y en Europa durante aquellos años. Tan alejado de esa caricatura que nadie, si lo lee hoy, identificaría aquella forma de razonar y de escribir de Sacristán con el tipo de compromiso dogmático y adoctrinador que se suele atribuir hoy en día al marxismo de la década de los sesenta.

Me ahorro y os ahorro aquí las citas del ensayo sobre “la alianza impía” que podrían servir para argumentar con detenimiento lo que acabo de decir. Lo mejor es leerlo. Armarse de paciencia y atención, y leerlo *entero*¹. El tiempo que nos ahorramos al prescindir de las citas lo voy a invertir en argumentar ahora por qué, a la vista de estos otros escritos que publicó entre 1950 y 1965, puede decirse que Sacristán era algo más que un lógico y un filósofo analítico y por qué esto realza su dimensión como pensador importante en la historia de las ideas.

De entrada, ya la lectura del ensayo sobre la alianza impía permite corregir la idea de que el filosofar de Sacristán en los sesenta era un híbrido de marxismo y neopositivismo; una idea que algunos han sacado de una interpretación apresurada de su prólogo al *Anti-Dühring* de Engels y que tiene que ver con una confusión todavía muy extendida, la consistente en reducir toda filosofía analítica a lo que fue una corriente de la misma, la corriente neopositivista. La peculiaridad de Sacristán como filósofo, ya en aquellos años, antes y después de que escribiera el prólogo al *Anti-Dühring*, es que, precisamente por su conocimiento de la historia de las ideas y por su dominio de las corrientes del pensamiento contemporáneo, al hacerse marxista pudo y supo filosofar *sin necesidad de alianza* (ni impía ni pía).

Otros filósofos contemporáneos han subrayado la autonomía filosófica del marxismo, sin duda, pero sólo él y unos pocos más se atrevieron, en la segunda mitad del siglo XX, a pensar reafirmando la proclama de Marx a favor de la autonomía filosófica del materialismo histórico *sin quedarse en ella para hacer marxología*, o sea, proyectando esa declaración de intenciones sobre los problemas socio-económicos y socio-culturales de un mundo nuevo y dialogando con las corrientes filosóficas que algo habían innovado desde la muerte de Marx. Proyectar y dialogar críticamente es lo que se entiende por *pensamiento propio* cuando previamente se ha declarado que se va a pensar y a actuar en el marco de una tradición.

Cuando se habla de *pensamiento propio* ya se está dando por supuesto, en cierto modo, que el autor del que se trata no va a caber en ninguno de los cajones en que suele dividirse la historia oficial de las corrientes filosóficas. El pensamiento propio tiene que ver con la originalidad en el mejor de los sentidos de la palabra (no con el narcisismo intelectual ni con el proponerse a uno mismo como potencial descubridor de mediterráneos). Sacristán era un filósofo con pensamiento propio, un pensador original ya en la década de los sesenta.





¿Qué quiere decir en este caso *original*? Quiere decir que, por su atención a la historia (y no sólo a la historia de las ideas, sino también a la historia material de los seres humanos), por su afición a la literatura, a la poesía y a las prácticas artísticas y por el tipo de su compromiso cívico, Sacristán no podía ser ya sólo un lógico *formal* ni un filósofo analítico *académico*. Con lo cual no estoy queriendo sugerir que no cumpliera con las normas de la filosofía académica, sino que no era eso lo que más le interesaba. Cuando escribió su panorámica de la filosofía después de la segunda guerra mundial ya dejó claro que su criterio principal para la selección de los autores estudiados era el peso de los mismos “en la determinación de la vida espiritual de la época” y no “el tecnicismo dominante en las academias”.

Aun en el caso de que las circunstancias que le tocó vivir en aquella época le hubieran permitido dedicarse preferentemente a la lógica formal y al análisis, o sea, a prolongar académicamente lo que había escrito en sus dos principales obras, la tesis doctoral y el manual de Lógica, Sacristán habría sido, por lo que he apuntado más arriba, *un lógico atípico y un filósofo analítico también atípico*. Un lógico tan atento al menos a la dialéctica como a los formalismos de la lógica matemática; y un filósofo analítico tan interesado al menos en los llamados “sinsentidos” filosóficos como en la construcción lógica de los lenguajes científicos: un lógico y un filósofo analítico –para decirlo parafraseando a Einstein– sin el miedo que los filósofos analíticos de aquella época tenían a la metafísica.

Por eso, caso raro entre los filósofos contemporáneos, empezó siendo un marxista que dialoga sin miedo con el pensar esencial heideggeriano argumentando su preferencia por el análisis racional; y fue luego un lógico y marxista que dialoga con la filosofía analítica contemporánea sin miedo a proclamar el valor heurístico de la dialéctica como metódica, como pensar praxeológico.

Jean-Paul Sartre decía por entonces que una de las debilidades de los marxistas contemporáneos fue el no haberse atrevido a medirse con la filosofía existencial de Martin Heidegger. Sacristán hizo eso, ya a finales de la década de los cincuenta, y con detalle, leyendo a Heidegger sin complejos. Albert Einstein había dicho, en una célebre reseña de Bertrand Russell, que el principal defecto de la filosofía analítica, obsesionada por la semántica, era su horror a la metafísica, no sólo a la especulación en general. Sacristán, en lo que escribió como epistemólogo de orientación marxista, nunca cayó en ese defecto de la corriente neopositivista.

Tal vez también por eso, en su evolución filosófica, Sacristán nunca necesitó las muletas del existencialismo en boga, ni fue, cuando se dedicaba preferentemente a la lógica y al análisis, un “positivistón”, como dijo una vez amigablemente Javier Muguerza. Tampoco fue, ni siquiera en la década de los sesenta, un marxista al que se pudiera adscribir a alguna de las corrientes del marxismo entonces establecidas. Por una parte, apreciaba demasiado el análisis y la filosofía analítica de la ciencia como para haber sido un marxista historicista; y, por otra, apreciaba lo suficiente la historia y la historiografía como para haberse convertido en un marxista estructuralista: sus conocimientos de *la ciencia en su historia* eran demasiado amplios y sólidos. De ahí su distancia respecto de marxistas cuya orientación apreciaba en otras cosas, como Lukács, Althusser y Colletti.

Sacristán aceptó la crítica de Einstein en su reflexión sobre la filosofía analítica contemporánea y alabó la crítica de Quine a la pretensión de construir una lógica dialéctica alternativa.





Esto le acerca a la filosofía de base científica del siglo XX. Pero al mismo tiempo pensó que, aunque la dialéctica no es una lógica, ni una ciencia, ni un método en sentido propio, tampoco es un mero *flatus vocis*, sino una metódica o un estilo de pensamiento con potencialidades heurísticas relevantes allí donde no alcanza el análisis reductivo practicado por las ciencias. Algo así habían pensado otros clásicos de la historia del pensamiento racional, desde Aristóteles a Goethe. Justamente en sus aproximaciones al concepto de dialéctica es donde mejor se ve, en mi opinión, la *vena clasicista* del filosofar de Sacristán.

Se podría decir, pues, que Sacristán fue elaborando su propio filosofar (sobre las concepciones del mundo, sobre diferentes aspectos del conocimiento científico o del conocimiento ordinario o acerca de la praxis socio-política) apoyándose, según los temas que trataba, en Marx, al que siempre leyó libremente; en Gramsci, cuyo concepto del filosofar orientado a la praxis apreciaba, aunque lamentara su escasa formación epistemológica; o en las máximas y reflexiones de Goethe, por lo que éstas sugerían sobre el conocer y el actuar mediante hipótesis.

II

Querría ahora dedicar unos minutos a la ubicación del pensamiento de Sacristán en la historia de los marxismos de la segunda mitad del siglo XX. Y subrayar, también en esto, su originalidad. Para lo cual seguramente lo más directo es partir de una declaración suya, hecha casi al final de su vida:

Nunca me gustó la epistemología predominante en la tradición marxista. Siempre me pareció que en ese campo eran mejores las escuelas marxistas minoritarias².

La crítica a la debilidad epistemológica de las corrientes marxistas afloraría tanto en la estimación del filosofar de Gramsci y de Lenin como en el diálogo que estableció con Lukács y con la Heller de la etapa de Budapest, o en la controversia con Althusser y con Colletti³. La finalidad de esta crítica era evitar al marxismo contemporáneo *el doble escollo del ideologismo y de la escolástica científicista*, o sea: la tendencia a “imponer a las teorías científicas en sentido estricto los rasgos totalizadores propios del pensamiento revolucionario” y la tendencia a “atribuir al marxismo el estatuto epistemológico de la teoría científica en sentido estricto”⁴.

¿Dónde radica la originalidad de este punto de vista en el marco de los marxismos hispánicos? A esa pregunta se podría contestar como sigue. Si la *forma principal de expresión* del marxismo de Sacristán (tan emblemática como modestamente significada en el rótulo de “panfletos y materiales”) enlaza, a través de condicionamientos externos muy parecidos, con el tronco común del pensamiento socialista en España, y si su insistencia en subrayar (en el conjunto de la obra de Marx) el programa crítico, favorable a la emancipación de las clases sociales subalternas, *da fundamento y desarrolla la intención revolucionaria* de una parte del socialismo hispánico, en cambio, *la atención prestada a la cuestión del método y a los problemas epistemológicos le aleja de lo que fueron siempre las preocupaciones y temas dominantes de este último*.

Concretando un poco más: la característica más saliente del marxismo de Sacristán, lo que permite hablar razonablemente de originalidad (y esto no sólo en el contexto del pensamien-





to socialista hispánico) ha sido la *acentuación de la naturaleza anti-ideológica del pensamiento revolucionario* que tuvo su origen en Marx. Tal orientación está expresada ya por Sacristán en 1965 con inequívoca rotundidad:

*El pensamiento de Marx ha nacido como crítica de la ideología y su tradición no puede dejar de ser anti-ideológica sin desnaturalizarse.*⁵

Desde 1965 este tema aparece en los escritos de Sacristán como un hilo conductor que vertebra varias de sus discusiones con autores marxistas de diferentes generaciones. Está en el centro de las objeciones que hizo al uso gramsciano del concepto de ideología en los *Quaderni del carcere*; ocupa igualmente un lugar central en la discusión con el Lukács de *La destrucción de la razón*; alcanza un nuevo desarrollo en la estimación, otra vez crítica, del concepto leniniano del marxismo (según la cual también éste seguiría teniendo un elemento ideológico); y rebrota en una equilibrada presentación de los primeros resultados de la denominada Escuela de Budapest. En todos esos casos (que corresponden a ensayos publicados hasta principios de los años ochenta) Sacristán no ha dejado de afinar y profundizar en este motivo: *la eliminación de la especulación ideológica en el pensamiento socialista*.

En 1967 esta tarea le parecía “el programa más fecundo que puede proponerse para el marxismo contemporáneo”, o sea, el programa de la hora. Luego, en el marco de la discusión con lo que llamó el *panideologismo de Lukács*, Sacristán se enfrentó abiertamente incluso a un riesgo que él mismo había señalado con preocupación (el de ser confundido por marxistas de orientación hegeliana con los teóricos del “final de las ideologías”). A pesar de lo cual, se distancia de la caracterización del marxismo como concepción del mundo para proponer una distinción precisa entre ésta (la cosmovisión) y lo que deba ser un programa crítico revolucionario. Ahí está la base filosófica de lo que podríamos llamar su *marxismo laico*.

Admitiendo que el asunto de la caducidad de las ideologías se ha concretado por el momento en una nueva ideología reaccionaria, en la ideología del fatalismo tecnológico, niega Sacristán que la conciencia crítica haya de aceptar por eso “el ser albergada por la magnificencia sin cimientos de las concepciones del mundo estructuralmente románticas”. Esta, la concepción del mundo, no puede ser para el pensamiento revolucionario mediación entre programa práctico racional y conocimiento positivo, porque mezcla “teoría” en un sentido muy vago (o pseudoteoría) con finalidades y valoraciones que no son reconocibles como tales.

De ahí que la lucha marxiana contra la obnubilación de la conciencia, la crítica de las ideologías, incluso en el pensamiento revolucionario de formación marxista, se materialice para Sacristán en una hipótesis general, en la cual “la mediación tiene que ser producida entre estas tres cosas: a) una clara conciencia de la realidad tal cual ésta se presenta a la luz del conocimiento positivo de cada época; b) una conciencia clara del juicio valorativo que nos merece esa realidad y c) una conciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo)-teóricas”.⁶

Hay que decir que esta lanza anti-especulativa y anti-ideológica, en favor de la claridad de la conciencia científica y político-moral, fue rota por Sacristán *a contracorriente*, o sea, justo en un momento en el cual las luchas obreras y estudiantiles estaban propiciando en España y en



Europa una nueva recuperación unilateral del culturalismo idealista y voluntarista con que lo mejor del marxismo de los años veinte había tratado de oponerse al achatamiento de la tradición revolucionaria por las socialdemocracias.

En ese contexto la propuesta anti-ideológica de Sacristán debe leerse, en mi opinión, como una advertencia del siguiente tenor: la recuperación teórico-práctica del marxismo *no se hará mediante un nuevo retorno*, volviéndose nuevamente hacia Hegel, sino *mirando de frente a lo que hay*, al presente, enlazando para ello con el conocimiento empírico, con el cultivo de las ciencias (naturales y sociales) positivas. Pero —y ahí está la clave de la lectura que propongo— en los ensayos que Sacristán escribió en esa época dicha advertencia cubría al mismo tiempo otro flanco: *no hacerse la ilusión de que el marxismo es la ciencia sin más* (o “la gran ciencia” o “la otra ciencia”, como a veces se decía).

Frutos de esta *prudencia dialéctica*, que desde el primer momento no quiso pagar un tributo considerado innecesario al origen hegeliano de la dialéctica, fueron también intervenciones teórico-políticas o político-culturales acerca, por ejemplo, del lugar de la filosofía en los estudios superiores o sobre la universidad y la división del trabajo⁷, intervenciones en las que aún es más patente la aspiración de Sacristán a un *pensamiento crudo* (a un concepto de dialéctica próximo al brechtiano) que por necesidad tenía que resultar entonces polémico. En cualquier caso, aquel “programa de la hora” se fue ampliando temáticamente en los papeles escritos en los años setenta, buena parte de ellos publicados ya en las revistas barcelonesas *Materiales* (1976-1977) y *mientras tanto*.

Siempre he pensado que fue precisamente este equilibrio suyo entre crítica radical de las ideologías y del ideologismo y reafirmación de la práctica revolucionaria lo que dejó a Sacristán en minoría entre los marxistas hispánicos y le situó en una posición excéntrica entre los marxismos europeos contemporáneos. Pues buena parte de quienes aceptaban lo primero (la premisa epistemológica) negaban lo segundo; y buena parte de quienes estaban de acuerdo con lo segundo (la reafirmación de la praxis revolucionaria) preferían un uso más laxo de ideología (a lo sumo, el uso gramsciano). En cambio, en el marxismo de Sacristán hubo siempre una *tensión constante entre tradición y modernidad*, entre un concepto del comunismo marxista como tradición cultural autónoma de los abajo y una apertura, también constante, a sugerencias procedentes, en primer lugar, de las ciencias contemporáneas y, en segundo lugar, de otras tradiciones comprometidas en la lucha por la emancipación del género humano.

Desde mediados de los setenta, y muy particularmente en la etapa de *mientras tanto*, Sacristán observó, e hizo observar a los otros, que los dos polos de la tradición socialista marxista (ciencia y proletariado) han cambiado tanto que tienen dificultades en reconocerse. Recomponer esta tensión pasaba, según él, por complementar la problemática clásica del movimiento obrero con las aportaciones de los nuevos movimientos sociales que surgen de las contradicciones específicas del capitalismo imperialista.

Lo que seguramente da un matiz nuevo y diferenciador a la obra del último Sacristán es *la acentuación, en su marxismo, de una vena cultural y políticamente libertaria*, apreciable, por ejemplo, en su discusión con el comunismo autoritario del filósofo alemán W. Harich, en su consideración crítica del autoritarismo de las democracias representativas contemporáneas, en la importancia concedida a la creación de comunidades alternativas sobre la base del trabajo voluntario, o en su orientación final hacia el federalismo en lo cultural.



III

Al analizar comparativamente los escritos del Sacristán joven (en los años cincuenta) con sus últimos escritos de los ochenta se descubre que existe algo así como un mismo hilo —*talante clásico, pensamiento dialéctico*— que va uniendo motivos, preocupaciones y argumentos en su obra. Así, por ejemplo, la juvenil aspiración a un nuevo clasicismo, tan vinculada al interés por la dramaturgia norteamericana del momento en clave neoclásica, aquella búsqueda de lo que el joven Sacristán consideraba *dar calor de hoy a la llama de siempre*, no puede dejar de relacionarse con la caracterización madura del comunismo como tradición liberadora (en lugar de poner el acento en el marxismo en tanto que teoría).

Más allá de las diferencias de acento, son varias las ideas de fondo que persisten, que reaparecen una y otra vez, como ocurre a veces con ciertas secuencias de los directores de cine grandes: la atracción por la iluminación mística; la descalificación fulminante del progresismo mercantilista; el anudamiento del clasicismo artístico con la pasión por la verdad del pueblo, por la verdad de Pero Grullo; la atención hacia lo nuevo como forma propia de ocuparse del tejer la tela vieja de la entera vida; el barnizar siempre las cosas bien de negro para que luego resalte mejor la tiza que ha de corregir el panorama; el optimismo histórico de fondo que resalta sobre el escepticismo clásico...

En esa perspectiva aún puede resultar de interés la lectura comparada de “Tres grandes libros en la estacada” (artículo publicado en la revista *Laye* a finales de 1952)⁸ y de la comunicación sobre ecología política, escrita en 1979, y que en cierto modo representa una nueva inflexión en el pensamiento de Manuel Sacristán, el giro hacia un punto de vista eco-socialista, hacia un socialismo ecológicamente fundamentado⁹. El Sacristán de 1979 no es ya el joven licenciado en filosofía que discute con el existencialismo y se fija en la formación nietzscheana del protagonista del *Doktor Faustus* de Thomas Mann, sino que es un marxista de solidísima formación epistemológica y con una gran experiencia político-cultural. Pese a lo cual, el lector atento captará, en esa comparación, una vez más la misma preocupación fundamental, la misma radicalidad en el análisis y la misma veracidad a la hora de proponer alternativas.

En 1952, la reseña simultánea de *La bomba increíble* de Salinas, de 1984 de Orwell y del *Doktor Faustus* de Mann daba ocasión a Sacristán para abordar la discusión de uno de los grandes temas, que encontramos también en su obra del final de la década de los setenta: la crisis cultural, la crisis de nuestra civilización, analizada en aquel caso a través de la literatura y en sensibilidades diferentes. Es notable hallar en esa reseña el cañamazo de algo que más tarde aparecería explícitamente tratado y argumentado en el plano de los proyectos político-culturales: la crítica del pesimismo descriptivo y del pesimismo sentimental ante el asunto de la técnica contemporánea.

En 1952 había en el joven Sacristán una curiosísima combinación de motivos nietzscheanos en la caracterización de la crisis a lo Mann con un optimismo racionalista que le permite hacer depender la superación de la crisis *exclusivamente del conocimiento de la misma*, o escribir frases como ésta: “Puesto que según esos pesimismos la técnica no es nada sustantivo, una sociedad amenazada de muerte por su técnica puede abandonarla y obviar el peligro”. De ahí se seguía la preferencia del joven Sacristán (preferencia comparativa, claro está) por el trata-





miento del asunto que hace Thomas Mann, un planteamiento en el que veía mayor profundidad y mayor verdad que en el catastrofismo sentimental o en la utopía literaria.

El origen profundo de la crisis cultural bajo el capitalismo no hay que buscarlo, según el joven Sacristán, ni en la Bomba ni en la maldad técnico-política que conducirá a un hipotético 1984. Ya entonces Sacristán era demasiado clásico para ver novedades esenciales de época en cuestiones de técnica o de moral. El origen de la crisis tiene que rastrearse más bien, siguiendo a Mann, en *la tendencia espiritual hacia la nada, hacia las meras formas*, hacia los contenidos formales, en esa marcha depuradora en cuyo límite está “una vida hecha de naderías”.

Veintitantos años después Sacristán había corregido algo el optimismo histórico que en 1952 le hacía infravalorar el riesgo de la Bomba por comparación con el peligro esencial que representa el nihilismo, o que le llevaba a considerar la nuestra como “la menos brutal de las crisis”, justamente por el hecho de saber que estamos en crisis, por la luz que arroja la conciencia sobre el cuadro bien barnizado de negro.

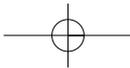
Pero con esas diferencias (que vienen dadas, sin duda, por una reconsideración de la dialéctica histórica desde el marxismo y por la experiencia del militante comunista que ha aprendido a traducir en términos de práctica político-moral la convicción goethiana de que en el principio fue la acción), el equilibrio, la medida clasicista entre el vitalismo y la razón seguirán dominando en el último Sacristán. La crítica del pesimismo sólo descriptivo y del pesimismo sentimental ha sido sustituida ahora, ya en la madurez, por la discusión con la dialéctica negativa, que cree poder seguir haciendo avanzar a la historia por el lado malo, y con los varios ecologismos irracionistas que desprecian ciegamente la ciencia, toda ciencia. Frente a la crónica (a la que siempre consideró un género juvenil) y al tratamiento literario, sólo metafórico, Sacristán prefería en 1978 una aproximación más analítica, más científica, al problema de la crisis cultural. Queda en ellos, sin embargo, la misma concepción clasicista de la juventud y el mismo concepto de la dialéctica histórica que le impulsarían en la vejez a adoptar como lema los versos de Hölderlin:

*De donde nace el peligro
nace la salvación también*¹⁰

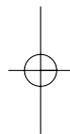
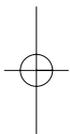
Notas

1. Salvador López Arnal prepara ahora una traducción al castellano del texto en catalán que ha quedado.
2. En entrevista concedida a Gabriel Vargas Lozano para *Dialéctica* (Universidad de Puebla); reproducida en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, págs. 100-122. En ese contexto Sacristán aludía a Otto Neurath y Karl Korsch, entre otros.
3. Véase a este respecto: “La formación del marxismo de Gramsci”, en *Panfletos y materiales I: Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1985, págs. 62-84; “El filosofar de Lenin”, *ibid.* págs. 133-176; “Sobre el marxismo ortodoxo de G. Lukács”, *ibid.* págs. 232-250; “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, *ibid.*, págs. 317-323; y sus notas de lectura de Colletti (en el Fondo de Reserva de la UB).
4. En *Panfletos y materiales, I: Sobre Marx y marxismo*, ed. cit. págs. 257-259.



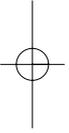


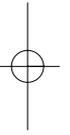
5. En *Panfletos y materiales, I: Sobre Marx y marxismo*, ed. cit. pág 57.
6. *Ibid.* págs. 108-112.
7. Cf. *Panfletos y materiales, II: Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, págs. 356-381, y *III: Intervenciones políticas*, Icaria, Barcelona, 1985, págs. 98-152.
8. Ahora en *Panfletos y materiales, IV: Lecturas*. Icaria, Barcelona, 1985, págs. 17-29
9. En *mientras tanto* n° 1, Barcelona, noviembre/diciembre de 1979; ahora en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ed cit., págs. 9-17.
10. F. Hölderlin, "Patmos", en *Poesía completa*, tomo II, edición bilingüe. Hiperión, Madrid, 1979, págs. 140-141.





CIENCIA, LÓGICA Y FILOSOFÍA





LA EMPRESA DE LA RAZÓN Y LA LIBERTAD DE LA CONCIENCIA: A VUELTAS CON EL LEGADO ESCRITO DE MANUEL SACRISTÁN

ALBERT DOMINGO CURTO

“Y *el autor*: ¿Quién fue el intelectual Sacristán? ¿Cómo definirlo, valorarlo?, ¿hasta dónde leerlo? La misma discreción de su presencia ante los valores y análisis que propone, ¿es convincente? ¿o excesivamente heroica la consistencia ética encubierta por esa retirada? Tal vez las referencias que disuelven su firma sean ellas mismas demasiado consistentes y confiadas. Para esbozar este tema hay que entrar en los contenidos que nos ha legado la obra de Manuel Sacristán”.¹

Probablemente, uno de los perfiles más patentes a lo largo de la trayectoria intelectual y vital de Manuel Sacristán es el que hace referencia a la simultánea co-presencia de motivaciones de corte científico y a la vez de índole político-moral. Se ha señalado, en más de una ocasión, que esa peculiar perspectiva bicéfala transita a lo largo de toda su obra y que numerosas muestras de ello pueden apreciarse tanto en sus últimos escritos como en los de juventud, a pesar de las múltiples diferencias temáticas y personales que los separan. De hecho, uno de los aspectos que hicieron de Sacristán el intelectual más representativo de la filosofía española de la segunda mitad del siglo XX hunde sus raíces en la sobriedad de su labor teórica –esto es, en lo que hoy denominaríamos sin ambages su enorme *profesionalidad* científica– y, al mismo tiempo, junto a esto último, a su mismo nivel, la lucidez de una percepción histórica de la realidad muy poco común. Para intentar situar los parámetros generales del bloque temático de la mesa redonda en la que nos encontramos, que gira en torno al ámbito de “Ciencia, Lógica y Filosofía” en la obra de Sacristán, y también como una excelente muestra del peculiar perfil de su discurso y de lo anteriormente mencionado referente a la presencia en él de motivaciones plurales, creo que puede resultar pertinente la lectura del siguiente fragmento de un texto suyo, hoy prácticamente olvidado, a causa, entre otras cosas, de su difícil localización:

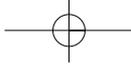
Es preciso entender el concepto “ciencia” con toda la generosidad que merece: sólo la profunda alienación del espíritu en la sociedad burguesa permite entender por ciencia una actividad sin espíritu, la cual se limita a manipular el ser para explotarlo. En su concepción histórica, la ciencia es esencialmente algo más que esto, cualitativamente más que esto: es la lucha por la verdad, contra las concepciones del mundo mitológico-religiosas. La esencia de la ciencia se encuentra en mayor medida en las palabras del presocrático que grita: “El sol no es un dios, sino un trozo de piedra incandescente” que en los servomecanismos de las máquinas electrónicas que computan los datos óptimos para la propaganda de la Coca-Cola. (...) La ciencia positiva tecnificada moderna es una especialización de la razón, determinada tanto por las condiciones de la producción moderna como



por la específica resistencia de la naturaleza del ser humano, elemento natural dialécticamente cualificado por aquellas condiciones. *La ciencia, en el sentido pleno de su concepto, es la empresa de la razón: la libertad de la conciencia.* La ciencia positiva entendida como técnica recibe así su impulso de la ciencia como razón. Y también, en este punto, el materialismo dialéctico es la formulación de la posibilidad de su empresa.²

Salvo en la referencia final al materialismo dialéctico que, por otro lado, resulta una formulación muy poco habitual en los escritos posteriores de Sacristán para referirse a los planteamientos teóricos del marxismo, poco se diría que el texto citado lleva camino del medio siglo. Cuando fue escrito, en 1960, aún debía aparecer en las librerías el que sería llamado a convertirse en volumen de cabecera de los modernos renovadores de la filosofía de la ciencia que, de la mano de T. S. Kuhn, engrosarían las filas del denominado historicismo y sociologismo epistemológico. De hecho, en el propio artículo citado, en el que Sacristán no hacía ascos al recurso metafórico de una cierta recuperación hegeliana del “espíritu” o de la “esencia” de la actividad científica a lo largo de la historia, se abogaba por defender con fuerza algunos de esos mismos planteamientos que años después se irían imponiendo, en contra de las pretensiones de agnosticismo filosófico y de absolutismo epistemológico en el que coincidían –y aún hoy siguen coincidiendo en buena medida– el positivismo cientificista y el pensamiento místico-teológico. Erigiéndose en defensa de una concepción dialéctica y acendrada del saber, basada en una interpretación histórica de corte holístico, el artículo trataba de lidiar con la que Sacristán denominaba con amarga ironía la “alianza impía” anti-marxista, recogiendo oportunamente dicha expresión del influyente historiador inglés de la ciencia John D. Bernal. En ese escrito clandestino de 1960, del que sólo se llegaron a distribuir unos centenares de ejemplares, y en otros de la misma época, como el clásico “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, aparecido como prólogo a su traducción castellana de esa misma obra, publicada en México sólo tres años después, Sacristán sentaría las bases de su personal concepción renovadora del marxismo, asociada a una no menos renovadora, al menos en España hasta aquel momento, concepción del quehacer científico. Para ello, no sólo afrontaría con rigor y escrúpulo de filólogo la relectura de los clásicos del movimiento revolucionario sino que, sin perder un ápice de aquel rigor y de aquel escrúpulo, buscaría la adecuación de esos concretos parámetros interpretativos y subversivos de la realidad con aquéllas que, desde su punto de vista, eran las únicas vías de adquisición real del saber: las provenientes de la reflexión en torno a la actividad científica. En este último ámbito, como es sabido, la dedicación intelectual de Sacristán fue asimismo muy intensa a lo largo de toda su vida. Sus intereses abarcaron tanto las numerosas corrientes de la filosofía de la ciencia, cuanto la lógica, el análisis del lenguaje, el estudio de las pautas de la evolución histórica del conocimiento, la valoración de la incidencia de la técnica en las sociedades modernas, junto a otros muchos campos de estudio relacionados, en términos generales, con la epistemología, la metodología y el impacto social de la ciencia. De ahí que su criterio de verdad, el calado intelectual en el que cimentaba su observación, no fuera temáticamente acotado o restringido, ni se moviera en ámbitos de referencia predeterminados y cerrados, sino que buscara permanentemente una cierta elevación de la mirada, un ansia constante de “cismundaneidad”, según sus propias palabras.





Este último sería el caso, como ya se ha avanzado antes, de buena parte del contenido de su prólogo al *Anti-Dühring* de Engels, que es texto primordial de todo un periodo biográfico de Sacristán, en el que podemos observar, sin solución de continuidad, la determinación de un verdadero esbozo programático de amplio alcance, no sólo desde la perspectiva de una apuesta política con pretensiones revolucionarias, sino de toda una actitud vital basada en una imprescindible actualización constante del propio saber. Dicho esbozo, establecido en el apartado final de ese prólogo, al hilo de algunos comentarios referidos al volumen de Engels que presenta, se organiza muy explícitamente –pocas veces será tan claro Sacristán al abordar las tareas de la reflexión dialéctica–, y se concreta en torno a dos principios esenciales (la concepción materialista y el dinamismo dialéctico), a partir de los cuales se buscará la determinación de la secuencia lo más completa posible de la percepción marxiana de los procesos reales. A pesar de su larga extensión, el fragmento merece ser citado en toda su longitud, puesto que recoge de manera embrionaria algo que, con el paso de los años, podrá definirse como uno de los perfiles definitorios de la particular mirada sacristaniana, de su peculiar modo transversal de reflexionar sobre la realidad. El fragmento en que Sacristán expone con trazo ejemplar la particular complejidad del tema, es como sigue:

De esos dos principios máximamente generales de la concepción marxista del mundo [a saber, el materialismo y la consideración dialéctica de la realidad] se desprenden dos necesidades metodológicas, que son también las más generales e inmutables del pensamiento marxista: 1ª., no admitir como datos genéticos más que los de la explicación científico-positiva, en el estadio de desarrollo en que ésta se encuentre en cada época; 2ª., recuperar a partir de ellos la concreción de las formaciones complejas y superiores, no mediante la admisión de causas extramundanas que introdujeran desde afuera en la materia las nuevas cualidades definidoras de cada formación compleja y superior, sino considerando cada una de esas formaciones, una vez dada realmente, en su actividad y movimiento, *sobre todo en tres despliegues de la misma que, aunque imbricados en la realidad, pueden distinguirse como intra-acción (dialecticidad interna) de la formación, re-acción de cada formación compleja sobre las instancias genéticamente previas que le descubre el análisis reductivo de la ciencia, e inter-acción, o acción recíproca de la formación con las diversas formaciones de su mismo nivel analítico-reductivo.*³

La perspectiva de la reflexión dialéctica recogida en el fragmento anterior, nuclear en el filosofar de Sacristán de manera explícita a partir de los años sesenta y madurada durante los siguientes años, será establecida y fijada, como acabamos de ver, esencialmente a modo de elaboración inductiva y mediante la aplicación de un esquema de reconstrucción de la realidad fundamentado en tres ámbitos distintos, aunque coaligados e interrelacionados (*intra-acción, re-acción e inter-acción* de las formaciones idealmente complejas). Dichos ámbitos responderán a una misma situación real observada desde instancias diversas, pudiendo éstas ser desglosadas metodológica y expositivamente, con el fin de facilitar la comprensión y el análisis detallado de la dinámica estudiada, partiendo en todos los casos de los iniciales e imprescindibles *data*, recogidos del bagaje científico-positivo asequible en cada momento histórico. A pesar que el texto citado más arriba, escrito por Sacristán como introducción a su traducción del *Anti-Dühring*, fue publicado por primera vez en 1964, disponemos de otro texto suyo redactado con



anterioridad, al que ya hemos hecho referencia al iniciar estas páginas, en el que nuestro autor –ya en 1960– se expresaba en términos muy parecidos para referirse a la perspectiva dialéctica. Efectivamente, algunos años antes, en sus “Tres notas sobre la alianza impía”, Sacristán había presentado por primera vez el esbozo de un ideario onto-epistemológico, basándose en los mismos parámetros interpretativos antes citados. Obsérvese, en el siguiente fragmento, la semejanza formal y de contenido que guardan ambos textos:

Nos referimos a la dialéctica, cuyo principio, desde el punto de vista del tema que nos ocupa, es el siguiente: *la manera de aprehender una formación compleja, sobre-estructural, en toda su especificidad cognoscible y en aquello desconocido por el análisis reductor científico-positivo consiste en conocerla en su actividad*, y sobre todo en tres desarrollos de ésta, los cuales, si bien que imbricados en la realidad, pueden ser distinguidos como la *intra-acción* (es decir, la dialecticidad interna) de la formación; la *reacción* de la formación sobre las instancias genéticamente previas que descubre el análisis científico-positivo, y la *inter-acción* de la formación con las diversas formaciones de su mismo nivel genético-analítico.⁴

Más allá de una simple y mera coincidencia de contenidos, lo que en primera instancia nos puede mostrar la curiosa semejanza entre los fragmentos citados es, sin lugar a dudas, el esfuerzo continuado de un joven Sacristán –todavía no ha cumplido por entonces los cuarenta años y se encuentra en un momento vital de claro y manifiesto optimismo personal e intelectual–, por establecer criterios y parámetros filosóficos fértiles y fiables con los que abordar, interpretar y transformar la realidad. En aquellos artículos de la primera mitad de los años sesenta que aquí venimos comentando, pero también en otros quizás menos conocidos –debido a una menor difusión entonces, pero también desgraciadamente después–, fueron surgiendo con fuerza elementos de un perfil filosófico-político, de una particular manera de observar y de entender la realidad, que en absoluto eran simple correlato de tendencias o esquemas político-ideológicos al uso. Como ya se ha insinuado, eran las manifestaciones más visibles de una esforzada labor personal de comprensión y de interpretación, del surgimiento de un particular marxismo no ideológico a cuyos planteamientos adhirieron espontáneamente muchos de sus lectores y lectoras. De hecho, al recoger hoy los relatos de muchas personas, políticamente comprometidas desde la izquierda en la lucha antifranquista, que conocieron de primera mano aquellos escritos de Sacristán, observamos por su parte el reconocimiento de un fuerte influjo intelectual, no exclusivamente del lado del bagaje formal, semántico y temático sino, fundamentalmente, del lado del estilo personal del razonamiento y de la convicción, del poso de su discurso.⁵

Pero llegados a este punto, debemos necesariamente contextualizar, aunque sólo sea en lo esencial, ese fecundo periodo de la biografía de Sacristán del que estamos hablando, para poder con ello hacernos cargo de cuáles eran en aquel momento sus intereses culturales y, más en general, su motivaciones personales y políticas. Entre los años 1960 y 1964, esto es, entre las fechas de redacción de los dos escritos que aquí hemos comentado, Sacristán desarrollará una enorme actividad intelectual, compaginando su labor docente universitaria con la de traductor (entre otros, verterá al español autores de perfiles tan distintos como W. V. O. Quine, T. W. Adorno, A.





Brecht, G. Lukács, H. Heine, K. Marx, F. Engels, L. W. H. Hull, O. W. Nestle, etc., completando un total de más de dos docenas de volúmenes). Asimismo, durante ese periodo Sacristán redactará algunas piezas clave de su producción escrita como, por ejemplo, su *Introducción a la lógica y al análisis formal*, que es texto de referencia en la universidad española debido a su influencia académica y también por ser el primer manual de lógica publicado en nuestro país desde la Guerra Civil, numerosas presentaciones a las traducciones hechas por él (es el caso, por ejemplo, de algunos volúmenes de W. V. O. Quine o de Marx y de Engels), amén de otros textos relevantes en otras lides, como “La veracidad de Goethe” (1963), “Heine, la consciencia vencida” (1964), o un extenso tratado de lógica, encargo editorial para una enciclopedia que finalmente no vio la luz.⁶ También durante aquellos primeros años sesenta, Sacristán preparará con ahínco unas oposiciones a la Cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia –manipuladas directamente por el régimen franquista para evitar concederle la plaza–, ocasión para la que redactará algunos escritos académicos originales e innovadores en su campo. Es el caso, por ejemplo, de “Sobre el *Calculus Universalis* de Leibniz en los manuscritos nº. 1-3 de abril de 1679”, o de la propia memoria de oposición, todavía hoy inédita.⁷ Por si todo ello fuera poco, a lo anterior habrá que sumar una no menos intensa actividad cotidiana de agitación política clandestina y de militancia en el seno del P. S. U. C. (Partit Socialista Unificat de Catalunya) y del P. C. E. (Partido Comunista de España), formando parte de sus órganos de dirección.⁸

Se trataba, como estamos viendo, de una intensa labor personal y de proyección pública, tanto desde una perspectiva académica como política y editorial del intelectual Sacristán, a partir de una estrecha conjugación de sus propias ansias personales por conocer y por actuar, de su esfuerzo por enhebrar la empresa de la razón con la libertad de la conciencia. La intersección de planos que aquella intensa dedicación requería, verdadero compromiso holístico de percepción crítica de la realidad por un lado y de formulación de propuestas de intervención transformadora por otro, probablemente tenía en su base, y aunque aquí no dispongamos de suficiente espacio para argumentarlo como merece, unos remotos orígenes filosóficos, previos al cultivo de la dialéctica marxista. En no poca medida, una de las fuentes de aquel optimismo de la inteligencia –y quizás también del de la voluntad– puede rastrearse en una etapa de formación, anterior a ese periodo de los primeros años sesenta, a través del influjo del presunto potencial –al menos sobre el papel– de los modelos formales con pretensión comprehensiva y globalizadora provenientes de la tradición leibniziana, profesados en el Instituto de Lógica de Münster –al que asistió Sacristán entre 1954 y 1956–, por parte de su fundador, Heinrich Scholz. En 1957, muy pocos meses después de la muerte de este último, Sacristán publicó en la revista académica barcelonesa *Convivium* un artículo laudatorio en el que, junto al reconocimiento a los esfuerzos dedicados por el filósofo alemán en pro de una particular *mathesis universalis*, lúcidamente advertía, como haría años después de forma parecida al referirse a las propuestas escolásticas de los “lógicos dialécticos” marxistas, que: “Cualquier intento de conceder a un cálculo o lenguaje simbólico-formal valor filosófico, es decir, virtualidad para la consideración filosófica de la realidad, ha de enfrentarse ante todo con el posible reproche de desconocer los límites de lo formal”.⁹ Ello, sin embargo, no sería óbice para no reconocer, como concluía el artículo, que la propuesta de Scholz y “su intento de reencontrar lo filosófico en la Lógica y más generalmente en la investigación de fundamentos, en el “lenguaje fundamental”,





sin desentenderse por ello de los temas de la “filosofía del mundo real”, *tiene un interés imposible de exagerar (...)*.¹⁰ A pesar de que, sin duda, el contexto filosófico de estas frases es ciertamente distinto al de los textos de Sacristán con los que iniciábamos estas páginas, resulta indudable que en ambos casos late con fuerza la preocupación por clarificar los complejos límites entre los ámbitos de lo formal y de lo contingente, en la búsqueda por intentar casar el rigor científico del conocimiento positivo con los inevitables envites filosóficos de la mirada histórica.

Esa última fue preocupación constante de Sacristán a lo largo de toda su vida, a pesar que en sus escritos posteriores podamos observar un progresivo enfriamiento del esfuerzo por la determinación explícita de los parámetros del modelo dialéctico. Ello fue así por evidentes razones derivadas de la insalvable dificultad formal y expositiva de aquella determinación, pero también por la necesidad de revisar críticamente y denunciar la banalidad a-científica y la esterilidad con pretensiones analíticas en las que se acabaron convirtiendo muchas de las propuestas formalizantes de los seguidores de las denominadas *leyes de la dialéctica*. Precisamente, en una entrevista que la revista mejicana *Dialéctica* realizara a Sacristán en 1983, sólo dos años antes de su muerte, éste resumía brevemente su concepción personal sobre aquel concepto: “dialéctico” es un cierto trabajo intelectual que, por una parte, está presente en la ciencia, pero, por otra, la rebasa con mucho, en el doble sentido de que actúa también en el conocimiento ordinario pre-científico y en otro tipo de conocimiento, posterior al científico metodológicamente. Ese tipo de trabajo intelectual existe como programa (más bien oscuro) en la filosofía del conocimiento europea desde el historicismo alemán, tiene en Hegel una realización especulativa y busca en Marx una realización empíricamente plausible”.¹¹ Será en esa concreta tradición político-cultural, caracterizada por un “cierto tipo de trabajo intelectual”, que hunde sus cimientos en base científico-positiva, donde podemos encontrar hoy el perfil más puro de la obra de Sacristán, a lo largo de las piezas que componen el conjunto de su legado escrito. Con la composición de ese legado, recogido y ordenado física y linealmente a lo largo del friso vital que constituye la propia producción sacristaniana, podría observarse claramente, a mi modo de ver, el esfuerzo de su autor por *mostrar* en forma práctica el estilo de aquella tradición de trabajo intelectual en la que el propio filósofo se sitúa y que definía tras el concepto de dialéctica.

Efectivamente, pueden reconocerse atisbos y referencias indirectas a ese perfil dialéctico en multitud de observaciones metodológicas hechas por Sacristán en sus escritos posteriores a los de la segunda mitad de los años sesenta. A modo de ejemplo, sirvan las siguientes reflexiones, recogidas en las primeras páginas de *El orden y el tiempo*, texto redactado en 1968, en las que nuestro autor señala la complejidad de los diversos planos que intervienen en la reconstrucción de la figura histórica de Gramsci: “La clave de la comprensión de los escritos y el hacer de Gramsci, en su variedad y en sus contradicciones, no es, pues, la biografía individual, pero sí la totalización cuasi-biográfica de numerosos momentos objetivos y subjetivos en el fragmento de historia de Italia, historia de Europa e historia del movimiento obrero cuyo “anudamiento” bajo una consciencia esforzada fundaría el “centro” que fue Antonio Gramsci. En la organicidad de esa vida así entendida –no como oscura intimidad aislada, sino como línea recorrida por el “centro de anudamiento” de innumerables referencias objetivas– el preso, derrotado y moribundo Gramsci consideró no sólo resueltas, sino incluso salvadas las contradicciones, los sufrimientos, las catástrofes de su existencia”.¹²



Ahora bien, volviendo al tema al que hacíamos referencia unas líneas más arriba, es probable que sin la tarea de composición y de recopilación lineal del legado escrito de Sacristán, en torno y a lo largo de aquel friso vital que constituye su propio “centro de anudamiento”, pudiéramos incurrir en un cierto riesgo de pérdida del sentido unificante de su obra, en un inconsciente abandono de la permanencia de su mirada dialéctica. En determinados casos, en alguna de las interpretaciones de esa obra que se han propuesto en los últimos años, se ha podido producir esa pérdida de perspectiva global, al dar primacía a algunos sesgos que son fruto, entre otras cosas, de la especialización sorda o interesada. De hecho, es probable que la propia distribución temática con la que se recogían los textos de Sacristán en los diversos volúmenes de sus *Panfletos y Materiales*, propiciada por él mismo, facilitara indirectamente una cierta parcialización de su perfil intelectual. Miguel Candel, ya en uno de los primeros homenajes organizados poco tiempo después de la muerte de Sacristán, advertía de la posibilidad de desvirtuación o tergiversación de una obra que, para más *inri*, consistía fundamentalmente en obra dispersa sin pretensiones de sistematicidad. En un artículo publicado en 1987 en un número monográfico de la revista *mientras tanto* se refería a ese riesgo real, tras considerar el perfil de intelectual o de sabio que mejor le correspondía a la figura de Sacristán: más bien en la línea del Lukács maduro, observador atento, sereno y lúcido de la realidad. Esto es, de alguien que se sabe plenamente consciente, como escribía Candel, que “él no podrá decirlo todo y que su discurso ocultará tanto o más de lo que desvelará”. Desde esta perspectiva biográfica, por otro lado muy afín a la de otro clásico muy querido por Sacristán, como fue Antonio Gramsci, Candel afirmaba sagaz y críticamente que “(...) el papel del sabio suele alternar las grandes tiradas pletóricas de concepto con los interminables silencios cargados de perplejidad. Son esos silencios, y en especial el definitivo de la muerte, los que tratan de colmar las comparsas epigonales con sus bocadillos más o menos afortunados, a riesgo siempre de convertir el drama en sainete o esperpento. En el caso que nos ocupa creo ver ese riesgo en relación con un silencio que hilvana todas las intervenciones filosóficas dispersas y les da coherencia a la vez que deja hueco para la tergiversación”.¹³

En los veinte años transcurridos desde la muerte de Sacristán, a pesar de la edición de algunas monografías sobre su obra y su figura, de la aparición de algunos volúmenes que han recogido inéditos suyos –tanto de artículos como de conferencias y charlas transcritas–, o bien entrevistas con discípulos o personas que le trataron en vida, aquel riesgo al que hacía referencia Miguel Candel al final del fragmento citado, sigue estando presente. Y quizás en mayor medida todavía, observando con cierta perspectiva histórica esos cuatro lustros, si atendemos al dicho popular que asegura que la distancia, aunque sólo sea temporal en nuestro caso, es sin lugar a dudas sinónimo de olvido. En 1985, ya al final de su vida y con plena conciencia de esto último, en la breve presentación del tercer volumen de sus *Panfletos y Materiales*, dedicado a las intervenciones políticas, Sacristán escribía lo siguiente: “Varios de estos papeles pueden resultar incomprensibles o ininterpretables porque estén olvidadas las ocasiones que los motivaron”; esa era la razón por la que había decidido incluir en los mismos algunas notas aclaratorias y contextualizadoras. En esa misma introducción, recogiendo el guante dejado por José María Ripalda en una reseña de los dos primeros volúmenes de los *Panfletos*, en la que aquél “censuraba (...) que los textos aparecieran ordenados por asuntos, y no de un modo simplemente cronológico”, Sacristán respondía lo siguiente: “La censura me parece justa. (...) El pri-



mer proyecto editorial consistía, en efecto, en publicar todos los *Panfletos y Materiales* en un solo volumen, ordenados por fechas de redacción. Pero la editora y yo también vimos en seguida que el conjunto no tendría suficiente interés como para poder difundirse al precio que alcanzarían sus 1.300-1.500 páginas. Por eso se decidió editarlos en varios volúmenes. Y de esa decisión viene el defecto criticado por Ripalda”.¹⁴

Hoy, que las constricciones editoriales y del contexto político-cultural ya no deberían significar un impedimento insoslayable, quizás podría ser el momento de realizar aquel deseo latente y no cumplido, expresado por el propio Sacristán. Y que con ello también sea llegado el tiempo de los nuevos lectores, más allá del de la voluntad personal de los que lo conocimos y apreciamos, para que ese tiempo lejano por venir, que es el de la forja de los clásicos, le ceda un merecido espacio en su memoria.

Notas

1. J. M. Ripalda, “La tarea intelectual de Manuel Sacristán”, *mientras tanto*, nº 30-31, de mayo de 1987, p. 127.
2. Del artículo de M. Castellà (pseudónimo de Manuel Sacristán), “Tres notas sobre la alianza impía”, publicado originalmente en catalán en *Horitzons*, revista teórica del P.S.U.C. (Partit Socialista Unificat de Catalunya) editada y distribuida clandestinamente durante el franquismo (nº 2, correspondiente al 1er. Trimestre de 1961, p. 22)
3. De “La tarea de Engels en el Anti-Dühring” (1964), en M. Sacristán, *Sobre Marx y Marxismo, Panfletos y Materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 50-51. La aclaración entre corchetes y el subrayado del texto son míos.
4. A falta del original castellano escrito por Sacristán, que hoy es un documento al parecer perdido, reproducimos la traducción que Salvador López Arnal ha vertido desde la versión catalana, que fue la que originalmente se publicó en 1960 en *Horitzons* (pp 20-21, véase la nota 2). La traducción completa de López Arnal puede verse en Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*, Barcelona, El Viejo Topo (en prensa). El subrayado del fragmento es del original.
5. Sobre la impronta de los artículos de Sacristán que aquí venimos comentando puede verse, por ejemplo, lo que comenta J. R. Capella referente a su enorme difusión en las facultades universitarias: “... eran recomendados de boca en boca entre los estudiantes ...” (*La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid, Trotta, 2005, p. 54), o las reacciones de interés intelectual que motivaron esos escritos durante aquellos años, incluso desde planteamientos filosóficos alejados del marxismo, como los de J. Muguerza (entrevista en S. López Arnal y P. de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, 1996, pp. 673-675).
6. Se trata de un texto de más de 400 páginas mecanografiadas que fue editado póstumamente con el desafortunado título de *Lógica elemental* (Barcelona, Vicens Vives, 1996).
7. El texto sobre los manuscritos lógicos de Leibniz se encuentra recogido en M. Sacristán, *Lecturas de Filosofía Moderna y Contemporánea*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 159-176.
8. Como ha recordado J. R. Capella, durante los años a que hacemos referencia, Sacristán “escribió (...) numerosas notas para las hojas volanderas de su partido, notas anónimas, casi imposibles de identificar, en publicaciones mejor o peor impresas que llevaban los nombres de *Metall*, *Tèxtil*, *Unitat* o *Treball*. Además colaboraba en *Horitzons*, *Nuestras Ideas* o más tarde en *Realitat*, las revistas editadas con pie de imprenta en México, Bruselas o Roma para ser distribuidas clandestinamente en España” (J. R. Capella, *La práctica de Manuel Sacristán*, cit, p. 51).
9. M. Sacristán, “Lógica formal y filosofía en la obra Heinch Scholz” (1957), en *Papeles de Filosofía, Panfletos y Materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 66.
10. *Ibid.*, p. 88. El subrayado es mío.
11. Entrevista recogida en *Acerca de Manuel Sacristán*, cit. p. 212
12. M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, Madrid, Trotta, 1998, p. 88. El subrayado es mío.
13. M. Candel, “La ideas gnoseológicas de Manuel Sacristán”, en *mientras tanto*, nº 30-31 de mayo de 1987 dedicado íntegramente a M. Sacristán, p. 134.
14. M. Sacristán, *Intervenciones políticas, Panfletos y Materiales III*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 9-10.





LA LABOR SOCRÁTICO-LECTORA DE MANUEL SACRISTÁN*

SALVADOR LÓPEZ ARNAL y JOAN BENACH

Nuestra ordenación del inventario del tesoro ajeno será correcta –a pesar de seguir siendo nuestra, no del propietario– si en ella figuran todas las partidas de aquél. Esa es la piedra de toque de la “libertad de lectura”, fundamental, por otra parte, para la contemplación estética. La cuestión del espíritu de época y el “espíritu generacional” no es, sin duda, despreciable, pero es posterior a la cuestión de la obra y su lectura correcta. Un libro es ante todo un libro; luego, además, algunas otras cosas. La “libertad de lectura” autoriza a leer desde cualquier plano, siempre que desde el plano elegido puedan leerse todos los elementos de la obra, expresa o tácitamente. M. SACRISTÁN (1954), “Una lectura del *Alfanhuí* de Rafael Sánchez Ferlosio”, *Lecturas*, pp. 81-82

Platón: “[...] Y como es fecundo, se aficionará más a los cuerpos hermosos que a los feos”.

MSL: Afirmación que Diótima no ha fundamentado. Agathón sí lo había hecho, pero *de* la afirmación de que el amor sólo engendra en belleza *no sale*, una vez introducida la división entre belleza corporal y del alma, que el amor del amor deba engendrar –ni siquiera pueda– en cuerpo bello

Nota de traductor (1956): PLATÓN, *El Banquete*, p. 88.

1. “LLETRAFERIT”

La amplia diversidad de registros en la obra y hacer de Manuel Sacristán ha generado, como no podía ser de otro modo, valoraciones y aproximaciones no siempre coincidentes sobre algunas de sus intervenciones públicas –que acaso no siempre han aquilatado suficientemente circunstancias familiares, contextos y momentos de ruptura (Capella 2005: 28-36; Castellet 2006; García Borrón 1987: 43-50)– o incluso sobre el alcance y permanencia de su aportación filosófica y política (Mosterín 1996: iii); Piera 1996: 155-156). En cambio, es comúnmente reconocida, sin apenas disidencias, la huella y profundidad de su labor como profesor, como introductor de temas y autores, como ejemplo de aproximación rigurosa a textos centrales de varias tradiciones filosóficas. Fernández Buey ha señalado (Juncosa 2006) la importancia de la libertad de lectura que Sacristán practicó siempre al aproximarse a la obra de Marx o Engels², o a la de Gramsci, Lukács o Harich, pero también, entre otros posibles ejemplos, a la de Sartre, Carnap, Jaspers o Heidegger. Transitando por el mismo sendero Rubert de Ventós, entrevistado por Xavier Juncosa para “Integral Sacristán”, reconocía que el autor de “La veracidad de Goethe” le había enseñado a leer con otras perspectivas, desde puntos de vista poco frecuentados, con otra mirada, haciéndole detener en pasos poco leídos o mal pensados, y todo ello no por especial empeño didáctico de Sacristán o por su dominio de una metodología detallada y garantizada sino a partir de la observación detenida de cómo el propio Sacristán lo hacía *in*



feri. En parecidos términos se han manifestado, entre otros, Xavier Folch, M^a Rosa Borràs, Albert Domingo Curto, Miguel Candel, Joaquim Sempere o Llorenç Sagalés.

A pesar de este reconocimiento, y sin olvidar algunas excepciones muy notables (Fernández Buey 1989; Sempere 1976), este aspecto del hacer filosófico-socrático de Sacristán no siempre ha sido suficientemente subrayado, y no se han analizado con detalle su deslumbrante forma de leer, su tenaz empeño en el ejercicio razonado y paciente de la razón pública, y la importancia que todo ello ha tenido para personas de varias generaciones que le conocieron y trataron, no sólo en el ámbito académico o en sus intervenciones en seminarios o conferencias del PSUC-PCE (o de grupos próximos), sino también en muy diversos espacios ciudadanos e incluso, y destacadamente, en el ámbito del magisterio de personas con escasos medios, recién llegadas a Catalunya y con escasa formación cultural. Sacristán fue maestro a mediados de los setenta en Can Serra, una escuela de adultos de L'Hospitalet de Llobregat dirigida por Jaume Botey, en la que enseñó a los trabajadores asistentes a leer críticamente periódicos y textos básicos de las tradiciones obreras, con el mismo esfuerzo y con el mismo rigor con que siempre preparó sus clases o conferencias universitarias (Fernández Buey: Juncosa X. 2006; Piera 1996: 154). Sin olvidar, por otra parte, que este magisterio lo ejerció Sacristán no sólo entre personas del ámbito de las Humanidades o con fuerte compromiso militante, sino entre estudiantes y científicos naturales. Recuérdese, por ejemplo, el valor que Sacristán concedía a las aportaciones de estos últimos en asuntos político-sociales y culturales, sus sentidas reflexiones sobre ciencia y movimiento obrero en la "Carta de redacción" del primer número de *mientras tanto* (Sacristán 1987: 37-40), consideraciones que como delgado hilo rojo atraviesan prácticamente toda su obra, o su insistencia en la necesidad de una naturalización temperada –si bien no colonizadora– de las ciencias sociales (Sacristán 1984: 453-467)⁴.

Aunque, efectivamente y en paralelo, no se trata sólo de destacar lo que Sacristán señaló en este ámbito de la lectura rigurosa y afable, del leer con precisión pero con empatía, sino de volver a insistir también en que una de las tareas sin pérdida que cabe seguir practicando hoy es leer sus escritos con respeto, sin urgencias, contextualizados, sin entreguismo y con el rigor crítico que él se merece (y que sin duda siempre practicó). Hay aquí, pues, una invitación a proseguir, iniciar o reiniciar la lectura de una obra, no tan escasa como a veces se ha dicho, y no sólo por la cuidada e informada argumentación que puede verse siempre en ella; no sólo porque Sacristán pusiera su atenta mirada sobre lugares, temas y autores no muy frecuentados (y que, más allá de modas pasajeras y derrumbes pueden seguir siendo de interés y actualidad); no sólo por el trabajado rigor de su estilo intelectual (que enseña siempre) sino porque la lengua en la que se expresó –oralmente y por escrito– es uno de los mejores castellanos ensayísticos que conocemos. El autor de *La memoria del logos*, que tiene credenciales contrastadas en estos y otros muchos asuntos, ha leído con admiración de filósofo-filólogo los pasos finales de la tesis doctoral de Sacristán: "Por eso no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro 'diálogo en la historia del Ser' (HW, *Holzwege* 252) cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya" (Sacristán 1995: 248). Aun esforzándose mucho, no es fácil disentir de esta valoración de Emilio Lledó.

Recordemos el descubrimiento del joven Sacristán. Para el *Laye* de junio-julio de 1951, el número 14 de aquella revista que Josep M^a Castellet llamó "la inolvidable", Sacristán aportó





ocho escritos. Cuatro de ellos eran comentarios a obras de Simone Weil (Sacristán 1984: 468-479). En su reseña de *A la espera de Dios*, Sacristán anotó críticamente el trabajo de edición de J. M. Perrin: lo más grave de sus notas e introducciones era que apenas una sola frase respetaba íntegramente el pensamiento al que se refería. “Este hombre –apuntaba Sacristán irónicamente– no ha sido capaz de leer ni una sola línea sin esperar que el texto dijera lo que él ya piensa desde los primeros días de su infancia”. Y ello, no porque el editor fuera un mal escritor o porque fuera el primer caso de una gran inteligencia incapaz de entender más que sus propias creaciones, sino porque, añadía, “poco a poco va uno descubriendo que es más difícil saber leer que ser un genio” (*Ibidem*: 471).

Descubierta la dificultad, Sacristán, a sus 25 años, se empeñó en proseguir por este intrincado sendero. ¿En qué consistía ese saber leer, dónde radicaba la complejidad de esa tarea? Él mismo señaló, en su reconocido comentario al *Alfanbui* de Sánchez Ferlosio (Manera 1996: LXXIX; Sacristán 1985b: 65-86), que la “libertad de lectura” autorizaba a leer desde cualquier plano, siempre que desde ese plano pudieran leerse, expresa o tácitamente, *todos* los elementos de la obra, aun sabiendo que esa finalidad era, en esencia, un desideratum: prácticamente, “una lectura es *tanto más* correcta *cuantos más* elementos de la obra explique”. “Leer bien” sería pues equivalente a intentar ver con claridad, a saber interpretar de forma completa, detallada y matizada, sin o con las mínimas anteojeras, los textos (y contextos) a los que nos enfrentamos, sin dejar a un lado sus partes sustanciales, distinguiendo el metal de la ganga, incluso cuando casi todo es ganga y naufragio.

Sacristán supo hacerlo y consiguió transmitirlo. Cuando se le veía (y oía) leer en clases, en seminarios, en conferencias, o también al estudiar sus escritos, solía ocurrir lo que acertadamente ha expresado Ignacio Perrotini (Juncosa 2006; Perrotini 2005: 67-69): hablar, discutir con él, escucharle, te hacía pensar en Carroll y en su *Alicia en el país de las maravillas*. Sacristán siempre era capaz de extraer un nuevo conejo de su sombrero, una nueva criatura, una nueva idea, un autor, un argumento, un enfoque, un punto de vista en los que hasta entonces casi nadie había reparado, y que completaba, para mejor, su aproximación al texto o al argumento discutido. En el caso de la faceta lectora que estamos comentando, tres notas pueden destacarse: la creatividad y empatía, sin sectarismo ideológico que censurara o negara corrientes o autores; el rigor formal, la precisión trabajada –en expresión de Andreu Mas-Colell– y la aspiración a construir cuadros holísticos a partir de aproximaciones parciales, imprescindibles por lo demás.

Sin olvidar la decisiva influencia de determinados profesores preuniversitarios (Ceballos 2006), la avidez y diversidad lectoras del Sacristán joven (Bonet 2006; Domingo Curto 1999) o la importancia de trabajos juveniles tan sugerentes (y vivos hoy) como “Tres grandes libros en la estacada” o “*El deseo bajo los olmos* de Eugene O’Neill” (Sacristán 1985: 17-28, 29-38; Fernández Buey 1989: 64-66), su estancia en el Instituto de Lógica de la Universidad de Münster entre 1954 y 1956 fue muy importante también para nuestro asunto (Fernández Buey 1995). Cuando menos por dos razones: por la formación lógico-analítica que adquirió durante este período, por el incremento de su rigor y precisión formales, y, además, y de no menor importancia, por la forma en que se produjo su vinculación a la tradición marxista-comunista que, como ha recordado Vicente Romano (López Arnal y De la Fuente 1996: 324-338), tuvo allí de la mano del





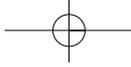
fresador alemán Hans Schweins y del lógico y filósofo Ettore Casari, un momento decisivo: situarse en el ámbito del socialismo activo, combatir en y junto a las fuerzas del antifranquismo no meramente desiderativo, nunca supuso para Sacristán la aceptación devota de los iconos categoriales asociados a la liturgia del materialismo dialéctico (expresión que, por otra parte, apenas usó), como puede comprobarse fácilmente (re)leyendo no ya sus influyentes escritos de los años sesenta sino sus primeros artículos en revistas como *Horitzons o Nuestras Ideas*, o el apartado dedicado al marxismo en su largo, documentado y trabajado ensayo de 1958 sobre la filosofía de la postguerra europea (Sacristán 1984: 172-194).

Acotado el tema, desearíamos ilustrarlo con dos ejemplos aparentemente distanciados pero, en nuestra opinión, complementarios e incluso centrales dentro de sus intereses filosóficos: en primer lugar, mostrando la forma en que Sacristán se acercó al joven Marx en una conferencia sobre dialéctica de 1973, y, en segundo lugar, dando cuenta de sus comentarios a textos de Theodore Roszak en sus clases de metodología de las ciencias sociales del curso 1983-1984. En el primer caso, una aproximación básica, intelectual, empeñada en comprender sin saltos ni imposturas, previa a cualquier reflexión sobre rupturas, continuidades, influencias o cosmovisiones de un signo u otro; en el segundo, una lectura crítica, no entregada, que no le impedía ir más allá de la epidermis textual y de rápidas descalificaciones analíticas, ayudando al autor cuando fuera necesario, destacando los asuntos de interés que el texto señalaba con mayor o menor finura y fortuna.

2. LA INVERSIÓN REVISADA

Fue en 1973, en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona, cuando Sacristán, en sesión organizada por Juan-Ramón Capella (ausente aquel día por “enfermedad”, esto es, por persecución de la brigada político-social franquista), dictó una conferencia “Sobre la dialéctica” (Sacristán 2007b), asunto que, como es sabido, le acompañó a lo largo de los años: su último curso de metodología de 1984-1985 estuvo centrado en este polisémico concepto, sobre el que en 1983, en una entrevista para *La Vanguardia*, comentaba: “Su enfoque totalizador [el de Marx], lo que con léxico hegeliano se llamaría *dialéctico*, ha hecho época en las ciencias sociales y está tan vivo como el primer día”. Recuérdese, por otra parte, lo que escribía a Sánchez Vázquez en una carta de junio de 1985: “Si consigo reunir a tiempo energía suficiente, enviaré un trabajo sobre dialéctica que tenía pensado para tu jubileo”.

En esta intervención en la UAB, después de comentar sucintamente el uso de la noción en Heráclito y Platón y las novedades de la categoría en Hegel, se centró Sacristán en el análisis de la concepción joven-marxiana, advirtiendo que aunque la relación Hegel-Marx no era cuestión simple, no había ninguna duda de que el pensamiento marxiano provenía genéticamente de Hegel; negarlo, como hacían entonces algunas escuelas marxistas, era lo mismo que afirmar que la suma de 2 más 2 fuera 18, 23 o lo que se quisiera: Marx había aprendido del autor de la *Fenomenología* y usaba su léxico; sostener lo contrario era falsear los hechos por un supuesto cientificismo que, en el fondo, no era tal sino desinformación o, peor aún, puro sectarismo. Ahora bien, aun aceptando, como había que hacer, que la dialéctica marxiana proviniera de la



hegeliana no por ello debía inferirse que fueran una y la misma cosa: génesis no es estructura.

Generalmente, proseguía Sacristán, la manera de presentar la relación entre ambos consistía en afirmar que Marx prescindía del sistema hegeliano, pero conservaba su método invirtiéndolo: en el Marx epicúreo el punto de partida no era lo ideal sino lo real-empírico. Ya en 1843 había formulado el joven Marx su primer comentario crítico y en él aparecían afirmaciones que avalaban esa línea interpretativa: “La familia y la sociedad civil son los presupuestos del Estado. Ellas son los elementos propiamente activos, pero en la especulación [es decir, en el sistema de Hegel, aclaraba MSL] sucede a la inversa”. Hegel había sostenido que el Estado era la base de la familia y de la sociedad, mientras que para Marx era el Estado lo fundamentado en aquéllas. Empero, si sólo se destacaba esta inversión, se ignoraba entonces, señalaba inmediatamente Sacristán, otro tipo de crítica que Marx había formulado también muy tempranamente.

Así, en ese mismo texto, podía leerse: “*Lo importante es que Hegel hace en todas partes de la Idea el sujeto y del sujeto real o propio el predicado*” (Curiosamente, Francis Wheen (2007: 24), en un reciente estudio sobre la génesis de *El Capital*, ha recogido este apunte de Marx que sobrevivió a uno de los cuadernos utilizados por él en Kreuznach: “Nota. Bajo Luis XII; la Constitución por la gracia del rey (Carta magna otorgada por el rey); bajo Luis Felipe, el rey por la gracia de la Constitución (monarquía impuesta). En general, podemos señalar que *la conversión del sujeto en predicado y del predicado en sujeto, la sustitución de lo que determina por lo que es determinado, constituye siempre la revolución más inmediata...* El rey hace la ley (vieja monarquía), la ley hace al rey (nueva monarquía)” [El énfasis es nuestro]). El paso anterior le permitía a Sacristán construir su propia interpretación: ante el hecho de que los griegos habían tenido una cultura muy geométrica, un historiador empirista se limitaría a constatarlo; un historiador de orientación materialista buscaría las causas de ello y, muy probablemente, estudiaría la base agrícola de esa cultura; en cambio, proseguía, Hegel lo que sostiene es que el Espíritu de Geometría se realiza a sí mismo en Grecia. El sujeto ya no es el individuo –los griegos, materialmente viviendo, que son geómetras– sino el predicado. Y a la inversa. Hegel no dirá, pues, que “Los griegos han sido geómetras” sino que “La Geometría es griega”, que “la Edad de la Geometría es la Edad griega”.

Hasta aquí, hasta esta primera parte del enunciado marxiano, seguiríamos en la socorrida idea de que hay que invertir a Hegel para obtener una dialéctica ajustada, materialista. Pero, proseguía Sacristán, Marx añadía a continuación: “*Pero de hecho el proceso va siempre por el lado del predicado*”. Marx estaba señalando, en su opinión, que Hegel sostenía en teoría, sólo en la teoría, la inversión de sujeto y predicado (Grecia-Geometría), pero en su práctica lo que hacía propiamente es historia de los griegos, y el proceso seguía entonces por el lado del predicado. Con ello, el supuesto Hegel-idealista, el autor especulativo por antonomasia, adquiriría riqueza y fuerza empíricas porque, a la hora de la verdad, desarrollaba el predicado –los hechos, la vida material griega– aunque, teóricamente, no los considerara propiamente sujetos.

Pero había más. La crítica que Marx formuló a Hegel era una crítica en dos frentes: no sólo le reprochaba su falseamiento de lo real, de lo empírico, convirtiéndolo en ideal, sino que, además, discrepaba de él por transformar frecuentemente lo ideal en empírico. Cuando Hegel sostenía que “la edad de la Geometría es Grecia”, Marx pensaba que no sólo se estaba deforman-



do la realidad griega sino también la idealidad de la propia ciencia geométrica. No se trataba sólo de invertir, de poner la Geometría donde estaban los griegos y viceversa, sino de reconstruir los dos polos, dado que, señalaba, al cambiar sujeto por predicado, observación que solía pasarse por alto, “Hegel ha falseado los dos”, no sólo uno y, además, impedía pensar correctamente el tema si nos limitábamos a la usual metáfora de la inversión. Marx no sólo había dicho, pues, que la dialéctica hegeliana invertía los hechos sino también que falseaba la Geometría misma porque para hacer plausible la afirmación de que “la Geometría es griega” o que “la Idea se hace Geometría en Grecia” no tiene más remedio que *forzar* la idea de Geometría para “embutilarla” en los datos griegos, falseando simultáneamente de este modo la vida griega real y la idea de Geometría. En la lectura de Sacristán, no se trataba sólo de invertir sino de recomponer los dos extremos y “obtener” así la dialéctica marxiana de la hegeliana.

Como nota final de su comentario, Sacristán recordó que muy pronto la dialéctica de Marx aplicaría al pensamiento de Hegel una crítica que normalmente se suponía que había dirigido sólo a la filosofía de Feuerbach: la consideración de que el verdadero conocimiento se consumaba en la práctica, no tan solo en la contemplación teórica. Marx no sólo había sostenido que tenía que invertirse el idealismo hegeliano sino que tenían que recomponerse, además, los dos polos de la relación y, por último, para llegar al punto final, había “que resolver ese conocimiento en la consciencia práctica, en la vida cotidiana y en la práctica revolucionaria, transformadora”.

Recuérdese que la categoría de práctica, nada simple, muy matizada, fue también esencial en el marxismo de Sacristán y en sus posiciones políticas (1983b: 169-170 y 189; 1987: 120-121).

3. TITANES Y MONSTRUOS: COMPRENDIENDO A ROSZAK

El segundo ejemplo nos sitúa en un ámbito algo alejado, en la cuidadísima forma en la que Sacristán se aproximó a las reflexiones de Theodore Roszak en las clases de metodología de las ciencias sociales del curso de 1983-1984 (Sacristán 1983a), al desarrollar el apartado de las críticas epistémicas y materiales a la ciencia moderna. Si detrás de su aproximación al texto del joven Marx está su permanente interés por la noción de dialéctica y por temas gnoseológicos próximos, en este segundo caso nos situamos ante una cuestión central del último Sacristán: el papel de la tecnociencia en las sociedades contemporáneas y las múltiples y urgentes cuestiones anexas de sociología y política de la ciencia (Sacristán 2005: 55-82; Tello 2003).

Un breve apunte de contexto para situarnos en aquellas coordenadas: existía en tendencias del pensamiento crítico norteamericano de los años sesenta y setenta del siglo XX un manifiesto rechazo, no siempre equilibrado, y no únicamente dentro de la corriente contracultural que representaba Roszak, hacia el saber científico institucionalizado. No sólo estaba presente el recuerdo sangrante de las bombas de Hiroshima y Nagasaki, el desprecio abyecto del presidente Truman hacia J. Robert Oppenheimer (Peter Goodchild 1985), no sólo el mundo había estado al borde de la catástrofe nuclear con la crisis de los misiles de 1962, sino que la posibilidad de una guerra atómica seguía siendo algo más que una singular ensoñación de Kubrick que tuviera en Edward Teller el modelo de su doctor Strangelove (Cornwell 2005: 421-427)⁶.





Sacristán advertía en estas clases de metodología de 1983-1984, al igual que en cursos anteriores, que no era correcto presentar las motivaciones de la crítica contracultural como puramente materiales; eran, como solía ocurrir en estas cuestiones, un mixto de diversas perspectivas: la ciencia era mala (socialmente) y era errónea (epistémicamente), aunque, ciertamente, los desencadenantes de la preocupación sí que eran de orden básicamente existencial: la contaminación de las ciudades, la masificación de la vida cotidiana, las dificultades de comunicación en los aglomerados metropolitanos. El ejemplo de Roszak que comentó Sacristán iba en esta dirección:

“(...) Estoy pensando en un monstruo que me inquieta tanto como todos los demás. Un monstruo que es hijo exclusivo del científico... Me refiero a un demonio invisible, que actúa mediante un veneno sutil y no sólo en la carne y los huesos, sino también sobre el espíritu. Me refiero al monstruo del sinsentido, el malestar psíquico, el vacío existencial, en el que el hombre moderno busca en vano su alma”.

Señaló Sacristán, en primer lugar, que no había duda de que cualquier persona con formación científica consideraría el paso muy superficial, puesto que suponer que la ciencia deshacía el sentido del mundo era un presuposición altamente original: la naturaleza, el mundo tendrían sentido y, sin embargo, conocerlos sería destruir su sentido; era hipótesis poco consistente, ya que “el mundo o tiene sentido o no lo tiene, para quien sea capaz de hablar de sentido de las cosas objetivas. *Para gente de formación más analítica, como es mi caso, para bien o para mal, lo que no tiene sentido es hablar de sentido del mundo.* Sentido tienen las acciones humanas. Tiene derecho a hablar del sentido del mundo, del sentido de las cosas, quien crea que el mundo es producto de un Dios creador; entonces sí, porque la realidad objetiva tendría entonces el sentido insuflado por el acto de creación voluntaria y planificada”. Pero si uno no hacía esta hipótesis de un Dios creador con intencionalidad “entonces no tiene derecho a buscar sentido en el mundo, en las cosas. Sentido es algo que tiene que ver con las intenciones y el lenguaje. Donde no hay lenguaje para expresar ni conocimiento ni intención, no tiene sentido hablar de sentido, diría una persona de formación analítica como es mi caso” (Sacristán 1983a). Por tanto, concluía, era una ingenuidad decir que la ciencia era un monstruo que había destruido el sentido de la naturaleza, a no ser que se añadiera “y la naturaleza tenía el sentido siguiente: Dios la creó para esto y para lo otro”, pero si no se incorporaba esta cláusula, lo que entonces podía afirmarse es que una persona que escribía así no había aprendido aún a pensar o bien lo hacía con notables errores.

De hecho, proseguía Sacristán, era mucho más sólida y bien pensada la idea tradicional del dogma cristiano según la cual Dios había creado el mundo para su gloria, aunque “fuera una frase que muchos tampoco entendamos mucho, pero al menos la entendemos gramaticalmente”: si Dios había creado el mundo para su gloria, el mundo tenía un sentido; a saber, glorificarle. Lo que no era posible entender era que, sin haber sido creado, el mundo tuviera sentido.

Empero, y este el punto que queríamos destacar, la lectura de este paso de Roszak por Sacristán no quedaba limitada a su descalificación por falta de sentido, a la manera de un discípulo desbocado del primer Carnap. Sacristán, por el contrario, señala que sería pobre –y por ‘pobre’ habría que entender aquí, de lectura errónea, de mala lectura– quedarse en esta crítica.



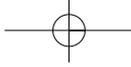


Si uno *ayudaba un poco a Roszak*, la expresión es del propio Sacristán, conseguía hacerle decir con más precisión las cosas que él estaba sugiriendo, y salía entonces algo que hacía sentido, que sí podía entenderse. Si en vez de hablar de sinsentido del mundo o de las cosas, hablamos del sinsentido de las acciones, de la conducta y de la convivencia humana, entonces Roszak, apuntaba Sacristán, “puede estar queriendo decir que esta cultura de base tecnocientífica está rompiendo las redes de sentido de la convivencia humana. Esto sí que tiene sentido y se entiende bastante mejor. *Con un poco de buena intención, siendo generosos con él*, podríamos pensar que está aludiendo al hecho de que en una megalópolis moderna una persona puede ser atacada a puñaladas, tirada en el suelo o atropellada por un automóvil, sin que eso influya *para nada* –subrayado esto último con neta indignación– en la conducta de los que está pasando alrededor, cosa que en los periódicos vemos, no diré cada día, pero con cierta frecuencia como noticias de los lugares más avanzados de nuestra civilización; Nueva York, por ejemplo”.

Sacristán proseguía su lectura: “*Tal vez no todo lector considere la degradación del sentido en la Naturaleza* –esto es una ingenuidad, señalaba, que ya hemos salvado, lo del sentido en la Naturaleza– *como una cuestión moral, pero yo sí, porque el sinsentido cría desesperación y la desesperación es, según pienso, un destructor secreto del espíritu humano, una amenaza tan real y tan mortal para nuestra salud cultural como el abuso de la energía de los átomos para nuestra supervivencia física. En mi entender, por lo menos, matar a viejos dioses es una transgresión de la conciencia tan terrible como confeccionar recién nacidos en un tubo de ensayo*”. Igualmente, insistía, era fácil rechazar *prima facie* un texto así por su sentido literal, por su enorme ingenuidad: matar viejos dioses sería una trasgresión, pero los dioses, viejos o nuevos, se mueren cuando la gente deja de creer en ellos, pase lo que pase. Había que imaginarse, además, la horrorosa tarea que parecía desprenderse de esas palabras. Mantener en vida a los viejos dioses siempre había costado también mucha sangre, no había que engañarse: “La nueva civilización montada sobre la destrucción de los mitos por la ciencia, en la medida en que esté montada en eso, sin duda está arrojando productos bastantes crueles –monstruos, como dice Roszak en este ensayo–, pero tampoco es cosa de olvidar el tipo de monstruosidad que dio de sí la línea de conducta consistente en mantener a toda costa vivos a los viejos dioses. Eso ha costado también, como es sabido, mucha sangre y muchas hogueras, que luego se pueden olvidar en otro momento, pero que es malo olvidar; también hay que tenerlas presentes. No todos los sufrimientos vienen de la innovación; muchos han venido también de la conservación”.

Finalmente, comentó Sacristán, volviendo de nuevo a Roszak, “lo que buscan como conocimiento el filósofo Platón y el hechicero don Juan es precisamente la significatividad de las cosas que la ciencia ha sido incapaz de hallar como rasgo objetivo de la naturaleza. Ir a donde nos lleva esa concepción del conocimiento” –“la de don Juan, de la mística”, aclaró Sacristán –no es denigrar el valor ni el atractivo de la información, no es ser anticientífico ni antirracional. No nos lleva a ninguna decisión entre lo uno y lo otro, sino al reconocimiento de prioridades dentro de un contexto filosófico integral. Puede ser muy atractivo recoger información “por recoger información él entiende ciencia”, comentaba Sacristán–. Ésta puede ser decisivamente útil, instrumento de nuestra supervivencia, pero no es lo mismo que el conocimiento al que nos asimos en las crisis de la vida. Cuando nos encontramos con la decisión ética, la muerte, el sufrimiento, el fracaso, o en los momentos en que nos oprime la tremenda vastedad de la





naturaleza, haciéndonos sentir frágiles y caducos, lo que el espíritu reclama es el sentido de las cosas, la intención que ellas enseñan, la significación perdurable que dan a nuestra existencia”.

Nuevamente señalaba Sacristán que si uno era capaz de disculpar el supuesto completamente gratuito de que las cosas tuvieran sentido, era justo reconocer que esta versión de la crítica material, ya no epistémica, de la ciencia, era no sólo racional, como decía el propio Roszak, sino perfectamente razonable y sensata. Era verdad que ningún conocimiento científico le ayudaba a uno, sin más mediaciones, a tomar una decisión vital; era absolutamente razonable y racional pensar que ante las grandes decisiones vitales ni siquiera la ciencia sirviera para prepararlas. Pero, aun admitiendo que sirviera para ello, “lo que no puede es arrojar la decisión; por tanto, es una tarea cultural importante el cultivo de las facultades humanas que determinan la decisión”.

Por esto último, en su magisterio, en los años en que pudo ejercer de profesor universitario, Sacristán no olvidó tampoco esa arista, el cultivo de esas otras facultades o potencialidades humanas que tienen que ver directamente con la pulsión moral o con la sensibilidad estética. Un ejemplo: en las clases de metodología de enero de 1982 (Sacristán 1981), al describir las iniciales posiciones de rechazo global o de aceptación entusiasta del nuevo saber científico, apuntó dos casos muy notables. En el segundo apartado situó a Condorcet y su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*; en el primero, el *Frankenstein* de Mary Shelley, una de las primeras manifestaciones del sentimiento de rechazo vital de la ciencia, de *regresismo* científico en función de sus temidas consecuencias prácticas.

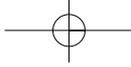
La complejidad del cuadro intelectual, filosófico, en que se enmarcaba esta reacción estaba perfectamente ilustrada por la personalidad de Shelley y por su libro. La autora, comentó Sacristán, era la esposa del poeta y se podía estar seguro de que también él coincidía con las reflexiones de la novela. Entre otros motivos, porque Mary Shelley la había escrito en Roma, en uno de esos encuentros con los Keats, y era inverosímil, proseguía Sacristán, que no estuvieran todos ellos de acuerdo con lo que ella estaba escribiendo. Pues bien, este libro, que leído por una persona ingenua, parecería fruto de una mentalidad tradicionalista o incluso reaccionaria, provenía de un ambiente que era prácticamente el de “la extrema izquierda intelectual” de la época. Shelley, de hecho, había sido el poeta más de izquierdas de la tradición romántica inglesa. Hasta extremos conmovedores apuntó Sacristán. Una vez, al bajar a los calabozos de la Jefatura Superior de Policía de Barcelona, al cabo de un rato de estar allí, “me di cuenta que en una de las paredes algún preso había arañado, con las uñas, un verso de Shelley precisamente, y en inglés. No sé qué raro preso sería éste pero el hecho es que allí estaba. No sé si con la democracia lo habrán quitado cuando habría habido que ponerle un marco”.

El poema, los versos arañados en la pared, en traducción del propio Sacristán, decían así:

*La luz del día
después de un estallido
penetrará
al fin
en esta oscuridad.*

No es seguro que el poema sea realmente de Shelley —el mismo Sacristán tuvo finalmente





dudas sobre la autoría—, pero, en todo caso, como era imaginable, no hay marco ni poema ni recuerdo alguno. Pero, en cambio, sí que existe el reconocimiento de que también en este caso Sacristán supo, en circunstancias nada fáciles, dirigir bien su mirada de lector atento, incorporar aristas y vértices poliéticos, transmitiendo a los asistentes de aquel curso de metodología de las ciencias del curso de 1981-1982, poco después del regreso de su primer viaje a México del que había vuelto con fuerza y espíritu renovados, algo más que la comprensión filosófica y analítica estricta (y encorsetadora) de temas, tesis, argumentos, textos, críticas e inquietudes.

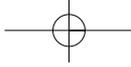
4. HIPÓTESIS, CONJETURAS

Los volúmenes de la colección “Hipótesis” que Manuel Sacristán codirigió con Francisco Fernández Buey incorporaban en la contraportada tres citas escogidas por el propio Sacristán, una de las cuales era una interesante propuesta epistemológica de Engels: “La peor hipótesis es que la falta de hipótesis”.

Recogiendo esta atendible recomendación, podemos preguntarnos: ¿de dónde proviene la singular forma de leer de Sacristán? ¿Cuáles son sus características centrales? ¿Qué atributos sobresalen en esta faceta de su magisterio? Aventuremos las siguientes consideraciones:

1. Sacristán estudió bachillerato en el Instituto Jaume Balmes de Barcelona (Ceballos 2006; Antonio Sacristán y J. M^a Castellet en: López Arnal y De la Fuente 1996: 286-295 y 306-323), donde tuvo un excepcional profesor de literatura en aquellos años de la posguerra incivil: Guillermo Díaz-Plaja, cuya máxima finalidad pedagógica era crear lectores vocacionales, con procedimientos abiertos y entonces inusuales. Sus alumnos de Bachillerato tenían que escoger para lectura diez libros cualesquiera, no importaba cuáles, siempre y cuando fueran los que ellos realmente desearan leer. No es difícil conjeturar la importancia que pudo tener para el Sacristán adolescente un magisterio tan poco coercitivo, con tanto margen de libertad, tan abierto a inquietudes diversas y, desde luego, tan riguroso.

2. Contrariamente a lo que en ocasiones se ha sostenido, Sacristán no fue un filósofo doctrinario, aunque sí tuvo posiciones filosóficas argumentadas en diversos ámbitos políticos, lógicos y epistemológicos (López Arnal 2006). No fue ni un filósofo anclado en una tradición sin variaciones ni un ciudadano con destacable motivación política pero inflexible. Algunas muestras de ello: preguntado en 1983 sobre la crisis del marxismo, no tuvo reparo alguno en defender que todo pensamiento decente, incluida su propia tradición, debía estar en permanente renovación (López Arnal y De la Fuente 1996: 232; Piera 1996: 153). A partir de los años setenta, tras la irrupción de la problemática ecologista, Sacristán impulsó una renovación del ideal emancipatorio, de los procedimientos de intervención y de la práctica política socialista que, como mínimo en España, no tuvo parangón (Tello 2005). Cuando en la revista *Nous Horizons* comentó un ensayo del Garaudy marxista sobre el pensamiento de Lenin, Sacristán finalizó su reflexión apuntando algo que hoy puede parecer trivial pero que no lo era tanto en 1969: “Es necesario de una vez dejar vivir a los clásicos. Y no se ha de enseñar a citarlos, sino a leerlos”. Cuando años más tarde, en la carta del primer número de *mientras tanto*, Sacristán



—y sus compañeros de redacción— hablaba de la necesidad de sosegar la casa de la izquierda, no tuvo ninguna duda doctrinal en citar un verso de San Juan de la Cruz (“estando ya mi casa sosegada”), uno de los poetas que más le influyeron.

En síntesis, como ha destacado Manuel Monereo (Sacristán 2005: 237-241), la tradición política y filosófica de Sacristán fue ante todo la de una escuela antidogmática. Él nunca señaló qué tenía que pensarse ni qué doctrina tenía que interiorizarse. Había que pensar “con la propia cabeza”.

3. Solía recordar Sacristán uno de los dos aforismos elegidos por Marx en aquel juego de preferencias con su hija Laura: “Nada humano me es ajeno”. Tampoco a Sacristán ningún conocimiento le fue extraño. Un ejemplo poco académico puede ser ilustrativo. En declaraciones a Xavier Juncosa para su “Integral Sacristán”, Jordi Guiu recordó que, cuando él y Antoni Munné le entrevistaron para *El Viejo Topo* en 1979, al final de la conversación hablaron sobre las revistas que circulaban en aquellos años. Sacristán les preguntó por sus lecturas y preferencias. Ellos le hablaron, presuponiendo desconocimiento por su parte, de una revista de rock, *Vibraciones*, que publicaban también los editores del *Topo*. Sorprendentemente, Sacristán no sólo la conocía sino que coincidió con su opinión: la leía asiduamente y le parecía una publicación excelente.

Sus intereses vitales e intelectuales fueron amplísimos: lógica, filosofía de la ciencia, historia, marxismo, anarquismo, antropología, política, crítica teatral y literaria, poesía, ecología, ciencias naturales, medicina, sociología de la ciencia, clásicos castellanos, Gerónimo, Gandhi, Goethe, Espriu, Brecht, Maiakovski, etc. incluso cómics, como se refleja en los regalos familiares para Reyes y en las tiras que solía dibujar para su hija cuando regresaba a casa por la noche después de los encuentros y de sus cotidianas reuniones políticas. No es extraño que esa amplitud de lecturas, esa variedad de intereses, se tradujera en una aproximación enriquecedora en sus numerosas lecturas. Testimonios de todo ello pueden verse hoy en los cuadernos de lectura que pueden consultarse en “Reserva”, fondo Sacristán, de la Universidad de Barcelona. Por ejemplo, en sus precisas notas históricas y analíticas sobre *El Capital* (Sacristán 2004: 179-288); en sus detalladas observaciones sobre la *Fenomenología* hegeliana; en sus comentarios sobre *La lógica de la investigación* de Popper o *La estructura* de Kuhn; en sus anotaciones sobre la obra de Gramsci o, por poner un ejemplo muy diferente, en sus ajustadas observaciones sobre el poemario de Brossa recogido en *Poesía rusa* o sobre los ensayos que estudió para su proyectada aproximación a Maiakovski.

4. Sacristán encajaba en la definición clásica del filósofo: aspiraba y amaba el conocimiento, sabedor como pocos de sus propios límites (Ovejero Lucas 2006). No es casual que en sus clases de metodología recordara con frecuencia aquel paso de la carta que Einstein dirigió el 1 de diciembre de 1919 a la señora Born: “Yo no estoy de acuerdo con la estimación pesimista del conocimiento. Una de las cosas más bellas de la vida es ver con claridad las relaciones y eso sólo puede negarse estando de un humor totalmente sombrío y nihilista”. O que, por recordar un ejemplo conocido, citara con frecuencia el indignado texto de Marx en el que llamaba canalla a quien hiciese cuadrar, sin más mediaciones, y aun a costa de falsificaciones, datos y teorías con sus propias ideas. Amar el conocimiento exigía rigor, atención, permanente posibilidad de rectificación y la consideración de que también en los textos de autores ale-





jados de las simpatías ideológicas de uno mismo pueden hallarse núcleos de veracidad.

Sacristán nunca aceptó la descalificación de argumentos o posiciones en función de posiciones políticas no compartidas. Fue ésta una batalla constante en sus intervenciones políticas y filosóficas, especialmente en el seno de su propia tradición. Desde nuestro punto de vista, éste fue uno de sus mayores logros. No fue fácil conseguir que pensadores y activistas socialistas tuvieran interés, e incluso aceptaran, argumentos e informaciones provenientes de autores situados en ámbitos no cercanos o incluso militantemente antisocialistas.

También esto enriqueció sus puntos de vista, la calidad y profundidad de sus argumentos, y alimentó su profundo y constante antisectarismo.

5. No habría que olvidar por otra parte su sincera pasión por la verdad, por la veracidad. En su vida familiar hay netos indicios de ello; el órgano de expresión de los intelectuales del PSUC de principios de los sesenta se llamó *Veritat* por insistencia suya y llevaba en primera página un lema “gramsciano” muy de su gusto: “La verdad es siempre revolucionaria”; al comentar la experiencia checoslovaca, Sacristán insistió reiteradamente que una de sus principales virtudes era el saldo de verdad social, de auténtica realidad social no ocultada que podía poner al descubierto; uno de sus ensayos más celebrados de crítica literaria lleva por título, precisamente, “La veracidad de Goethe”; fue contundente su respuesta a Guiu y Munné en la entrevista de 1979: “A mí el criterio de verdad de la tradición del sentido común y de la filosofía me importa. Yo no estoy dispuesto a sustituir las palabras ‘verdadero’ y ‘falso’ por las palabras válido/no válido, coherente/incoherente, consistente/inconsistente, no. Para mí las palabras buenas son ‘verdadero’ y ‘falso’, como en la lengua popular, como en la tradición de la ciencia. Igual en perogrullo y en nombre del pueblo que en Aristóteles” (López Arnal y De la Fuente 1996: 103). Este amor a la verdad, su veracidad lectora (Piera 1996), explica no sólo su interés por autores distantes, como en el caso de Roszak, sino su equilibrada aproximación a autores cultivados de su propia tradición, como, por ejemplo, Lukács, Heller o Harich, pero con los que mantuvo claras diferencias en temas no marginales.

Todo ello es coherente con su conocida concepción sobre la filosofía y sobre un filosofar amigo de la ciencia que cree, como él mismo ya señaló en una conferencia de abril de 1959 sobre “El hombre y la ciudad”, que todo hombre que piensa sus cosas hasta el final filosofa inevitablemente, o que defiende, como en otra intervención de 1979, una interesante relación entre el término “filosofía” y el comportamiento cívico que éste denota: “*En un mundo en el que nos aseguraran cierta garantía contra desmanes de las fuerzas productivas, pero a cambio de una prohibición de la investigación de lo desconocido, probablemente todos nos sublevaríamos; o por lo menos, todos los filósofos que merecieran el nombre*” (Sacristán 2005: 70).

6. Por otra parte, Sacristán supo seleccionar siempre los autores, textos y temas esenciales. No es cuestión trivial saber guiarse, como él lo hacía, entre los anaqueles infinitos de la Biblioteca de Babel. De ahí su insistencia en la necesidad de leer a los clásicos, de ir a las fuentes, de no quedarse instalado, incluso en temas difíciles o de no fácil divulgación, en la literatura secundaria (Sacristán 2003: 57-66). A este respecto, Llorenç Sagalés ha señalado sus conversaciones con Sacristán sobre la discusión de la posición de Einstein en torno a las leyes probabilísticas de la mecánica cuántica y la necesidad de consultar los textos originales. Ello no significa, claro está, que Sacristán despreciara la literatura divulgativa bien informada; un ejemplo de ello



es su excelente opinión del ensayo de Nagel y Newman sobre el teorema de incompletitud de Gödel.

Además, en las características centrales de su forma de leer, hay una síntesis creativa y nada trivial entre el rigor analítico y la finalidad holística; entre la abstracción y el interés por los detalles y la concreción, tal como prueba su singular concepción de la dialéctica; entre las consideraciones teóricas y una cuidada atención por la historia de los problemas; entre el intento de ensamblaje no forzado de hechos y teorías, distinguiendo entre hechos establecidos e intuiciones iluminadoras, y finalmente, entre lo que serían aspectos comunitarios y lo que son más bien enfoques o intereses estrictamente personales.

Sacristán fue, pues, un lector riguroso y con empatía, con un singular estilo intelectual, del que, como suele ocurrir con los clásicos, puede seguirse aprendiendo hoy, sabiendo por lo demás que no sólo fue capaz de leer textos y autores de forma *penetrante* y singular sino que supo entender también de forma muy especial las vidas de luchadores o filósofos como Jerónimo, Galileo o Gramsci. En un sentido artículo de 1967 sobre este último (Sacristán 1983: 63), señalaba: “[...] como balance de la descripción de esa experiencia, puede tal vez señalarse algún importante problema pendiente en el pensamiento socialista contemporáneo, problema identificado y abierto en la obra de Gramsci, y no resuelto en ella, *probablemente porque todo auténtico pensador descubre problemas más allá de sus soluciones*”. Como su admirado Gramsci –“Uno puede tenerle mucho amor a Gramsci. Yo se lo tengo desde luego. Es un figura muy digna de amor, pero no porque sea una perspectiva de éxito del movimiento obrero, sino porque como cualquier mártir es digno de amor”–, también Sacristán fue un auténtico pensador socialista.

Notas

1. Así, en lo que respecta a sus concepciones metafilosóficas y su noción (neokantiana) de un filosofar no especulativo (Bueno 1971: 9-19); en lo que se refiere a su concepción de la política y a su activismo político, tanto el de sus años de militancia en las filas del PSUC-PCE como en su etapa de profunda renovación del ideario emancipatorio (declaraciones de Javier Pradera para “Integral Sacristán”); en sus incursiones y preferencias en el ámbito de la filosofía marxista: Korsch, Lukács, Harich; en su aproximación a determinadas corrientes de la filosofía analítica que se ha valorado en ocasiones como simple y trasnochado positivismo, o en la que fue, en arriesgado juicio de compañeros suyos de generación, su total falta de gusto artístico-literario, con búsquedas creativas poco conseguidas.

Se han comentado también críticamente algunos aspectos de su tarea de traductor, uno de sus trabajos más continuados y medio básico de subsistencia durante más de 15 años, e incluso se ha señalado que fue un conferenciante informado pero poco atractivo, nada original, aunque estas dos últimas consideraciones apenas han conseguido eco.

2. Sobre este punto, su conferencia “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” (Sacristán 1983: 317-367); el recordado coloquio que le acompañó (Sacristán 2004: 307-326) y “Karl Marx como sociólogo de la ciencia” (Sacristán 2005a) son de cita obligada, pero sus trabajos iniciales en este ámbito filosófico no transitaron por senderos distantes. Así, “Jesuitas y dialéctica”, “Para leer el *Manifiesto Comunista*”, “Tres notas sobre la alianza impía”, “Humanismo marxista en la *Ora marítima* de Rafael Alberti”, el prólogo para su traducción de *Revolución en España...* Para una detallada bibliografía de Sacristán, véase: Capella 1987: 193-223.

Sobre Engels es de obligada cita su prólogo al *Anti-Dühring*, acaso unos de los textos más influyentes de Sacristán. Para la reedición del texto de Engels en OME-Crítica, Sacristán escribió la “Nota editorial sobre



OME 35”, pp. IX-XIX, y en una de las carpetas de RUB-FMSL puede consultarse unas anotaciones de lectura que llevan por título: “*Anti-Dühring*, agosto 1976, en la preparación de la edición OME”.

3. El paralelismo con Wittgenstein es en este punto obvio, aunque las motivaciones fueran muy distintas. Curiosamente, Sacristán estructuraba sus conferencias e intervenciones siguiendo el modelo del *Tractatus*. En una página (18/7/1959) de un diario interrumpido que se conserva en Reserva de la UB, fondo Sacristán, escribía: “El papel de Wittgenstein (*Tractatus*) en mi cap. III es el de negador de la abstracción, por sus dos (=uno) principios: a) que la forma no se expresa; b) que las funciones no designan”.

Por otra parte, también en Reserva, puede consultarse esquemas de conferencias y programas, y material preparatorio de sus clases en Can Serra. Sacristán escribió también un informe sobre unas reuniones celebradas el 20 de octubre y el 4 de noviembre de 1976 con todo el profesorado de apoyo (Neus Porta, Rafael Grasa, Francisco Fernández Buey). En él se vierten juicios como los siguientes: “No olvidar el carácter de iniciación. Ser muy sencillos. Estilo narrativo. Contar historias, leer documentos o resumirlos. El objetivo es dar unas pocas ideas claras (comunismo, burgués, proletario, capitalismo, imperialismo, comunismo científico, explotación, mercancía, valor, plusvalía, estado, revolución social) apoyándolas en un modesto marco histórico en la medida en que este marco ayude a la comprensión. Cada bloque y cada sesión dentro de él se tienen que dar de la forma más autocontenida posible, pensando en que la asistencia será irregular. El cursillo no debe durar más de un trimestre, contando incluso las sesiones que fallen. La numeración de los puntos de cada bloque no significa, por lo tanto, que cada tema haya de ocupar por fuerza una sesión”.

Sobre los cursillos elemental y adelantado, apuntaba: “Atenerse a los miembros menos formados del grupo, aunque los más preparados se aburran algo. Asegurarse de la comprensión literal del texto antes de comentar y actualizar. Rebasar el trimestre de duración. En el cursillo elemental, leer en la sesión misma. En el cursillo elemental, saltarse la crítica de la literatura socialista si (como es muy probable) extraña a los menos preparados (y, por lo que vi el día de la presentación, puede resultar extraña a todos)”. Sobre los coloquios indicaba: “Conviene la participación (o la presencia) del mayor número posible de profesores, además del moderador. A pesar de que queramos evitar la pedagogía tradicional en el coloquio, seguramente hará falta cada vez una especie de ponencia inicial por profesorado. *Sigue sin resolverse la cuestión de si las amas de casa van a poder asistir al coloquio previsto o habrá que organizar otro para ellas. En vez de la hora y el día, finalmente decididos para el coloquio por la mayoría (miércoles, 20 h), las amas de casa habían propuesto los jueves a las 21h.* Los cursillos empiezan hoy” [La cursilla es nuestra].

4. Por ello no es causal que científicos naturales como Carles Muntaner, Eduard Rodríguez Farré, Guillermo Lusa o Manuel Monleón Pradas se reconozcan en su magisterio. La importancia que Sacristán concedió siempre, y en especial en sus últimos años, a temas de política y sociología de la ciencia puede verse reflejada en: M. Sacristán: *Escritos de sociología y política de la ciencia*. Barcelona, Montesinos (en prensa); presentación: Guillermo Lusa; epílogo: C. Muntaner y J. Benach.

5. Javier Muguerza ha apuntado un interesante argumento contra la posible minusvalorización de la obra de Sacristán desde el punto de vista de la extensión: ¿desde cuándo se ha considerado la importancia de una obra (filosófica o no) por el peso o volumen de sus páginas publicadas? Un compañero de generación como Gil de Biedma, cuya obra poética es reconocida por todos (y, desde luego, por el propio Sacristán), coincide con él en este punto —como coinciden Rulfo, Berlin o el mismísimo Feynman— y nadie pone en tela de juicio la huella e importancia de su obra por el cardinal de sus versos. Además, en Sacristán, y acaso también en esos otros autores, hay una notable lejanía de la aspiración a la hinchazón máxima del currículum. Él mismo escogió para la edición de su obra el título de “Panfletos y materiales” y no parece, mirado como se quiera mirar, incluso en los años ochenta, que la elección fuera una meditada decisión publicístico-comercial.

Algunos ejemplos más: 1) Sacristán dejó interrumpido un manuscrito de presentación de su *Antología de Gramsci* de finales de los sesenta, que luego ha sido editado por Albert Domingo Curto con el título de *El orden y el tiempo*; sólo la intervención, y petición de entrega como obsequio, de Jacobo Muñoz salvó ese escrito de la papelera y del olvido. 2) Sacristán escribió en 1965, para una enciclopedia temática de la editorial Labor, un largo desarrollo de la voz “Lógica” que, finalmente, no llegó a editarse; lo guardó en un cajón y no hizo nada, absolutamente nada para su publicación. Fue su hija Vera quien editó póstumamente ese escrito con el título *Lógica elemental* (Vicens Vives, Barcelona, 1996). De esa época es también un proyecto de ensayo de “Teoría del conocimiento”, que dejó inacabado y sobre el cual no volvió nunca. 3) Al editar sus escritos en Icaria, Sa-





cristán no sólo dejó en el tintero escritos de tanto interés como “Jesuitas y dialéctica”, “Tres notas sobre la alianza impía”, “Tópica sobre marxismo e intelectuales”, o su material de trabajo sobre el *Manifiesto Comunista*, sino que no se esforzó apenas por conseguir papeles y escritos de su época de dirigente comunista clandestino (“Nota previa al volumen”, *Intervenciones políticas*, Icaria, Barcelona 1985, pp. 9-10). 4). Hay, además, pendientes de publicación, numerosas conferencias transcritas pero no publicadas y sus apuntes de “Fundamentos de Filosofía” de sus primeros años de profesor universitario tras su vuelta de Alemania; tampoco Sacristán se empeñó en la edición de estos papeles.

6. Un ejemplo de desvarío de ese saber académico, citado por el propio Sacristán en “Tres notas sobre l’aliança impia” (Sacristán 2006b): en un texto de un reconocido psicólogo norteamericano, recogido críticamente en la *Monthly Review* de 1960, se afirmaba: “Si la devastación producida por una guerra atómica llega a ser tan grande como parece que puede ser, los que salgan de un refugio antiatómico al acabar la guerra pueden encontrarse en un mundo primitivo... Probablemente tendrán que tener más cuidado de la tierra, dedicarse a la caza y a la pesca, podrán olvidar los relojes y la urgencia de los horarios”. Inmediatamente, satisfecho por la “hondura” de su descripción, el autor concluía preguntando: “¿Es tan terrible la perspectiva de una vida así?”

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- Bonet, Laureano (2006): “El joven Manuel Sacristán y las bellas artes: hacia un formalismo materialista”. Presentación “Sacristán joven”, Juncosa, X. *Integral Sacristán*, op. cit.
- Bueno Martínez, Gustavo (1971): *El papel de la Filosofía en el conjunto del Saber*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva.
- Capella, Juan-Ramón (2005): *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid, Trotta.
- Castellet, Josep M^a (2006): “Manuel Sacristán, joven”. En: Juncosa, X: *Integral Sacristán*, op. cit.
- Ceballos, Álvaro (2006), “La formación literaria de Manuel Sacristán”. *Ibidem*.
- Cornwell, John (2005): *Los científicos de Hitler. Ciencia, guerra y el pacto con el diablo*. Barcelona, Paidós.
- Domènech, Antoni (2005), “Recuerdo de Manuel Sacristán, veinte años después”. *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 67-69.
- Fernández Buey, F. (1989), “El clasicismo de Manuel Sacristán”. *Un Ángel más*, nº 5, pp. 57-66.
- (1995): “Presentación”: Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, op. cit.
- García Borrón, J-C (1987): “La posición filosófica de M. Sacristán, desde sus años de formación”, *mientras tanto*, nº 30-31, pp. 41-56.
- Goolchild, Peter (1985): *Oppenheimer*. Barcelona, Editorial Salvat.
- Juncosa, Xavier (2006): *Integral Sacristán*. Barcelona, El Viejo Topo.
- López Arnal, S. y de la Fuente, P (1995, eds): *Acerca de M. Sacristán*, Barcelona, Destino.
- López Arnal, Salvador (2006): “La veracidad de una información. A propósito de Manuel Vázquez Montalbán, Manuel Sacristán y el PSUC”. *El Viejo Topo*, nº 218, marzo 2006, pp. 103-111.
- Manera, Danilo (1996), “Introducción” a Rafael Sánchez Ferlosio, *Industrias y andanzas de Alfanhui*, Barcelona, Destino, pp. V-LXXXVI.
- Mosterín, Jesús (1996), “Prólogo” a Manuel Sacristán, *Lógica elemental*, Barcelona, Vicens Vives (edición al cuidado de Vera Sacristán Adinolfi).
- Ovejero Lucas, Félix (2006): “Manuel Sacristán. Un marxista socrático”. *Claves de la razón práctica*, nº 206, junio 2006, pp. 46-55.
- Perrotini, Ignacio (2005): “Manuel Sacristán, su impronta en México”. *El Viejo Topo*, nº 209-210, julio-agosto 2005, pp. 67-69.
- Piera, Carlos (1996): “Sobre la veracidad de Manuel Sacristán”. *La balsa de la Medusa*, nº 38/39, pp. 153-171.
- Sacristán, Manuel (1975). Presentación, anotaciones y notas de traductor de S. M. Barrett (ed), *Gerónimo. Historia de su vida*. Barcelona, Grijalbo.
- (1983a), “Metodología de las ciencias sociales”. Trascipción de Joan Benach.
- (1983b), *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona, Icaria.
- (1984), *Papeles de filosofía*. Barcelona, Icaria.





- (1985a), *Intervenciones políticas*. Barcelona, Icaria.
 - (1985b), *Lecturas*. Barcelona, Icaria
 - (1987), *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona, Icaria (ed. Juan-Ramón Capella).
 - (1995), *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, Crítica.
 - (2004), *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Barcelona, El Viejo Topo.
 - (2005), *Seis conferencias. Sobre tradición marxista y los nuevos problemas*. Barcelona, El Viejo Topo. Presentación de F. Fernández Buey; epílogo: Manuel Monereo.
 - (2007a), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid, Trotta. Edición de Albert Domingo Curto.
 - (2007b), *Sobre dialéctica*. Barcelona, El Viejo Topo (en prensa). Presentación: Miguel Candel; epílogo: Félix Ovejero; nota final: Manuel Monleón Pradas.
- Sempere, Joaquim (1976): "Notes personals sobre Manuel Sacristán i la seva labor socràtica", *Nous Horitzons*, nº 32, pp. 57-60.
- Tello, Enric (2003). "Leer Manuel Sacristán en el crisol de un nuevo comienzo". Epílogo de: Sacristán, Manuel: *M.A.R.X.*, El Viejo Topo, Barcelona, 2003.
- (2005): "¿Fue Sacristán el primer marxista ecológico post-estalinista?". *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 75-77.
- Vega Reñón, L. (2005): "El lugar de Sacristán en los estudios de lógica en España", en López Arnal, S., Domingo Curto, A. y otros (eds), *Donde no habita el olvido*. Barcelona, Montesinos, pp. 19-49.
- Wheen, Francis (2007), *La historia de El Capital de Karl Marx*. Madrid, Debate. Traducción de Carles Mercadal (edición inglesa 2006).

* El título de esta comunicación es deudor de un sentido artículo de Sempere (1976). A él, a su amistad, a su generosidad, a su magisterio, ejemplo, jamás pretendido ni exhibido, deseáramos dedicar nuestro trabajo. Curiosa y coincidentemente, Félix Ovejero ha publicado recientemente en *Claves de la razón práctica* (nº 166, junio 2006, pp. 46-55) un documentado trabajo con el significativo título: "Manuel Sacristán. Un marxista socrático".



GLOSANDO UNA ENCRUCIJADA:
DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA A LA POLÍTICA DE LA CIENCIA

GUILLERMO LUSA MONFORTE

En el número doble que la revista *mientras tanto* dedicó a Manuel Sacristán en mayo de 1987, el artículo de recuerdo y homenaje escrito por Paco Fernández Buey se titulaba “Su aventura no fue de ínsulas, sino de encrucijadas”. Precisamente mi intervención va a consistir en glosar una de las encrucijadas por las que discurrió la trayectoria de MSL, la que llevaba de la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia, sin virajes bruscos, como prosecución natural de un camino lúcidamente emprendido muchos años atrás. Sacristán presentó por primera vez en público estas propuestas en una conferencia pronunciada en la ETS de Ingenieros Industriales de Barcelona (ETSEIB) el 3-XII-1976, que yo tuve el honor de organizar y presentar.

Situemos las coordenadas en las que tuvo lugar este hecho. En lo que se refiere al estado de ánimo del conferenciante –y de gran parte de los comunistas de la época– todavía estábamos bajo el impacto moral y político de dos acontecimientos que habían tenido lugar unos cuantos años antes: en primer lugar, el brutal aplastamiento de la “primavera de Praga” (1968), que había acabado de convencernos de que el proceso abierto por la revolución rusa de 1917 no conducía al socialismo. En segundo lugar, el cruel golpe militar en Chile (1973), que había puesto de manifiesto que el capitalismo jamás desaparecería del escenario político por las buenas, cosa que figuraba en el catón del marxismo desde muchas décadas atrás, pero que parecía peligrosamente olvidada por los estrategas de la dirección del PCE. En cuanto a las condiciones políticas de nuestro país en ese momento, hay que señalar que estábamos en el año más crítico de la transición, en vísperas del referéndum de reforma política, cuando la iniciativa había pasado a las fuerzas no rupturistas, tras el desinflamiento de las ofensivas de las fuerzas democráticas en febrero y marzo de 1976 y la división efectiva de la oposición democrática entre los rupturistas y los que aceptaban la reforma.

A finales de 1976 Sacristán era un militante de base del PSUC, tras haber dimitido de su Comité Ejecutivo en 1969 por discrepancias políticas de fondo, que se referían tanto a la línea estratégica general como a la manera con la que el partido abordaba el trabajo cultural e ideológico. Las diferencias se acentuarían durante la discusión del proyecto de Manifiesto-Programa en 1972-1974¹. Sacristán acababa de ser readmitido como profesor en la Universidad de Barcelona, tras su segunda expulsión, en 1973 [la primera había tenido lugar en 1965], y había tomado con renovado entusiasmo sus trabajos y estudios en los campos de la filosofía, de la lógica, así como de la historia, sociología y filosofía de la ciencia.

Por mi parte, yo también estaba en mi particular encrucijada. Ingeniero industrial de formación, dirigido más tarde hacia la Matemática, acababa de realizar mi tesis doctoral sobre un



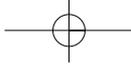
tema de Historia de la Ciencia y de la Técnica (HCT), y me había propuesto trabajar para que la HCT se introdujese en el ámbito de la Universidad Politécnica, para que su presencia se *normalizase*, es decir, fuese parte de su actividad docente y de su actividad investigadora. Si a nadie le extraña que en la institución universitaria tengan cabida la Historia con mayúscula y sus distintas especialidades (historia de la literatura, historia del arte, etc.), ¿por qué no ha de figurar la historia de la ciencia y de la técnica? Así ocurre en la mayor parte de los países culturalmente desarrollados, donde la HCT es una disciplina científica autónoma, presente en las instituciones científicas y universitarias, con sus congresos internacionales, sus publicaciones, etc.

Para los profesores de las asignaturas técnicas y científicas –cuyo proceso de formación está por definición siempre abierto– el conocimiento de la historia de su disciplina es muy conveniente (¿imprescindible?) para la comprensión completa y profunda de sus principios esenciales, y para captar en toda su complejidad el carácter procesual, dinámico, de la actividad científica y técnica. En cuanto a los objetivos de la educación científico-técnica, uno de ellos es, por supuesto, transmitir a los futuros ingenieros los últimos resultados alcanzados por la humanidad en cuanto al conocimiento y a la capacidad de transformar la naturaleza. Pero no menos importante es estimular en el estudiante la aparición y consolidación de una específica actitud ante la vida, y facilitar la adquisición de determinados hábitos metodológicos. Y no cabe duda de que para esto es más importante la *dinámica* de la ciencia que su mera presentación *estática*, por muy al día que esté la última fotografía de esa ciencia.

Presentar la trayectoria de la ciencia y de la técnica como algo vivo, dinámico y abierto, tiene una virtud adicional que ofrece diversas posibilidades. Por un lado, destaca el carácter de inconcluso que tiene ese proceso: ni final de la Historia, ni final de la Ciencia o de la Técnica. Aún queda mucho por hacer, y esto deben hacerlo las siguientes generaciones. Por otro lado, la historia de la *auténtica* trayectoria seguida revela tanto los éxitos alcanzados y la magnitud del ingenio humano como los errores, las equivocaciones y las miserias propias de toda empresa humana. Así, una equilibrada combinación de orgullo y de humildad puede ser lo más adecuado para conformar el talante del futuro profesional de la ciencia y de la técnica.

Pero además de estos argumentos, yo estaba (y estoy) firmemente convencido de que la presencia de asignaturas de HCT en las universidades politécnicas es sumamente conveniente para resolver un importante problema: el de la excesiva *unidimensionalidad* de la formación de nuestros graduados². La especialización de los saberes es un proceso necesario e irreversible, que ha llevado a las ciencias, a las técnicas y a las artes al elevado nivel en que hoy se encuentran. Pero este hecho indudablemente positivo lleva a tal grado de fragmentación del patrimonio de conocimientos de la especie humana que da lugar a una indeseable incomunicación entre las diversas *culturas* y subculturas entre las cuales se distribuyen las personas. Y, desde nuestro punto de vista, esta situación no favorece la comprensión de los problemas complejos y se convierte por lo tanto en un obstáculo para nuestro progreso intelectual, personal y colectivo. Para atenuar esa incomunicación, para favorecer una cierta integración de las subculturas o, cuanto menos, para tender algunos puentes entre las mismas, es inútil combatir la especialización, en un vano y reaccionario empeño de volver al Renacimiento. La integración cultural no puede hacerse ignorando o combatiendo esa especialización, sino, por el contrario, tomándola como dato ineluctable e incluso como punto de partida de ese proceso de expansión intelectual: *desde*





la especialización, y no *contra* ella. Los estudios del especialista (en este caso, del futuro ingeniero o arquitecto) deben ser el núcleo alrededor del cual se agrupen ciertos estudios interdisciplinarios relacionados con ellos, logrando de este modo captar a la tecnología en su totalidad. Sólo así podrá trascenderse la unidimensionalidad del saber especializado: tomándolo como punto de partida de la recomposición cultural.

Uno de los campos que —a nuestro juicio— mejor se presta a hacer de núcleo aglutinador de conocimientos interdisciplinarios, y el más adecuado para una universidad como la UPC, es la Historia de la Ciencia y de la Técnica. Nada más natural que el futuro tecnólogo conozca la historia de sus disciplinas específicas, y nada más fecundo para los fines deseados que la aprehensión de unos conocimientos en los que confluyen la ciencia, la técnica, la sociedad, la cultura, las ideas, etc. Por eso he calificado a la Historia de la Ciencia y de la Técnica como el *camino real* para abordar la recomposición e integración cultural en las universidades poli-técnicas.

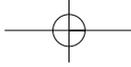
La ciencia y la técnica constituyen unas actividades del hombre inseparables de su propia historia. Ambas han influido, en todo tiempo y lugar, sobre las condiciones en que el hombre desenvolvía su vida y, recíprocamente, han sido inevitablemente afectadas por esas condiciones generales. En la Historia de la Ciencia y de la Técnica comparecen y convergen la ciencia, la técnica, la filosofía, la política, la religión, el arte... Nada más adecuado para que, partiendo del interés del futuro ingeniero hacia sus materias específicas, conseguir despertar su asombro y su curiosidad, facilitándole el camino hacia la aprehensión de una realidad cultural y vital más completa y más apasionante.

A principios del curso 1976-77, el director de la ETSEIB —Francesc Compta, que había formado parte de mi tribunal de tesis, y que por lo tanto se había visto interesado por la historia de la ciencia— me propuso que organizase algún acontecimiento cultural para conmemorar el 125 aniversario de la creación de nuestra Escuela (1851-1976). Y se nos ocurrió poner en marcha unas Jornadas de Historia y Filosofía de las Ciencias y de las Técnicas, cuyo programa definimos con la imprescindible ayuda de Manuel Sacristán y de Jacobo Muñoz³. Los objetivos que perseguíamos estaban explícitamente expuestos en la presentación que hicimos más tarde de parte de los textos correspondientes a las conferencias⁴:

“Con estas Jornadas se pretendía aportar elementos de reflexión a los científicos y a los técnicos interesados sobre el papel en la sociedad de su actividad profesional, profundizar en la situación actual de las ciencias y las técnicas en España como fruto de su pasado y plantear una perspectiva; la posibilidad de contacto directo entre numerosos especialistas y el impacto que pudieran tener en la opinión pública serían también un resultado positivo de las mismas”.

En las Jornadas participaron historiadores (José M. López Piñero, Ramon Garrabou, Felip Cid), ingenieros (Daniel Lacalle, Eugenio Triana, Pere Narbona), otros profesionales (el sociólogo Jesús Marcos y los científicos Eduard Rodríguez Farré, Montse Ponsà y Lluïsa Camon) y algunos de los jóvenes filósofos de la ciencia más interesantes de aquel momento (Javier Muñerza, Jesús Mosterín, Jacobo Muñoz, Miguel Ángel Quintanilla), que presentaron a un pú-





blico mayoritariamente estudiantil el desarrollo histórico de la filosofía de la ciencia, así como sus principales problemas contemporáneos (la crisis de la filosofía analítica de la ciencia, la revolución científico-técnica, el impacto de la obra de Kuhn, etc.). En este contexto se produjo la intervención de Sacristán⁵.

Comenzó Sacristán hablando de la crisis de la filosofía de la ciencia, que se había puesto de manifiesto en el “Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia”, celebrado en Londres en julio de 1965, en el que participaron, entre otros, Kuhn, Feyerabend, Lakatos, Popper, Toulmin y Pearce Williams⁶. No se trataba tan sólo de la crisis de la filosofía analítica de la ciencia, sino de *toda* la filosofía de la ciencia, ya que para MSL la analítica era la única filosofía de la ciencia pertinente. Y no lo afirmaba a humo de pajas, sino con conocimiento de causa. La formación filosófica de MSL era amplia y profunda, tal como lo puso de manifiesto en todos sus escritos, y especialmente en el artículo de síntesis que publicó para la Enciclopedia Espasa⁷. Pero esta crisis –agregaba Sacristán– ni eliminaba a la filosofía de la ciencia, ni la hacía caduca, ya que seguía teniendo el valor que realmente tuvo siempre por debajo de las grandes esperanzas trascendentales de fundamentación de tradición kantiana. Lejos, pues, de inferir groseramente que la crisis de la filosofía de la ciencia condujese al programa “¡hagamos pues, sólo, política de la ciencia!”. Sobre todo –proseguía– porque además la otra mitad de la historia –la relativa a la política de la ciencia– no es menos crítica.

Por “política de la ciencia” entendía Sacristán “el campo en el cual se reflexiona sobre las decisiones que se han de tomar acerca de la práctica científica”. Y la crisis que le preocupaba era la de la política de la ciencia del progresismo clásico, formulado en el siglo XIX y desarrollado “con feliz euforia” durante casi toda la primera mitad del siglo XX; la crisis de la función emancipadora de la ciencia, *à la Condorcet*, de la confianza en un progreso indefinido, promovido simplemente por el avance de la ciencia.

Lo más característico de la ciencia moderna es la interpenetración entre ciencia y técnica, el nacimiento y consolidación de un pensamiento científico técnico-teórico, tecnológico⁸. Y es precisamente esta compenetración entre la ciencia y la técnica –que siempre ha sido vista positivamente por la política progresista de la ciencia– la que está produciendo angustias y rechazos, singularmente en el seno de la comunidad científica. Pero esta crisis no procede de que haya habido conflictos ciencia-técnica, o de una teoría ineficaz. Precisamente está causada por la enorme eficacia de la teoría. El recelo hacia la ciencia no procede de sus fracasos, sino de sus éxitos.

El replanteamiento de una política de la ciencia que no se base en el progresismo filosófico-burgués del siglo XIX es un cambio social de tanta dimensión que Sacristán considera que requiere, para su producción, una revolución, una revolución social en serio, no sólo un cambio de poder político. Y esto exige un profundo cambio de cultura, que debe implicar entre otras cosas la eliminación (o reformulación) de los conceptos de competitividad, de éxito, de rendimiento...

La crisis de la política de la ciencia abarca por igual al sistema capitalista y al existente en los países de Europa oriental [el entonces llamado *socialismo real*, también industrialista], y afecta a lo que en terminología marxista se conoce como la *contradicción fundamental*. El esquema de un cambio social ve esa dinámica en el choque entre el crecimiento y multiplicación





de las “fuerzas productivas” [comprendiendo en este concepto desde la fuerza de trabajo humana hasta la propia ciencia] y las “relaciones de producción” imperantes en la sociedad [las relaciones de propiedad, tanto en un sentido jurídico como en el concreto]. El marxismo del siglo XIX, tan progresista desde el punto de vista industrialista como el pensamiento burgués, al entender el cambio revolucionario como fruto de la presión de esas fuerzas productivas en crecimiento y desarrollo contra el freno de las relaciones de producción, lleva implícita una valoración positiva y aporética de las fuerzas productivas y, entre ellas, de la ciencia moderna, de la ciencia-técnica.

Para Sacristán, este esquema es –“desde la modestia intelectual de la política de la ciencia”– cuanto menos, *inactual*. Porque cuando Marx hablaba de fuerzas productivas no podía ni imaginar las fuerzas productivas existentes hoy⁹, ni las consecuencias que podrían derivarse de su utilización, tanto en lo referente al peligro bélico de destrucción masiva como al deterioro del medio natural y al agotamiento energético. Pero además de inactual, este planteamiento clásico necesita ser refinado analíticamente y programáticamente, dada la insuficiencia y la esterilidad de una tradición marxista meramente filológica. Sacristán presenta a continuación –creemos que por primera vez– lo que él define como *antiprogresismo socialista* (y, específicamente, marxista), señalando que no se trata de algo radicalmente nuevo, puesto que el propio Marx en los *Grundrisse* (1857) había afirmado que en el capitalismo las fuerzas productivas son al mismo tiempo e inevitablemente fuerzas destructivas. El representante más actual [1976] de este antiprogresismo marxista era, para MSL, el alemán Wolfgang Harich, que aún tardaría un par de años en ser traducido al castellano¹⁰. Harich propugna abandonar –por *insostenible*, diríamos hoy– el modelo de desarrollo progresista y de acumulación, lo cual implica abandonar también la hipótesis del reino de la abundancia en el socialismo. Lo cual a su vez obliga –dice Harich– a poner en cuestión un concepto fundamental en la tradición marxista, el de la abolición del Estado. En efecto, el Estado era innecesario en una sociedad de la abundancia, pero se hace todavía imprescindible si hay que regular la distribución de unos bienes escasos. Esto lleva inevitablemente a Harich a propugnar un comunismo autoritario, que asegure la primacía de la igualdad como valor fundamental.

Sacristán disiente de esta solución –no puede ver con simpatía el imprescindible autoritarismo del modelo– pero reconoce que para los revolucionarios el dilema es muy serio: o esperar, manteniéndose fieles al esquema clásico, a que el crecimiento de las fuerzas productivas acabe dando lugar a un colapso (es la táctica del “tanto peor, tanto mejor”), o negarse a esa perspectiva, porque se cree que ese “tanto peor” no puede ser un “tanto mejor” si consiste en una conflagración incontrolable de ciertas fuentes de energía o en una rarefacción de ciertos elementos imprescindibles para la vida. Por supuesto que Sacristán rechaza esa “espera de lo peor”, por lo que –apreciando la urgencia y necesidad del cambio– se pronuncia por una nueva política de la ciencia que denominará, con aparente oximoron, como “política de la ciencia revolucionaria conservadora”. Para decirlo en forma de dilema, Sacristán propone provocativamente pasar del “reformismo o revolución” a “progreso o revolución”.

Antes de pasar a formular explícitamente sus propuestas, Sacristán las quiso enmarcar en unos supuestos de principio, que denominaba “su estado de ánimo”. Sacristán cree que no se puede ignorar que la ciencia moderna es ciencia-técnica, de carácter operativo, que no es ni es-





peculativa ni puramente contemplativa¹¹, y que su operatividad le ha dado eficacia incluso cognoscitiva. A pesar de la gravedad de las contradicciones que hoy vive la ciencia moderna, es inimaginable otra ciencia, otra práctica en concreto hoy en día. Por ello es necesario realizar un esfuerzo de síntesis montado sobre una revolución social (y cultural), que extirpe las nociones de rentabilidad con las que estamos acostumbrados a vivir, la vinculación del prestigio y la respetabilidad a la competición por el éxito individual, lo cual es precisamente la quintaesencia de la cultura burguesa. El reto es conjugar el aprecio del valor de esta racionalidad de la ciencia moderna con el reconocimiento de la inviabilidad de una política de la ciencia simplemente progresista.

La política de la ciencia que propone Sacristán es sobre todo política de investigación, muy vinculada a la política educativa, a la cultural, a la económica y a la política, sin adjetivos. Los problemas clásicos a los que se ha enfrentado la política de la ciencia están en relación con la igualdad, la libertad, la asignación de recursos y, en definitiva, con la política de desarrollo. En relación a estas coordenadas es como califica Sacristán a su propuesta de revolucionaria-conservadora, revolucionaria de la sociedad, conservadora de otras muchas cosas¹². Sacristán propone una moratoria en el crecimiento, pero después de un previo cambio revolucionario social, pues las condiciones materiales de la población se estancarían, y un tal cambio sólo sería posible de dos modos: o lo impone una tiranía integral (hipótesis de Harich) o lo impone una libertad y una igualdad radicales, es decir, una sociedad verdaderamente comunitaria. MSL subraya el carácter de urgencia y provisionalidad de su propuesta, sin hacer ninguna suposición sobre su duración, pero que debería estar sometida a constante revisión. En este período debería existir una primacía de la igualdad sobre cualquier otro valor social: el sacrificio sólo es sostenible socialmente si está garantizada una igualdad radical.

La moratoria no reposaría en la coacción a la libertad de científicos y técnicos, sino en la política de asignación de recursos. De este modo se podría favorecer la investigación en tecnologías ligeras o más limpias, en detrimento de las más pesadas. También proponía MSL que se preservase el carácter práctico, operativo, de la ciencia moderna y que se *politizase* el concepto de práctica, entendiendo por politización la orientación de la investigación a las aplicaciones prácticas (sanidad, medicina del trabajo, etc.) y a las ciencias sociales.

Sacristán pronunció otra conferencia con el mismo título que la del 3-XII-1976, pero no está datada ni se sabe dónde tuvo lugar. En la pre-publicación *Escritos de política y sociología de la ciencia* que prepara Salvador López Arnal –que ya he mencionado en una nota– está incluida su transcripción, así como la del coloquio que tuvo lugar posteriormente. El texto contiene, lógicamente, muchas de las ideas que figuran en la primera versión, pero las propuestas finales de política de la ciencia aparecen más sistematizadas, más ordenadas:

“Pues bien, admitiendo, para una política científica actual, un primado del perfeccionamiento social respecto del crecimiento y de los postulados de igualdad respecto de los postulados libertarios, creo que sería necesario:

Primero, una cierta politización del concepto de práctica que lo liberara de su excesiva monopolización por parte de las ciencias más relacionadas con ingenieros y arquitectos, tal vez incluso con agricultores, y acentuar el aspecto que tiene la práctica en el anterior sentido del término, no de *poiesis*, no de fabricación, sino de acción interhumana, con la consi-





guiente repercusión en la asignación de recursos.

Segundo, favorecer en la asignación de recursos un elemento que se tiende a despreciar. Se trata de lo que podríamos llamar el elemento griego de la ciencia, el elemento contemplativo, el elemento teórico, es decir, dejar de despreciar, a la hora de asignar recursos, lo que se suele llamar "ciencia pura", ciencia fundamental.

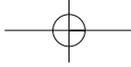
Tercero, dar también una primacía —en esto supongo que la división de opiniones perdurará durante mucho tiempo— a la educación respecto de la investigación durante un período breve. Por consiguiente, promover y favorecer el tipo de educación superior que reproduce aparato educativo, por encima de la investigación que no tiene vinculación con la educación.

Cuarto, asignar también con resuelto favoritismo recursos a la investigación tecnológica que busca tecnologías ligeras, blandas o limpias, como se suele decir".

Sacristán finalizó su intervención mencionando que conocía propuestas semejantes a las suyas procedentes de campos bien distantes: los políticos chinos y los sindicatos socialdemócratas alemanes. Pero no le importaba ser acusado de socialdemócrata o de prochino, decía irónicamente, "ya que la problemática es de todos, y si algo enseña es a prescindir de dogmatismos filológicos, precisamente para salvar lo único que no se puede perder en la tradición emancipatoria, a saber, un contenido auténticamente revolucionario, no reformista, no simplemente progresista".

Aunque en el coloquio no se exteriorizase demasiado, el público quedó impresionado por las consecuencias de las cargas de profundidad que afectaban a algunos de los presupuestos más sólidos de la tradición marxista en la que se insertaba el pensamiento de Sacristán, y sobre todo —téngase en cuenta que había un grupo numeroso de ingenieros y de estudiantes de ingeniería— por su propuesta de moratoria científica y tecnológica. España, en su conjunto, apenas acababa de convertirse en un país plenamente industrializado en la década de los años 1960¹³, acababa de sufrir una desaceleración y un sobresalto con la crisis petrolífera de 1973, y ahora Sacristán proponía detener el proceso industrializador, el *progreso*, en definitiva, para reflexionar sobre la situación. La perplejidad, o la desconfianza ante estas propuestas, no procedía solamente de los ingenieros o de las personas menos politizadas, sino incluso de nuestras filas. Aunque desde la década anterior ya conocíamos las protestas y reivindicaciones de los primeros ecologistas (sobre todo, de los estudiantes norteamericanos), las mirábamos con cierta desconfianza, pues pensábamos que se trataba de una operación tramada por el enemigo para desviarnos de los verdaderos problemas, los que afectaban a la lucha de clases en cada país, y a escala planetaria. Pero nuestra confianza en Sacristán, en sus profundos conocimientos, en sus propósitos de transformación del mundo y, en definitiva, en su ejemplo moral, nos hicieron reflexionar durante los siguientes meses, y muchos de nosotros proseguimos con él y con su núcleo más próximo el camino político que emprendió durante su última etapa.

Mencionaré, finalmente, un asunto que salió en el coloquio, que tenía que ver con las perspectivas de futuro del grupo organizador de las Jornadas. Estábamos interesados en vincular a Sacristán con nuestros proyectos. Nos disponíamos a constituir un grupo estable de trabajo para abordar el estudio de algunos temas de historia de la ciencia y de la técnica, apuntando —como ya he dicho— hacia una futura inclusión de estas materias en el currículum de los inge-



nieros. Siendo conscientes de la necesidad de que estas reflexiones histórico-filosóficas se desarrollasen en un marco interdisciplinario, e influidos por la experiencia de Althusser y sus discípulos (Badiou, Fichant, Pêcheux...) con sus "Cursos de filosofía para científicos" desarrollados en la *École Normale Supérieure* desde 1967 –que tire la primera piedra quien no haya sucumbido nunca ante una moda que viene de París...– pregunté a Sacristán sobre su opinión acerca de esta experiencia, con la vana ilusión de que él fuese nuestro Althusser. Naturalmente me contestó que tal experiencia le parecía horrible. Y digo "naturalmente" porque esperaba una respuesta semejante, ya que bastantes años atrás, en su ensayo "Sobre el papel de la filosofía en los estudios superiores"¹⁴, se había pronunciado por la supresión de la Facultad de Filosofía ("institución parasitaria", decía) y por la desaparición de los licenciados en filosofía ("especialistas en nada"): no existe una sabiduría filosófica sustantiva superior a los saberes positivos; los sistemas filosóficos son pseudoteorías, construcciones al servicio de motivaciones no-teóricas, insusceptibles de contrastación científica, es decir, indemostrables e irrefutables, edificadas mediante un uso impropio de los esquemas de inferencia formal.

¿Cuál era entonces la respuesta a nuestras inquietudes? Parafraseando a Kant, Sacristán nos decía que no hay filosofía, pero existe el filosofar. Siempre ha existido una reflexión sobre los fundamentos, sobre los métodos y sobre las perspectivas de cada saber positivo. Pero esta reflexión (que puede llamarse filosófica) debe integrarse, debe nutrirse de la formación del especialista como tal especialista, y nunca debe inyectarse desde fuera como un adorno periférico. La introducción de asignaturas "de" Filosofía –prosigue Sacristán– sanciona definitivamente la escisión entre el conocimiento real y la reflexión filosófica, entre conocimiento y autoconocimiento. Solo la competencia como especialista –en nuestro caso, como científico o como ingeniero– posibilita el pensar filosófico: las reflexiones filosóficas de los técnicos y de los científicos deben por tanto ser elaboradas por ellos mismos. Y aunque todos los hombres son filósofos, es decir, seres capaces de pensar autocríticamente y de considerar con conciencia analítica las relaciones entre su conocimiento y su comportamiento, es necesario suprimir los obstáculos que se oponen a estas reflexiones (por ejemplo, las lecciones obligatorias de filosofía) y estimular las reflexiones interdisciplinarias posteriores a la formación positiva especializada¹⁵.

De manera que tuvimos que atrevernos a seguir solos ese camino autónomo que Sacristán nos indicaba.

A MANERA DE FINAL

He comenzado mi intervención hablando de ínsulas y de encrucijadas. Probablemente –en este año del 4º centenario del Quijote– sea innecesario evocar la cita completa del párrafo del capítulo X:

"Advertid, hermano Sancho, que esta aventura y las a esta semejantes no son aventuras de ínsulas, sino de encrucijadas, en las cuales no se gana otra cosa que sacar rota la cabeza, o una oreja menos".

En su quehacer político, profesional y humano, MSL no aspiró a gobernar ínsula alguna,





sino que se trayectoria estuvo guiada por sus ideales y por su compromiso para alcanzar una sociedad más justa y más ilustrada. Su honestidad le llevó a sufrir más de un revolcón político y más de un disgusto, pero somos muchos quienes creemos que, en cada encrucijada –lejos de romperse la cabeza o perder una oreja– supo elegir el camino más acertado y más fecundo.

Esto es lo que ocurrió, en particular, en la encrucijada señalada por la conferencia que pronunció el 3 de diciembre de 1976. Unos pocos meses después, en 1977, Sacristán formó parte del grupo fundador de la revista *Materiales*. Al año siguiente ingresaba en el Comité Antinuclear de Catalunya (CANC) y en 1979 emprendió una de sus aventuras más interesantes, la de la revista *mientras tanto*, en la que verían la luz –entre otros muchos escritos valiosos– algunos trabajos que prosiguen el camino que abrió en la conferencia de 1976 que hemos examinado hoy¹⁶.

Notas

1. Para conocer esta parte de la vida de MSL, y en general para entender su biografía política, véase CAPELLA, Juan-Ramón. *La práctica de Manuel Sacristán*. Madrid: Trotta, 2005.

2. Esta afirmación también es válida –aunque muchos de ellos no lo sepan o no quieran reconocerlo– para los restantes profesionales: médicos, economistas... y filósofos.

3. Me acompañaban en la comisión organizadora otros tres profesores de la ETSEIB: Albert Corominas, Joan Masarnau y Santiago Riera.

4. A pesar de que todas las intervenciones fueron registradas taquígráficamente, y que las transcripciones fueron enviadas a todos los ponentes para que acabasen de darles forma, algunos participantes no nos enviaron sus textos. La comisión organizadora de las Jornadas publicó en 1978 el conjunto de textos de los que disponía, en una monografía titulada *Jornadas de Historia y Filosofía de las Ciencias y las Técnicas. CXXV aniversario de la Escuela de Ingenieros Industriales de Barcelona*, en la que no figura ni editor ni ISBN.

5. Salvador López Arnal ha incorporado la transcripción de la conferencia de MSL a una pre-publicación de textos de Manuel Sacristán que llevará por título *Escritos de política y sociología de la ciencia*, y que recoge sus contribuciones –la mayor parte de ellas, inéditas– en los campos de la historia, sociología, filosofía y política de la ciencia. Agradezco a SLA que haya tenido la amabilidad de proporcionarme una copia de estos escritos, que han sido imprescindibles para la redacción de este texto.

6. Las mayores discusiones del Coloquio giraron en torno a la obra de Kuhn –*La estructura de las revoluciones científicas*– atacada por los popperianos. Las Actas fueron publicadas en inglés en cuatro volúmenes entre 1967 y 1970. La segunda edición inglesa del cuarto volumen, aparecida en 1972, fue traducida al castellano pocos años más tarde: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (ed.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona: Grijalbo, 1975. A destacar la esclarecedora introducción de esta edición española –"La teoría de las revoluciones científicas (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)"– redactada por Javier Muguerza.

7. "Filosofía", publicado en el Suplemento de 1957-58 de la Enciclopedia Espasa, aparecido en 1961. Reproducido en SACRISTÁN, M. *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona: Icaria, 1984, p. 90-219. Recordemos que la Enciclopedia Espasa ha tenido muy ilustres redactores, entre los cuales nos viene inmediatamente a la memoria el nombre de Esteve Terradas, autor de numerosas voces, algunas de las cuales son de obligada consulta para conocer la ciencia y la técnica de su época.

8. En sus exposiciones orales, Sacristán insistía en el carácter histórico del concepto de ciencia. No es lo mismo la episteme de los griegos (teoría rigurosa, poco empírica y sin relación intensa con la práctica), que la scientia medieval (caracterizada por la ausencia de teoría rigurosa, por ser vagamente empírica, y con relación íntima pero imprecisa con la técnica, a través de la artesanía), distintas a su vez de la science del siglo XVIII y la Wissenschaft romántica, todo ello bien diferente de la ciencia en sentido moderno (a partir de Galileo).

9. Para dar énfasis a esta afirmación, Sacristán recordó a su auditorio que Engels consideraba que, en lo que





se refería a la industria de armamento, el fusil máuser de repetición con carga trasera era tan eficaz que era inimaginable un arma más eficaz ("Las armas son tan perfeccionadas –dice Engels, después de analizar la guerra franco-prusiana– que un nuevo progreso, de influencia radical, ya no es posible". *Anti-Dühring*, versión española de Editorial Ayuso, 1975, p. 189).

10. Su obra más conocida –*¿Comunismo sin crecimiento?*– fue traducida al castellano en 1978. Sacristán la reseñó en el nº 12 de la revista *Materiales*. La reseña fue incluida en SACRISTÁN, Manuel. *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*. Barcelona: Icaria, 1985, p. 211-231.

11. Por cierto que Sacristán expresará reiteradamente su aprecio por el carácter contemplativo de la ciencia griega. Durante el coloquio de su exposición, al examinar las diferentes características de la ciencia griega, de la ciencia apologetica medieval, de la ciencia especulativa romántica y de la ciencia operativa burguesa, MSL valorará especialmente la primera y la última, a la luz de un criterio que resume así: "Para mí la elección se basa en la medida en la cual los valores encarnados por las culturas científicas pueden potenciar 1º) la lucha emancipatoria de la clase obrera industrial, y 2º) la constitución de una sociedad emancipada por estas mismas clases obreras industriales. Y entonces, veo en el ideal de una sociedad emancipada, muy perfectamente, el goce contemplativo griego. Es un gran goce". Y prosigue: "Al que tiene la suerte de contemplar le ha tocado la lotería en la vida, si sabe contemplar cosas naturales, las que quedan, razón por la cual hay que darse prisa en planificar una política de la ciencia. En cambio, el valor fundamental de la ciencia servil, que es la apologetica, es un disvalor, me parece, para una sociedad emancipada. Lo rechazo, así como también rechazo el fundamental valor reaccionario-apologetico de la ciencia idealista, que también me parece un disvalor. En cambio, el fundamental valor de la ciencia burguesa, su penetración operativa en la naturaleza, me parece un valor para una sociedad emancipada, y lo recojo".

12. En este punto de su intervención, Sacristán comentó con ironía que los que siempre hemos llamado "conservadores" son los que NO conservan los bosques, ni los ríos limpios, ni los espacios naturales, y que sólo conservan... el registro de la propiedad y las relaciones de producción.

13. Aunque Cataluña y el País Vasco habían alcanzado ese estado de industrialización plena unas cuantas décadas antes.

14. Fue publicado en 1968 por Editorial Nova Terra, en forma de folleto (uno en castellano y otro en catalán), en una colección denominada "debate universitaria". Años después fue incluido en SACRISTÁN, Manuel. *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona: Icaria, 1984, p. 356-380.

15. En su ensayo Sacristán sugería la organización de un Instituto General de Filosofía, proyección de todas las Facultades.

16. En particular su "Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política" (Murcia, mayo de 1979), que fue publicada en el primer número de *mientras tanto*.





MANUEL SACRISTÁN: UN MARXISTA SOCRÁTICO

FÉLIX OVEJERO LUCAS

TRES MANERAS DE HACER FILOSOFÍA

Sin excesivas simplificaciones se puede hablar de tres modos de hacer filosofía. Si se me permite, para entendernos, ponerles etiquetas “nacionales”, los podríamos llamar: el alemán, el anglosajón y el griego. Es inútil insistir en que no hay que tomarse muy en serio esas etiquetas geográficas: el pensamiento no tiene patria. No hay una manera “catalana” o “española” de pensar como no hubo una manera “alemana” de pensar. Y si en alguna ocasión algún historiador de las ideas se refiere a la “filosofía alemana” antes que aludir a unos rasgos que tengan que ver con la genética o con las “esencias nacionales”, remite a un conjunto de problemas, más o menos precisados, que ese es ya otro cantar, que ocuparon a una estela de autores que hicieron filosofía en Europa en los entornos y las estelas de la Revolución Francesa y que por obvias razones de facilidad comunicativa, o de dificultad, para ser exactos, quedan enmarcados a un espacio geográfico. En el siglo XX, la ausencia de nacionalidad adquiere un sentido más radical. No sólo es que los procedimientos y los problemas sean de todos, sino que también los foros están abiertos a cualquiera que tenga algo que decir. Hoy hablar de filosofía alemana empieza a ser tan poco sensato como hablar de física alemana y sus cultivadores, si se dan, serán, por lo general, dinosaurios intelectuales atentos a prebendas locales. La elección del “aislacionismo” es, desde hace tiempo, la elección de la ignorancia. Y, también, y por lo mismo, una elección moral, o mejor, inmoral. Lo que se da en llamar “filosofía francesa” –no la filosofía practicada por muchos filósofos franceses– es un ejemplo patético.

De modo que las etiquetas nacionales me sirven aquí tan sólo como un modo económico de remitir a problemas y maneras de hacer que han ocupado a los filósofos en distintos momentos de la historia. El primero, el “alemán”, es el filósofo en el sentido más clásico-especulativo: el filósofo poseedor de un SISTEMA, así, sin concesiones y con mayúsculas. Sistema que incluye o debería incluir, jerarquizadas de algún modo, pocas veces precisado, una metafísica, una estética, una ética y una epistemología. Además, se supone una coherencia entre esos géneros, todos ellos expresión del sistema que, de ese modo, se proyectaría en cada uno de ellos. El tipo de preguntas que se hace “el filósofo alemán” es de largo aliento, del tipo “qué es el ser”, “cómo es posible la experiencia”. En la respuestas, por lo general, se hace uso de un lenguaje más o menos autorreferencial, que parte de las intuiciones, de la experiencia común de todos, no mediada “por las abstracciones” de la ciencia, para, mediante inferencias comedidamente arbitrarias, plagadas de supuestos implícitos, derivar la explicación desde unos principios gene-



rales, los principios del Sistema. El sistema, que puede prescindir del conocimiento científico, sin embargo, se muestra en condiciones de responder a todas las preguntas. Aunque, en el mejor de los casos, los términos de su andamiaje léxico se iluminan mutuamente, sin jerarquías conceptuales, como las piezas de un rompecabezas, el sistema parece entenderse como una suerte de conjunto axiomático, nunca formulado con claridad, capaz de generar “teoremas” en cualquier dominio. Sucede que, como los principios nunca son claros y distintos, se acaban por confundir con sus creadores. Para resolver el problema P parece que antes que hablar de las teorías T de X sobre P, teorías nunca definitivamente claras, hay que hablar con X. De hecho, no es imposible que los cultivadores (porque este género propicia los feligreses) se pregunten “qué pensaría o qué piensa X de P”, donde X es el pensador en cuestión y P puede ser cualquier cosa, desde la mecánica cuántica hasta el Holocausto. No resulta exagerado comparar estas maneras de hacer con una religión, al menos, con las que nos resultan más próximas. Un sistema de esa naturaleza está más allá de las posibilidades computacionales de cualquier cerebro humano. El criterio de avance es geológico: hay que averiguar que es lo que “realmente” piensa X, cual es el sentido más profundo de su sistema, que, de hecho, vienen a ser sus “intenciones últimas”. El procedimiento de trabajo habitual es hermenéutico, casi psicológico: hay que “interpretar” lo que el autor-Dios “realmente quería decir cuando dijo lo que dijo”. Repárese que si el sistema fuera parecido a una genuina teoría, este problema no existiría: simplemente habría que ver si lo que se discute es compatible, consistente o no, o ajeno, al sistema axiomático. Cuando hay que preguntar al teórico que es lo que piensa, es que la teoría no dice mucho. Si existe el sistema, el filósofo resulta innecesario. Si hay que llamar al filósofo, es que no hay sistema. En sus versiones dignas, este género está cultivado por pulcros historiadores de las ideas que se ocupan de filósofos muertos, en labores de corrección y pulimentado léxico, inventariando ambigüedades e intuiciones. En las otras, propicia en filósofo charlatán que, ante el laconismo de su teoría, está siempre presto a acudir a cualquier entrevista a “resolver” en persona el problema de la falta de elocuencia del sistema. Cuando el filósofo es un contemporáneo, lo mejor es invitarlo a dar una charla. Si ya no está entre los vivos, parece que el único criterio para resolver las disputas sería una suerte de médium que consiguiera obviar las dificultades. Bromas aparte, los intentos de resolver con “citas” los problemas contemporáneos, participan de pareja actitud mental.

El segundo tipo de filosofar, el que he llamado “anglosajón”, es el más contemporáneo. Por dos razones. En primer lugar, porque no se entiende sin la existencia de una comunidad investigadora internacional que, al modo de las comunidades científicas, trabaja sobre una serie de problemas compartidos, perfilados, y discute en unos foros (congresos, revistas) sobre esos problemas. En segundo lugar, porque ha estado asociado a la tradición analítica, el producto filosófico más genuino del siglo XX. No cuesta entender esa circunstancia conociendo su programa. Una vez la filosofía “decide” —que de eso va la filosofía analítica— abandonar “sus” problemas para concentrarse en el análisis de los diversos tipos de lenguajes (empíricos, normativos, artísticos), mal que bien, empieza a disponer de algún tipo de tribunal con el que tasar sus quehaceres. Se puede reconocer, por ejemplo, si cierto modelo de explicación es que se utiliza en física o si el predicado “bueno” se usa de cierta manera.

No ha de extrañar que en este caso la idea de progreso se parezca más al progreso científi-



co, al menos en lo que, desde Kuhn, se ha dado en llamar periodos de “ciencia normal”, esto es, cuando se comparten las preguntas y las maneras de abordar las respuestas: un proceder geográfico, una investigación que avanza a partir de los resultados de los trabajos más recientes y con una lista de problemas públicamente compartidos, sin “inaugurar el mundo” cada mañana, que es lo que les gusta desayunar a los filósofos del primer grupo. Por ejemplificar con algunos de sus problemas: hoy sabemos más que a principios de siglo acerca de qué es una explicación funcional, de la idea de causalidad, de los requisitos de los conceptos métricos, de los que es un condicional subjuntivo o de las estrategias de argumentación de lenguaje moral. El modelo de este filosofar es el de la ciencia: el filósofo importa menos que su teoría. Se discute sobre una teoría formulada explícitamente, publicada en revistas. El filósofo puede tener intereses diversos (ahí están Nozick, Putnam, Mackie, Nagel), pero no aspira a tener una teoría que armonice sus reflexiones en distintos campos. Puede, por así decir, aportar en diversos ámbitos, como el que añade un teorema a un cuerpo de conocimiento disponible. Y, del mismo modo, que el físico es físico por horas, sin que, al salir del laboratorio, en su vida normal, para andar por la calle, le sirvan sus conocimientos de mecánica cuántica, el filósofo “anglosajón”, el filósofo profesional no tiene porque comprometer su vida con sus opiniones porque sus opiniones, por lo general, tienen poco que ver, en sentido fuerte, con “cómo vivir”. Se dan, por supuesto, gentes comprometidas, y también estrambóticas, pero eso, lo bueno o lo malo, salvo excepciones, poco o nada tiene que ver con su quehacer intelectual. Son “excentricidades”, desgajadas del “centro” de su actividad intelectual. Oxford y Cambridge tienen un amplia nómina de personajes de esa pasta.

El tercer tipo de filósofo, el que he llamado “griego”, es el que hace de la tarea de vivir con sabiduría el centro de su reflexión y de su acción. La filosofía no es en este caso un saber añadido, sino que, por así decir, coge la vida de través. Aristóteles lo expresaba con claridad y economía en el paso antes citado: investigamos para ser buenos. En cierto modo se ajusta mejor a la idea popular que esta detrás de expresiones como “es mi filosofía de la vida” o “se toma las cosas con filosofía”. El filósofo griego hace hacer de la vida una vocación (Ortega). Lo importante es saber vivir y el bien vivir requiere un buen conocimiento de uno, una mapa del mundo para orientarse y encarar la modificación de aquello que pueda modificar. La búsqueda consciente y reflexiva de la buena vida, de estar alerta con uno y con el mundo, constituye el norte que regula el quehacer de este filosofar. Para decirlo con un poeta oriental: “con la serenidad/para aceptar las cosas que no puedo cambiar/el valor para transformar las que puedo/y la sabiduría para apreciar la diferencia”. Sea en su versión estoico-epicúrea, “vuelta hacia dentro”, evitando la exposición a las contingencias del mundo, sea en la aristotélica, “vuelta hacia fuera”, hacia la política, hacia el cultivo de bienes como la amistad o la educación¹, el filósofo “griego” busca acomodar la vida al pensamiento. Pero quizá sea mejor dejar la palabra a un joven Manuel Sacristán, cuando se refiere a Ortega:

“Una tradición venerable distingue entre el sabio y el que sabe muchas cosas. El sabio añade al conocimiento de las cosas un saber de sí mismo y de los demás hombres, y de lo que interesa al hombre. El sabedor de cosas cumple con comunicar sus conocimientos. El sabio, en cambio, está obligado a más: si cumple con su obligación, señala fines.

Dos modos hay de señalarlos: poniéndolos fuera de la vida de cada hombre, sin tomar muy en



cuenta los trabajos de este por alcanzarlos y dando por bueno su logro casual, o preocupándose, más que por su consecución, porque los hombres se la propongan. Esta última fue la preocupación de Sócrates que su nieto Aristóteles expreso de este modo: "Seamos como arqueros que tienden a un blanco".

Tal es la divisa de Ortega.

Cuando el sabio enseña así los fines del hombre, más que enseñar cosas lo que enseña es a ser hombre. Enseña a bien protagonizar el drama que es la vida, a vertebrar el cuerpo que es la sociedad, a construir el organismo que es nuestro mundo"²

La simpatía filosófica que destilan estas líneas perdurarán en el quehacer intelectual de MSL. Por detrás de su marxismo palpitará siempre la vieja aspiración aristotélica: "Seamos como arqueros que tiende a un blanco". En la tradición marxista encontrará la cristalización intelectual contemporánea del lema aristotélico y a él le veremos volver una y otra vez.

Esas eran las posibilidades en el siglo XX, pero en la España de la postguerra las cosas eran más complicadas. No todas las oportunidades estaban igualmente abiertas. Los filósofos "à la" alemana podían encontrar en aquella atmósfera claustrofóbica y represiva un nicho ecológico propicio. El aislamiento comunicativo alienta ese tipo de "locura", de reflexión que —no sometida a la criba pública de ideas y con los cuatro libros que se tienen a mano— parece proponerse empezar todo desde el principio, de mirar inauguralmente el mundo y levantarlo a pulso. Son escenarios propicios a "héroes" locales que, a falta de posibilidades de comparación, alienan en torno suyo una especie de religiosidad de radio de acción limitada, con sus liturgias y jerarquías, amparada en la propia ignorancia del entorno. Debe decirse que, en los términos descritos, cabe no sólo el filósofo "adicto al régimen", para decirlo en el léxico de aquella hora, que también caben no pocos filósofos críticos con la dictadura, pero que, de un modo u otro, repetía las maneras aisladas y doctrinarias de los "adictos"³.

El filósofo anglosajón que en otras latitudes era el prototipo del filósofo profesional, con jornada laboral según convenio, en una atmósfera pacata y doctrinaria como la española, no era un personaje cómodo. La lógica y el análisis, sus herramientas de trabajo más genuinas, que en otros sitios eran eso, utillaje, parecían convertirse aquí en tesis sustantivas, en punto de vista. En un ambiente tan irracionalista y plagado de mitos. Un tipo de filosofar que, simplemente, aspiraba a ser —en expresión de Williams— "necrologista de la metafísica" y "secretaria de las ciencias" era un auténtico peligro⁴. Ayudar a pensar, desvelar la especulación en la que se cimentaba la cultura oficial era un modo de decir que aquello era un fraude descomunal. De ese modo, estar informado, amén de los enormes costos personales que suponía, dada la precariedad de medios de la universidad española, se convertía por sí mismo en una suerte de provocación. Y es bien cierto que en la España de entonces, no se puede ignorar el compromiso efectivo, el asumido riesgo, de no pocos filósofos analíticos. Otra cosa es que ese compromiso personal estuviera desvinculado de su reflexión *qua* filósofos, salvo en la aludida dimensión "negativa", corrosiva de la filosofía analítica, sin duda no despreciable en aquellas singulares circunstancias.

El tercer modo de ejercer la filosofía era bastante complicado. Es cierto que el filósofo infinitamente sabio, en la vecindad de los dioses, es inmune a las contingencias de la vida, que no hay avatar mundano que pueda enturbiar su capacidad de elegirse, de ser feliz en cualquier cir-





cunstancia. Pero para las gentes comunes la virtud moral no se puede conseguir en abstracto, requiere un entorno en donde desarrollarse. Y, desde luego, para quien se tomase en serio el oficio de vivir, reflexivamente, la España de la posguerra no resultaba un lugar muy propicio. No era únicamente que no tuviera acceso a las herramientas intelectuales con los que mirar el mundo, es que el mundo mismo estaba lleno de obstáculos. Porque aquí la unidad de pensamiento y acción, no era cosa de broma. Por la acción, por querer cambiar las cosas, claro.

...COMO EL ARQUERO

¿Cómo se sitúa Sacristán en ese triángulo de las maneras del filosofar? Por las razones que se verá es bueno empezar por la segunda, por el filosofar que tiene su forma más cuajada en la filosofía analítica. Caben pocas dudas acerca de la importancia de esa tradición en el quehacer de Sacristán. Entre 1954 y 1956 Sacristán estudia lógica matemática en uno de los centros universitarios más reputados de aquel momento, en Münster. En 1964 publicará su *Introducción a la lógica y al análisis formal*, el primer texto de lógica matemática solvente técnicamente publicado en España y en el que destaca la sensibilidad por los problemas de fundamentos de las ciencias⁵. A través de traducciones, de escritos diversos (prólogos, textos para enciclopedias⁶) y muy especialmente a través de su tarea docente, Sacristán introducirá a los principales filósofos analíticos, con especial atención hacia los que se orientaban hacia la filosofía de la ciencia. No ha de pasar desapercibida esa circunstancia: la dedicación como docente a la filosofía de la ciencia. Por dos razones. Primero porque el entrenamiento en filosofía de la ciencia le proporcionaba un provechoso instrumental para desmontar muchas pretensiones científicistas fuera de lugar, para mostrar la insolvencia, por ejemplo, de los intentos de hacer del marxismo una ciencia. Pero también, y no menos importante para un filósofo “griego”, porque considerará esa actividad docente como su profesión, si queremos decirlo así. Para MSL, y sobre eso volveré más adelante, la filosofía vuelta sobre sí misma, endogámica e ignorante del mundo, no debería tener cabida en la Universidad. Por contra, si había lugar legítimo para la filosofía en contacto con la ciencia, que reflexiona sobre sus fundamentos y sus prácticas explicativas, realizada en la proximidad de la investigación real. En MSL había una profunda preocupación por “ganarse decentemente la vida” que, desde luego, no es ajena “al filósofo virtuoso”, al filósofo griego. No sólo era que las herramientas analíticas de la filosofía de la ciencia –la filosofía analítica por excelencia– proporcionen un utillaje impreciso, un instrumental con el que pensar claro, es que, muy fundamentalmente, para MSL, si uno se toma la vida en serio, si aspira a ser un sabio “griego”, ha de empezar por hacer bien algo en particular: para ser un filósofo clásico hay que empezar por ser un buen filósofo profesional. No se investiga “por saber qué es la virtud”, pero hay que estar en condiciones de investigar bien.

Esa competencia como filósofo “anglosajón” condiciona los modos en los cuales MSL podía hacer filosofía en sentido “alemán”. La filosofía analítica había arrancado como una filosofía antiespeculativa, intentando mostrar que buena parte la filosofía tradicional era metafísica en el peor sentido, afirmaciones vacías, de imposible control y ajenas a la reflexión científica. En ese sentido, para alguien que fuera un buen filósofo profesional no cabía cultivar “el sistema”.

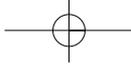




Ahora bien el análisis podía servir como instrumental crítico a la hora de hacer buena historia, reconstrucción y crítica de quienes sí que habían intentado los sistemas. En sus textos sobre historia de la filosofía, en sus acotaciones sobre la dialéctica, que le llevaron a una investigación histórica detallada⁷, o en su tesis (1959) sobre uno de los últimos grandes filósofos con vocación de sistema⁸, Heidegger, se reconoce al historiador escrupuloso, que reconstruye la tensión interna del pensamiento, detecta las inconstancias, las ambigüedades y los trucos, las falacias, que permiten a la argumentación avanzar en su particular coherencia. Para cada una de esas tareas el análisis se revela como una herramienta imprescindible. Cuando, en mitad de una impecable reconstrucción de la idea de dialéctica de Hegel, MSL nos señala la confusión que se da en Hegel entre lo “abstracto” y lo “vago”, además de mostrarnos “la trampa”, nos ayuda a entender esa extraña idea hegeliana según la cual el conocimiento, que reproduce la evolución y el despliegue mismo del Ser, avanza desde lo “abstracto” (confundido con lo “indeterminado”) inicial hasta llegar a “lo concreto” (confundido con “lo preciso”, “lo determinado”). En el mismo paso está la crítica y la intelección. En todo caso, lo que no cabía, una vez mostrados sus trucos, era el cultivo del género.

Con las coordenadas descritas, Sacristán parecía naturalmente abocado a aunar el pensamiento y la vida, a la filosofía práctica. En la cultura filosófica de la época el catálogo en ese terreno no andaba muy surtido. Por una parte, las tradiciones anglosajonas, las analíticas, durante mucho tiempo, habían despreciado la ética, al menos las preguntas importantes clásicas de la ética, y, entre ellas, la más importante de todas: ¿cómo vivir? Cuando MSL se pertrecha intelectualmente, la filosofía analítica (intuicionismo, emotivismo, expresivismo) únicamente se preocupaba por el funcionamiento del lenguaje moral, no por las ideas morales, incluidas las que atañen a la vida de todos, como justicia, libertad o igualdad. Para esas tradiciones la ética era un lenguaje vacío o irresoluble, indecidible. Mientras en la ciencia, mal que bien, había lugar para el control empírico de los enunciados, en la moral no había modo de afirmar, de asegurar, que unos juicios eran mejores que otros, no había posibilidad de criba racional. La ética era poco más que la expresión de emociones, de supersticiones compartidas o, en el mejor de los casos, de vagas intuiciones. De un modo u otro, la filosofía no tenía nada que decir; a lo sumo se interesaba por lo que la gente hacía cuando utilizaba en lenguaje moral, cuando condenaba o aprobaba algo. Pero del mismo modo que analizar en lenguaje religioso no requiere hacer teología, la filosofía “moral” podía hacer lo propio sin pisar el territorio normativo. Y, por supuesto, la filosofía (analítica, del lenguaje) moral y la filosofía (analítica, del lenguaje) de la religión, podían ser disciplinas solventes, con control público de los argumentos, sin que por ello se comprometieran con la idea de que la teoría moral o la religión, como tal, fueran “investigaciones” legítimas. La gente podía usar el lenguaje moral, incluso podía entenderse y resolver sus discrepancias, pero eso no quería decir que su lenguaje se refiriera a algo, al igual que los acuerdos entre los teólogos sobre la idea de Dios nada aseguran sobre la existencia de Dios o al igual que los astrólogos resuelvan sus disputas sin que ello otorgue suelo firme a sus locuras compartidas. En eso había una diferencia con la ciencia. Mientras los enunciados de la ciencia, al final, se encuentran con el mundo, hay modo de aquilatarlos, de ver si las teorías son verdaderas –compatibles con las observaciones, dirán otros– o no, en el lenguaje moral no hay referentes, no hay “hechos o propiedades morales”, no parece que exista una





manera de asegurar que un juicio –o un acto– es moralmente correcto. Lo único que cabía hacer era ver como funciona ese lenguaje, las únicas preguntas con posible respuesta son del tipo: “¿cómo opera el predicado “bueno”?”, “¿los enunciados morales son prescripciones o manifestaciones de deseos?”, “¿Cuál es anatomía lógica de las inferencias morales?” Todo eso era “racional”, controlable, pero, por supuesto, ello no implicaba que la moral misma fuera racional. También es “racional” el estudio de la comunidad de los astrólogos, pero esa racionalidad no otorga ningún aval racional a las actividades de los astrólogos. El enunciado “los astrólogos realizan predicciones sobre el fin del mundo” es, con toda probabilidad, verdadero, pero eso no quiere decir que los enunciados de los astrólogos, sobre el fin del mundo o sobre lo que sea, resulten verdaderos. *Mutatis mutandis*, lo mismo valía para la ética, según la filosofía (moral) analítica: su actividad, el análisis del lenguaje moral, era legítima, pero eso nada aseguraba sobre la filosofía moral. Es más, el hecho mismo de que no se hiciera, como tal, filosofía práctica, era un modo de descalificarla como actividad racional. Y eso no carecía de implicaciones que MSL, siempre respetuoso con la tradición analítica, destacó críticamente: para la tradición analítica no parece haber más razón que la que toma cuerpo en la ciencia, “no hay más posibilidad de pensamiento racional que la que consiste en recoger datos empíricos”, lo que arrastra como consecuencia, “la entrega de la concepción del mundo a instancias no racionales” y, por implicación, puesto que no cabe su crítica racional, la aceptación complaciente del lo existente⁹.

De modo que sólo quedaban dos tradiciones “realmente existentes” en el catálogo de la filosofía práctica: la filosofía existencial y el marxismo. La primera había hecho de la tarea de vivir su principal asunto. Para el existencialismo, estar vivo era elegir, elegir continuamente, entre otras cosas, el seguir vivo. Lo recogía emblemáticamente la famosa sentencia de Camus, en *El mito de Sísifo*: “La única cuestión filosóficamente seria es el suicidio”. Lo malo con el existencialismo es que, a fuerza de “poder elegirlo” todo, no hay sitio desde donde elegir. Para elegir se necesitan criterios, valores, algún asidero previo. Si no, la elección se queda en pura arbitrariedad, en capricho sin razones, sin fundamento. Y, al fin, si no hay razones, si todo da lo mismo, la pregunta es inmediata: ¿para qué elegir? Con economía y brillantez lo expresa MSL en una crítica que anticipa argumentos de la contemporánea filosofía política, de la moderna crítica de la filosofía comunitarista al liberalismo: “Pero puesto que no hay ser que preexista a la libertad, la elección no puede ser auténticamente tranquila adhesión a nada, ya fuera esa adhesión a algo justo y fundamental, ya lo fuera a algo torcido e inconsistente (...) sobre la base de esa total arbitrariedad se hace difícil entender la postulación sartriana de elecciones concretas. ¿Por qué una elección y no otra? ¿Por qué practicarla de tal modo que “comprometa” al hombre en la realidad, en vez de elegir en forma artístico poética o fabuladora?”¹⁰. Por esa vía, con la ignorancia de los hechos, de que somos historia, de que no todo se puede elegir, el existencialismo, acaba por despachar a la propia ciencia: “Para esa concepción de la libertad, todo lo que no es “auténtica” o “propia” decisión del individuo es ilibertad. Y es claro que el conocimiento científico positivo no es decisión del propio individuo”¹¹.

El paso anterior sigue: “Pero es decisión propia del hombre hacer ciencia, y el considerar que los datos de que se puede partir para intentar comprender aquello que nunca es dato científico –la totalidad universal y las totalidades particulares en su concreta cualidad real– son los



datos de la ciencia. Esa decisión es efectivamente propia del marxismo”. Ahí, en el marxismo, encuentra MSL, la filosofía práctica que no colapsa en irracionalismo, que no desprecia la ciencia, antes al contrario que cree que para transformar hay que conocer. El hombre se construye, se elige, puede ser dueño de su historia, pero sin ignorar que tiene historia y entorno y que, incluso para modificarse, tiene que actuar desde la historia y sobre el entorno. Y ahí Sacristán se volverá hacia Gramsci –que, contra lo que a veces se ha dicho, se refería al marxismo como “filosofía de la práctica”, por convicción y no sólo por las necesidades impuestas por la censura carcelaria– y hacia aquellos marxistas que habían destacado el componente práctico del marxismo. Se pregunta con Gramsci: “¿Qué puede llegar a ser el hombre? Esto es, si el hombre puede dominar su propio destino, si puede “hacerse”, si puede crearse una vida”. Y continúa MSL: “Todas las filosofías han fracasado hasta ahora en el tratamiento de esa pregunta porque han considerado al hombre reducido a su individualidad (...) Cada uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida misma en que cambia y modifica el complejo de relaciones de la cual él es el centro de anudamiento”¹².

EL MARXISMO DE SACRISTÁN

MSL busca y, como se verá, recrea en el marxismo una dimensión genuinamente ilustrada. Un racionalismo que no se somete a la historia, que quiere construir un entorno para el despliegue de la mejor naturaleza humana, para la virtud y la excelencia, para la autorrealización. La dimensión práctica, de “la razón en acción”, marcará el Marx de MSL. Y esa misma calidad lo alejaba del existencialismo. Porque éste, con cierta paradoja, derivaba en la inacción. Se volvía para “adentro”, por así decir. La elección se resolvía en la decisión de relacionarse o no con el mundo, no en la de modificarlo. El marxismo proporcionaba, por una parte, una vocación de plausibilidad: había que conocer la realidad, sin conocimiento la acción estaba condenada al fracaso; y por otra, criterios de valoración de lo existente y principios para orientar las acciones. De nuevo, como el arquero de Aristóteles.

Eso era lo que MSL buscaba en Marx. Era, en buena medida, “su” particular Marx, por más que no dejase de ajustarse a lo más esencial del empeño intelectual de Marx: proporcionar una concepción del mundo, una manera de mirar críticamente el mundo existente, desde la afirmación de ciertos valores emancipatorios que servían tanto para valorar lo existente como para dotar de norte a las acciones transformadoras y que se apoyaba en el mejor conocimiento disponible, tanto en el estudio de lo existente como en de la exploración de los horizontes posibles. Esa era la veta de Marx que interesaba a MSL.

Pero el marxismo de la época andaba por otros derroteros. Por dos, fundamentalmente, que no eran sino prolongaciones de dos alas presentes en Marx, pero que, desprendidas, descuidaban lo más original de su quehacer. Me refiero a las interpretaciones científicas y voluntaristas. Las primeras encontraban sus cultivadores, para seguir con los criterios geográficos, en el continente, en Francia e Italia. Para éstos, el marxismo era una teoría científica, una teoría de la evolución histórica que, en sus peores versiones, tomaba la forma de unas leyes de la historia que apuntaban en la dirección del comunismo y, en las menos malas, en unos modelos

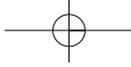


de alcance más limitado que describían una serie de secuencias causales cerradas que mostraban mecanismos de quiebra (más o menos ineluctable) de la sociedad capitalista. Muchas cosas resultaban llamativas en esta perspectiva, pero acaso la más visible, y que revelaba su dogmatismo, es que se repetía una y mil veces el carácter científico de la obra de Marx, pero no se cultivaba la ciencia. Incluso parecía evitarse la ciencia social, sustituida casi siempre por unas pseudoverificaciones que intentaban cuadrar citas de Marx con cuatro resultados empíricos mal elaborados. Y lo cierto es que el mejor, el único, modo de mostrar que hay una ciencia es ejerciéndola, obteniendo resultados. La física existe no porque se proclame, sino porque explica. Quienes insistían en ver en el marxismo una teoría social hacían poco más que proclamarlo, en ningún caso lo ejercían.

La otra tradición, inglesa, para seguir con las localizaciones geográficas, la que he calificado –quizá con poca justicia– como voluntarista, parecía estar entre la clandestinidad y la esquizofrenia. Eran profesores (historiadores, científicos sociales y naturales de distinto cuño, pero también filósofos) que, por así decir, ejercían su marxismo al salir del aula. Realizaban competentes aportaciones en sus respectivos ámbitos profesionales, pero sin mayor preocupación por “cultivar el legado de Marx”. El marxismo se resolvía en su radicalismo político, en su honestidad en las elecciones de cada día, pero apenas dejaba testimonio en su reflexión escrita. En todo caso, “su” marxismo se dejaba ver en ciertas elecciones temáticas, de problemas a investigar, o de perspectivas. Hay algo muy *british*, muy del mundo *oxbridge*, en esa despreocupación por lo que huele a metafísica hueca y en esa resolución de la ética en las elecciones personales, en una especie de existencialismo llevado a la práctica y que tiene acaso su expresión más extrema en aquellos personajes, conservadores y eruditos de día y espías rusos de noche. En todo caso, lo indiscutible es que, aun filósofos con buen entrenamiento analítico e indiscutibles simpatías radicales, ejercían su filosofía por horas y sin continuidad con sus elecciones vitales. Por la mañana, el análisis; por la tarde, el comité político. En ningún momento, más allá de los asesoramiento de los problemas de corto alcance de los gobiernos laboristas, se dio una preocupación por la exploración de ideario, de las ideas de igualdad, o por modelos económicos del socialismo. En breve, que el propio marxismo participaba, también, de aquella escisión entre “la ciencia sin vida” y “la vida sin ciencia” que hemos visto como característica de las dos tradiciones filosóficas principales, la existencial y la analítica. Lo que no había era una filosofía que prolongara la vía socrática, la meditación fundamentada acerca de los fines, de los de uno y de los de todos.

MSL cultivará un marxismo que acentúa las dimensiones prácticas, transformadoras, las que alentaron las elecciones intelectuales y vitales del propio Marx. Recuperará, a través de prólogos, traducciones y pequeñas piezas la obra de autores como Gramsci, Lukács, Labriola o Korsch, que aunaban a reflexiones filosóficas no despreciables, reflexiones con el denominador común de destacar los aspectos prácticos, emancipadores del marxismo, aunaban, digo, a esas reflexiones una implicación política personal, una elección vital, por lo general costosa, a veces épica, casi siempre trágica. Pero esas recuperaciones no las hará para justificar sus tesis, con beatería. No. Al revés, cuando uno mira los textos que MSL dedica a esos autores, llama la atención que, para él, lo importante es más la actitud, la perspectiva, que las tesis particulares, que somete a una crítica devastadora. En realidad, lo que llamaba la atención al leer sus prólogos y





notas era lo poco que salvaba de aquellos que apreciaba. MSL no se veía obligado a “defender” el marxismo, cada una de las tesis de Marx o de sus herederos. Tenía bastante claro lo que le importaba del marxismo, que era lo que le permitía reconocerse en esa tradición; entre otras cosas porque no se había “educado” en ella y disponía de un instrumental con el que cribar, con el que separar el trigo de la paja. Le interesaba el marxismo como “una concepción del mundo”, para decirlo con su propia formulación. Y lo que hará, en su obra, es diseccionar los componentes de esa “concepción del mundo” racional y emancipadora. Su tarea consistirá, antes que en otra cosa, en señalar perspectivas más que resultados, en clarificar el área y trazar el mapa, antes que en explorar el territorio. Es, sobre todo, programática, y reconstructiva, sanadora. Voy a justificar cada una de esas calificaciones.

IV. UNA DOBLE TAREA

Empecemos por la primera, por la programática. He dicho “programática”, aunque también podría decir “socrática”. MSL nos ayudó a pensar limpiamente la obra de Marx. La deslinda de la complacencia positivista que mira la realidad pero descuida su crítica y de los diversos irracionalismos —empezando por la filosofía existencial— que descuidan el conocimiento de la realidad y critican desde ninguna parte. Esa tarea tiene su cristalización más elaborada en “La tarea de Engels en el *Anti-Düring*” o “El filosofar de Lenin”, textos que desandaban, hasta reencontrar la buena senda, cerca de cien años de doctrinarios marxistas; textos, sobre todo el primero, que ayudaron a unas cuantas generaciones de gentes —comprometidas o no con la actividad política— a pensar más claro, a empezar a mirar el mundo mejor pertrechados. En esos textos, MSL recuerda verdades elementales pero que, ignoradas por los herederos de Marx, eran fuente de malas estrategias teorizadoras y, aun peor, lastres a la hora de responder cuerda-mente a la pregunta acerca de “qué hacer”: que una cosa es el conocimiento de la realidad, el conocimiento positivo, y otra su valoración; que no hay un “método marxista” (especial) de conocimiento, que a la hora de valorar una conjetura empírica siempre, al final, queda la vieja pregunta: ¿verdadero o falso?; que no hay una ciencia “marxista”, sino a lo sumo un conjunto de tesis referidas a los procesos sociales que, en la medida que eran conocimiento solvente, formaban parte de las ciencias al uso y que, tarde o temprano, estaban llamadas a ser superados, como le sucede a todo conocimiento positivo; que en Marx se daban unas interesantes intuiciones metodológicas y filosóficas, todas ellas, de un modo u otro, marcadas por su preocupación emancipadora, pero que no habían alcanzado una suficiente clarificación, entre otras razones porque estaban demasiado cargadas en origen por su procedencia “hegeliana”, especulativa, como era el caso de su idea de dialéctica o del principio de la práctica, sobre los que volveré más tarde.

Todas esas reflexiones, importantes, son, para decirlo parafraseando un texto suyo, tareas dedicadas a determinar “a qué género pertenece el marxismo”. Por eso digo que su labor es programática, porque lo que sobre todo le ocupa es determinar la naturaleza de producto, destacar sus componentes, desmarcarlo de otros “géneros”, como la teoría positiva o la especulación moralista. Pero esa tarea genuinamente analítica se queda ahí. En ese sentido, resulta interesan-



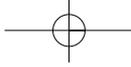


te destacar *qué es lo que MSL no hace*. Y resulta particularmente oportuno porque en los últimos treinta años, sobre todo en el ámbito anglosajón, una solvente línea de reflexión, que se ha dado en llamar “marxismo analítico”, ha desarrollado un conjunto de investigaciones positivas, analíticas y teóricas, y normativas, muy acordes con la sensibilidad intelectual de MSL¹³. En sus textos programáticos los “marxistas analíticos” no han dudado en destacar que el marxismo es, sobre todo, un pensamiento emancipador, que no tiene un “método” especial, que se reconoce en cierto ideario, que ha de procurar disponer del mejor conocimiento disponible para basar la práctica y que hay en la obra de Marx ciertas intuiciones metafísicas que proporcionar una interesante heurística para la teoría social; tesis todas ellas presentes, negro sobre blanco, en textos como los antes citados. Pero, sin embargo, el programa en MSL no se traduce en lo que estos autores harán, en elaboración positiva: clarificación analítica de la teoría (de la historia) de Marx; cultivo de la teoría social con herramientas (formales y teóricas) y resultados de la ciencia social contemporánea, de nociones como las de clase social, explotación o la teoría del valor; precisión de las intuiciones filosóficas (contradicción, proceso, totalidad) que acompañan a “la dialéctica” con la ayuda de útiles analíticos y formales (lógica modal, teoría de juegos, lógicas paraconsistentes); clarificación del ideario, de las ideas de libertad o de igualdad o de los proyectos sociales (socialismo de mercado, p.e.); evaluación de la obra de Marx a la luz de la teoría social más reciente. Cada una de esas tareas se corresponden con importantes trabajos de distintos “marxistas analíticos”.

MSL no realizó ninguna de ellas, o sólo al paso. Entre las razones que a uno se ocurren de ese “no hacer” están, obviamente, la magnitud de la tarea, con el propio estado de desarrollo, de subdesarrollo, de la teoría social y normativa en el momento que MSL escribe –hay que pensar que esos trabajos se sitúan en la estela de la revitalización de la teoría social y de la teoría moral que arranca de mediados de los setenta– y, sobre todo, las muchas urgencias que dibujaron los escenarios biográficos de MSL, las dificultades materiales que le impusieron no pocos trabajos de ocasión, la militancia política y sus entornos. No importa ahora eso. Sólo quería mostrar, por la vía del contraste, a qué me refería cuando decía que su tarea era programática. Que es la importante, la que revela radicalidad en el pensar. Lo otro es ciencia “normal” en sentido kuhniano, trabajo que arranca ya con los problemas inventariados y las líneas de trabajo apuntaladas. Pero la autenticidad y la limpieza mental se detectan sobre todo en la actitud inicial, la que lleva a corregir camino, a desandar y a volver a empezar. Lo otro en seguir senda trazada. Importante, pero de menos hondura filosófica.

La otra tarea es reconstructiva y, si se quiere decir así, depuradora. Acabo de decir que MSL no desarrolla propiamente el marxismo, entendiendo por ello, el desarrollo de ciertas teorías cuyo cimientos conceptuales Marx había formulado, como la teoría de las clases o de la explotación. Pero esa no es toda la verdad. Porque en lo que era la más genuina tarea de Marx, el conocer para cambiar, sí que MSL señala los nuevos datos (nuevo papel de la ciencia en la sociedad, crisis ecológica, aparición de nuevos movimientos sociales) con los que había que contar para dotar de plausibilidad al proyecto emancipador, datos que, en ocasiones suponen rectificaciones esenciales de las tesis empíricas de Marx y también nuevas vías de justificación de sus tesis normativas. Es lo que sucede señaladamente con su revisión de la hipótesis de crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, el supuesto de fondo del comunismo de Marx, una





sociedad de la abundancia que dispondría de todo para todos y, también, con su modelo antropológico básico, el natural acompañante de la hipótesis de la abundancia: un individuo que desarrolla su naturaleza a través del despliegue de sus crecientes necesidades. Con ese par había construido Marx buena parte de su dialéctica histórica: el desarrollo del capitalismo alentaba unas necesidades que se mostraba incapaz de satisfacer y, por esa vía, desencadenaba su crisis en la dirección del comunismo, la sociedad de la abundancia, la cristalización histórica de la realización de la Razón y en la que la libertad de cada uno es la condición de la libertad de todos, entre otras razones porque cuando hay de todo para todos desaparecen buena parte de los conflictos.

En opinión de MSL, los datos ecológicos, el reconocimiento de que vivimos en un planeta con recursos limitados y compartido, en donde las acciones de cada uno repercuten sobre todos, obligaba a abandonar las dos ideas, la del crecimiento ilimitado y la de la liberación a través de la plena satisfacción de cualquier necesidad. Y esos cambios modificaban la estrategia de fundamentación del comunismo: éste ya no se justificaba en su capacidad para cumplir cualquier deseo. Antes al contrario, si el comunismo encontraba hoy un argumento moral poderoso era precisamente por mostrarse como la única sociedad medianamente humana compatible con la escasez: si no había de todo para todos, el reparto igualitario de la escasez se revelaba más urgente. Toda otra sociedad acabaría en la tiranía de unos pocos, los poderosos, para seguir manteniendo sus modos de vida. Desde luego, la rectificación no era pequeña. Y no fue la única¹⁴. En todo caso, es suficiente para mostrar que MSL no estaba interesado en preservar ninguna ortodoxia, ningún conjunto de tesis sustantivas acerca de cómo es o cómo debe ser el mundo. Su ortodoxia era otra, de punto de vista, tenía que ver con la preservación del legado racionalista y crítico del presente. Pero también aquí hay una genuina revisión.

Porque esa tarea “depuradora y reconstructiva” no se limita al conocimiento de los datos y a la extracción de sus implicaciones normativas y políticas. También se dirige a la propia naturaleza del proyecto de Marx, a la clarificación de la empresa intelectual de Marx. Antes se ha hecho alusión a ese objetivo, ahora interesa destacar que MSL no se limitó a las tareas convencionales del análisis, de clarificar conceptos, reconstruir inferencias y demás, sino a lo que, para ser justos, hay que reconocer como auténticos desarrollos suyos, no en el sentido realizado por el marxismo analítico, sino en el de la especificación de la originalidad del racionalismo marxista, de su particular entronque y diferencia. Pienso en tres ideas, imbricadas entre ellas, que MSL destaca como parte importante de la aportación de Marx: el marxismo como concepción del mundo, el principio de la práctica y la idea de dialéctica. Sobre la primera algo se ha dicho más arriba. La caracterización de MSL es en buena medida negativa: el marxismo no es un saber especializado, no es una ciencia, aunque contiene conjeturas sobre los procesos sociales y busca disponer de buena información acerca de como son las cosas, para que las intervenciones prácticas estén bien fundamentadas, para que puedan tener éxito; pero tampoco es una simple jeremiada que se limita a lamentar el estado del mundo, una moralina. En ese sentido MSL suscribía la fórmula de Gramsci del marxismo como filosofía de la práctica: “Todos los hombres son filósofos. La tesis implica una visión de la filosofía como un aprender a orientarse en el mundo, y la caracterización del conformismo del hombre masa por la negativa a llevar la filosofía espontánea al plano reflexivo. La transformación social requiere este paso a la refle-





xión crítica, para abandonar el conformismo que mantiene la sumisión de las gentes al viejo desorden. Y la instauración del orden nuevo exige que los seres humanos lleguen a pensar coherentemente y de modo unitario el presente real. Conseguir eso es un “hecho filosófico mucho más importante y original que el que un genio filosófico descubra una verdad nueva que se quede en el patrimonio de pequeños grupos intelectuales” (Gramsci). La mutación de la filosofía espontánea es el hecho filosófico fundamental. Esta concepción histórico social de la filosofía permite a Gramsci llegar a una de sus tesis más plausibles y perennes: la filosofía no es una ciencia especial, separada de las demás y superior a ellas¹⁵.

No estamos lejos del filósofo “griego”. El marxismo aparece como un modo de estar sabiamente en el mundo, un modo de bien vivir que necesita de un buen conocimiento del mundo y de uno mismo, un saber qué se es, qué se quiere, y cómo realizarlo, que requiere, por ello, modificar aquellas circunstancias que impiden realizarlo, porque, después de todo, la virtud moral no se puede conseguir en abstracto, sin un entorno donde desarrollarse. Una vez más, la imagen del arquero aristotélico, una vez más las razones que llevaban a elogiar a Ortega, al sabio que señala fines.

El principio de la práctica y la dialéctica han de entenderse desde esa voluntad de transformación. Para actuar sobre el mundo hay que disponer de buen conocimiento y, en eso, las teorías de la ciencia son necesarias. Pero no suficientes. Las teorías empíricas se ocupan de segmentos (de propiedades) de la realidad. No describen o explican la Luna o la sociedad española, sino la “trayectoria (o la posición) de la Luna” o la “pirámide de edad de la población española”. Las teorías, cuando se contrastan, no se comparan con “los hechos”, sino con “informes sobre los hechos”, con ciertas propiedades de “los hechos”, con los hechos contemplados desde cierta perspectiva (económica, biológica, política, etc.). Sin embargo, cuando nosotros tratamos con la realidad, ésta se nos presenta en todas sus dimensiones, para decirlo con Marx, como “una síntesis de una multiplicidad de determinaciones”. En ese sentido, cuando se quiere intervenir prácticamente para modificar el mundo, el conocimiento diseccionado de la ciencia resulta insuficiente y la intervención basada en el conocimiento parcial (sea económico, biológico o político) errada. La acción racional ha de articular el mejor conocimiento, el conocimiento que proporcionan las ciencias particulares, en un producto unitario que, en algún sentido, reproduzca esa realidad que, como tal, no se presenta diseccionada. La reflexión de MSL sobre la dialéctica es la formulación explícita de esa circunstancia, de que, contra una idea que arranca de Aristóteles y que tiene en el positivismo carácter emblemático, cabe el conocimiento de lo particular y que precisamente ese es el conocimiento verdaderamente relevante cuando se quiere intervenir sobre el mundo. Cuando MSL se refiere a los aspectos epistemológicamente interesantes de la dialéctica, entre otros, se referirá a ese conocimiento que busca “reproducir lo concreto real como concreto de pensamiento”, para expresarlo con el cargado léxico hegeliano de Marx. El principio de la práctica es el criterio de calibración de ese producto intelectual que sirve de basamento a la intervención.

Junto a ese aspecto, hay otros que también le invitarán a no despachar sin más la “dialéctica”. Muchos filósofos marxistas habían querido encontrar en “el materialismo dialéctico” una nueva escolástica, una suerte de compacta filosofía del conocimiento “genuinamente marxista”, ajena a los resultados de la investigación epistemológica normal, a los métodos de la cien-

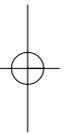
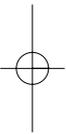




cia e, incluso, a la lógica matemática. El “diamat” podía ser, según quien lo defendiera, un método de conocimiento, una lógica, un conjunto de leyes de la naturaleza o una ontología. Por supuesto, habría que añadir en cada uno de esas posibilidades la calificación de “especial”, esto es, distinto de lo que en las respectivas comunidades académicas se consideraba como aceptable. MSL criticará duramente esas pretensiones de “conocimiento superior”, que no eran sino ignorancias de la naturaleza de la ciencia, empírica o formal, de lo que es la lógica o el método científico. Pero una vez llevada hasta el final su crítica, MSL destacará que por detrás de la palabra “dialéctica” se ocultan intuiciones filosóficas interesantes, muchas de ellas incorporadas ya al quehacer normal de la actividad científica. Intuiciones referidas en unos casos a un “estilo de pensamiento”, a un modo de mirar y entender la realidad, como procesual, cambiante, que sensibiliza frente a ciertos problemas, que invita a ciertas preguntas; en otros, a modo de exponer los resultados que busca, por así decir, reproducir en el pensamiento el curso de las cosas mismas; y en otras, a la ya aludida aspiración a un conocimiento globalizador, totalizador, que, a partir de los resultados parciales que proporcionan las distintas disciplinas científicas, “reconstruya la unidad del objeto real”. Será ésta la intuición que MSL reconozca como más interesante. La dialéctica aparece así como el reverso epistémico del principio de la práctica: ese conocimiento totalizador encuentra su sentido último en la interacción con el mundo, con un mundo que se quiere cambiar.

Pero lo interesante es que esas ideas que “están” en Marx no aparecen explícitamente en Marx. Es ahí donde la labor reconstructiva de MSL muestra su originalidad filosófica. Porque no hay que engañarse, no hay teorías “inconscientes”. En el pensamiento, lo que es germen no es, lo que no está escrito negro sobre blanco no está. Lo que caracteriza a las teorías es que están escritas, formuladas explícitamente. Cuando MSL “destaca” esas ideas en Marx, de alguna manera, las está formulando por primera vez. En ese sentido su reconstrucción es algo más que simple aclarar formulaciones. Su relación con Marx no es la que Laplace pudo tener con Newton, no es la simple clarificación y mejora de la arquitectura argumental. Y no es que MSL estuviera buscando “salvar” a Marx, de hacerle decir lo que debería haber dicho. Si algo no hay en su trato con Marx es beatería. Acaso no hay mayor descalificación profesional para un filósofo que destacar su ingenuidad, el carácter azaroso, casi inconsciente, de sus formulaciones más felices. Y es eso lo que MSL hace con Marx cuando sostiene que buena parte de sus mejores hallazgos metodológicos eran como intuiciones, sin clara conciencia de lo que andaba haciendo, irreflexivos, eran, por así decir, casuales; por ejemplo, el singular azar histórico de que se encontrará con una camisa de fuerza hegeliana, con su aspiración insensata a un conocimiento totalizador, cuando empieza a pensar sobre los procesos sociales con el instrumental de la naciente ciencia social, y sustituye la ontología idealista por otra “materialista”¹⁶. En el gremio filosófico, esencialmente reflexivo, pocas críticas pueden ser más duras que la de “inconsciencia” que late en esa descripción de cómo realmente fueron las cosas en la formación las ideas de Marx.

Por supuesto que MSL, cuando destacaba la insolvencia de muchas de sus tesis no cree “traicionar” el legado de Marx. Se da ahí la misma disposición que encontramos cuando se sitúa en la herencia de autores a los que somete a críticas devastadoras, a los que no siempre juzga como competentes filósofos profesionales, al menos en no pocos de sus escritos, como era





los casos de Lukács o del propio Lenin. Los criticará implacablemente, sin pretender salvar sus descuidos, ignorancias, tonterías o trampas, sin que ello le enturbiase el reconocimiento de su interés, el mismo que encontraba en Marx y que era, a su modo, también analítico. Como dice en las páginas que a éste último dedica, lo que realmente le permite situarse en la misma herencia, en la tradición de Marx, es “una práctica filosófica, un filosofar que no consiste en sentar filosofemas, sino en vivir una conducta mental hecha del esfuerzo de conocer y de la voluntad de transformar”¹⁷. Ese era su austero y radical marxismo, el mismo que hacía de él un filósofo “griego”, alguien que “señala” fines. Con esa concepción no ha de extrañar que MSL se sintiera cómodo “profesionalmente” con la filosofía analítica. Tampoco ésta defiende ninguna tesis filosófica sustantiva, también ésta se reconocía en la misma raíz kantiana, también ésta es, antes que otra cosa, una práctica filosófica, un mirar crítico con voluntad racionalista (aun si desprendido de la voluntad de transformar, claro es).

No cabe desdeñar esa motivación analítica. Cuando, en un texto que desató una de las escasas polémicas en el erial intelectual de la España de aquella hora, MSL recomendaba cerrar las facultades de filosofía, invocaba una convicción que era la carta de presentación programática de la filosofía analítica, a saber: la de que no hay un saber “profesional”, sustantivo, ajeno (“superior”) al de la ciencia, y que, a estas alturas de la historia, con el conocimiento científico disponible, la pretensión de que “existe un “saber” filosófico sistemático diferenciado del “mero conocimiento científico” es algo más que ignorancia, algo peor. La constatación de que las facultades de filosofía se habían convertido en expedidoras de títulos que declaran a su titular “conocedor del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular”, le llevó a reclamar el cierre de las facultades de filosofía y desplazar “la motivación filosófica, universalmente crítica” a un Instituto general de Filosofía, emanación de todas las facultades, en relación estrecha con la ciencia, que “recibe principalmente a licenciados, pero no excluye a estudiantes”, que se ocupa de los problemas después de la ciencia, que, para expresarlo burocráticamente, sólo expide el título de doctor en Filosofía si antes se ha obtenido un título de licenciatura en alguna especialidad, si antes se tiene un conocimiento real¹⁸.

Pero esa motivación no se agotaba en el análisis, análisis que, con el tiempo, a su modo, también se ha convertido en un “saber profesional”, desapegado de la ciencia y de la vida¹⁹. Esa motivación, digo, se veía reforzada por otra más básica, más fundamental, por esa idea de la filosofía entendida como práctica reflexiva del vivir que viene del “arquero que tiende a un blanco” de Aristóteles, la misma que destacaba en Ortega y reencuentra, ya marxista, en las mejores intuiciones de Gramsci para quien también, como le hemos visto recordar, “la filosofía no es una ciencia especial, separada de las demás y superior a ellas”.

El arquero aristotélico, la vida como vocación orteguiana, el “vivir una conducta mental hecha del esfuerzo de conocer y la voluntad de transformar” de Lenin, “el dominar el propio destino” de Gramsci, por detrás de cada uno de esos argumentos se percibe la misma disposición, la del sabio que “sabe de sí mismo” y “señala fines”. Hay continuidad entre la vida de uno



y la vida de todos, el reto existencial del trato con el mundo, pero que no se resuelve ni en malditismo ni tremendismo. MSL se interesó y mucho por marxistas que no separaron el conocimiento de la acción. Todos ellos, a su manera, fueron ilustres derrotados, con vidas marcadas por la tragedia. Pero hay algo que llama la atención en la mirada de MSL, algo que se percibe en su mirada sobre Lukács y sobre Gramsci, en especial, en su modo de vivir el final de sus días, cuando cita a éste último diciendo “ahora, por el contrario, siento toda la mezquindad, la aridez, lo sórdido de una vida que sea exclusivamente voluntad”. MSL destaca esas palabras y se refiere a ellas como “una sabiduría bien diferente del voluntarismo doctrinario de sus años mozos”²⁰. Es el mismo hombre que muestra su admiración por “la capacidad de alegría con que Lukács, incluso en su última vejez, ha vivido esa vida prevista a pesar de todas las vicisitudes, a veces tan dramáticas”, por su “serenidad inverosímil, su alegre fuerza nestoriana”, aún en medio de sufrimiento físico, la enfermedad y la derrota política. Y de nuevo aparece aquí la repetida imagen: “Lukács ha realizado más que el mismo Aristóteles la divisa de ser como arqueros que tienden a un blanco. Ha sido una vida planificada, y su moral, la moral de un plan”²¹. Sin faltar el matiz, importante, el mismo que inspiraba su elogio a Gramsci: “Esa coherencia de esa realización del plan vital no parece haber tenido nunca nada de crispación de la voluntad”.²²

En la tradición socialista no han faltado funebrismos avinagrados, psiquis siniestras que suscribían aquello de que “los comunistas somos cadáveres de permiso”. MSL nos recordó con su vida y su obra que la coherencia no es rigidez ni simplicidad, aun si no escapa completamente a esos riesgos, riegos inevitables en la “planificación del carácter”, especialmente cuando las circunstancias son adversas²³. La coherencia entre el hacer y el pensar no quiere decir homogeneidad psicológica ni, por supuesto, coherencia “sistemática” de “filósofo alemán”. Quien hace de la propia vida un empeño reflexivo empieza por no ignorar la complejidad de la vida. Por ello, quizá no sea impropio recordar las palabras que dedicara Guillén a Antonio Machado, precisamente comentando la complejidad del personaje, que está detrás de sus diversos heterónimos, de las diversas voces de “sombra única” para decirlo con otro poeta: “resplandece ante todo su integridad, o digámoslo sin latinismo culto, su entereza. Entereza que unifica al hombre y al poeta con su proceder, su saber y su escribir”²⁴. A Manuel Sacristán le cuadraban impecablemente.

Notas

1. M. Nussbaum, “Lawyer for Humanity: Theory and Practice in Ancient Political Thought”, I. Shapiro, J. W. DeCew (eds.), *Theory and Practice*, N. York U.P.: N. Y. 1995.

2. “Homenaje a Ortega” (1953), *Papeles de Filosofía, Panfletos y Materiales II*, Icaria: Barcelona, 1984: p. 13.

3. No sería justo con esta filosofía “a la alemana” ignorar que también había lugar para una paciente y pulcra historia del pensamiento, que intentaba vencer las condiciones de aislamiento, las limitaciones de acceso y recursos.

4. B. Williams, Introd. I. Berlin, *Concepts and Categories*, Londres, 1978, p. xii.

5. Antes del libro de Sacristán los únicos textos publicados en España eran los de García Bacca, pero con notables deficiencias. Ferrater Mora (con H. Leblanc) publicó en 1955, en México, otra introducción no completa y, desde Caracas, Sánchez Mazas, en 1963, también había publicado unos *Fundamentos matemáticos de*



lógica formal, con un punto de vista (intensional) alejado de las características sistemáticas del libro de MSL. Eso no quiere decir que el trabajo de MSL careciera de punto de vista. Su idea de la lógica era tributaria de las ideas de su maestro H. Scholz: la lógica viene a ser las leyes a las que tiene que “someterse todo objeto para ser pensable”. Por lo demás, no fue ese libro su único escrito sobre la materia. Poco tiempo después escribiría una *Lógica elemental*, una introducción a la lógica de enunciados y de primer orden, que permanecería inédita hasta 1996. En 1967 escribió el artículo sobre “Lógica formal” para la Enciclopedia Planeta-Larousse.

6. Recogidos en su mayoría en *Papeles de Filosofía*, op. cit. La revisión de este texto para su publicación me da ocasión de recomendar M. Sacristán Luzón, *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, El Viejo Topo: Barcelona, 2003. Se trata de una cuidada antología de pasos de la obra de Sacristán realizada por el mejor especialista en su obra, Salvador López Arnal, y que dan una ajustada medida de la musculatura intelectual de su quehacer. Incluso cuando pensaba equivocado pensaba bien. Creo que ese volumen y el libro de entrevistas, con y sobre MSL, de S. López Arnal y P. de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino: Barcelona, 1996, constituyen dos de las mejores formas de acercarse a su obra.

7. Parte de sus textos están recogidos en *Papeles de Filosofía*, op. cit. De todos modos hay mucha más obra que la quedó impresa. Entre ella los dos cursos que dedicó a la idea de dialéctica en forma de cursos de Doctorado a principios de los ochenta. La mayor parte de sus ideas sobre dialéctica se incluyen en el volumen M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, Barcelona, Montesinos (edición de Salvador López), en prensa.

8. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona: Crítica, 1995.

9. “La tarea de Engels en el Anti-Dühring” (1964), *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y Materiales I*, Barcelona: Icaria, 1983, p. 49.

10. “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958” (1961), *Papeles de Filosofía*, op. cit. pp: 105-6.

11. “La tarea...”, art. cit. p. 49.

12. “La filosofía desde...”, art. cit. p. 190.

13. Para una antología: J. Roemer, *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge U. P., 1986. Es obligado decir que en los últimos diez años los “marxistas analíticos” se han dedicado a realizar “investigación normal” en sus respectivas áreas: teoría social o económica o filosofía normativa, en su mayoría. En ese sentido, también cabría reconocer el paralelo con MSL.

14. Cf. Los trabajos incluidos en *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona: Icaria, 1985; *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona: Icaria, 1987.

15. “El undécimo cuaderno de Gramsci” (1985), *Pacifismo, ecología, ...*p. 202.

16. “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” (1978), *Sobre Marx y marxismo*, op. cit.

17. “El filosofar de Lenin” (1970), *Ibidem*, p. 175.

18. “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, *Papeles de filosofía*, op. cit. p. 357.

19. Véase a ese respecto el hermoso texto de J. Mosterín, “La insuficiencia de la filosofía actual”, *Claves de razón práctica*, 48, 1994.

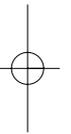
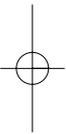
20. “El undécimo cuaderno...”, *Pacifismo, ecología...*, p. 189.

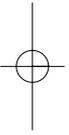
21. “Nota necrológica sobre Lukács” (1971), *Sobre Marx...* op. cit. p. 230.

22. *Ibidem*, p. 231.

23. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge U.P. 1983

24. J. Guillén, “El apócrifo Antonio Machado”, *Obra en prosa*, Tusquets: Barcelona, 1999, p. 481.





UN PENSADOR INCÓMODO

JOSÉ M^a RIPALDA

I

Conocí y traté a Manuel Sacristán sólo algunos años en el último decenio de su vida, sobre todo entre los años 75 y 80. Además de una común formación alemana compartíamos acuerdos muy profundos. Me atraía el rigor reflexivo que aplicaba a su propio marxismo, su generosa falta de convencionalismo, la intensidad ética que desprendía. Me abrió a la ecología y en su entorno encontré un ambiente avanzado en el pacifismo –discípulos suyos tuvieron un papel decisivo en la campaña del referéndum sobre la OTAN– y una abertura a otras formas revolucionarias, como el anarquismo. Sacristán me criticó también en aspectos nada secundarios, como mi escasa consideración teórica, según él, por lo que significaba el tema religioso. Por entonces no me di cuenta de que con esto, como con su atención a formas revolucionarias no marxistas, Sacristán me estaba orientando en algunos aspectos fundamentales en la dirección opuesta de su prólogo –entonces canónico para sus alumnos– al *Anti-Dühring* (1964),¹ un texto, precisamente, que suscitaba mi mayor discrepancia. La pretensión científica dentro de una extrema coherencia personal entre teoría y práctica tenía mucho que ver con una personalidad de talante clásico (en el sentido de la cultura clásica alemana), caracterizada por la dignidad de la consciencia y su rigor ético. El grave tema de la compacta personalidad revolucionaria del marxismo clásico, que a mí me pilló generacionalmente en su fase de disolución, es algo que se suele eludir –también cuando recordamos a Sacristán–. No es fácil trasponerse a lo que fueron las condiciones del nazismo, el estalinismo y, concretamente en España, la resistencia bajo el franquismo. Pero seguramente no salimos indemnes del terrible esfuerzo por sobreponernos a aquella larga noche, que, desde luego en mi país –Euskal Herria–, sigue pesando como una losa.

Según aquel prólogo al *Anti-Dühring* la concepción comunista se caracterizaba

por la aspiración a terminar con la obnubilación de la consciencia, con la presencia en la conducta humana de factores no reconocidos o idealizados. De esto se desprende que es una concepción del mundo explícita. O que se plantea como tarea el llegar a ser explícita en todos sus extremos: pues creer que la consciencia pueda ser dueña de sí misma por mero esfuerzo teórico es una actitud idealista ajena al marxismo. La liberación de la consciencia presupone la liberación de la práctica, de las manos.

Al margen de esta última frase yo había escrito a lápiz: “¿sólo?” La imagen de una consciencia capaz de reflexionarse por completo, en el fondo la concepción de la ideología como falsa consciencia, no se sostenía ante las consecuencias del giro lingüístico y psicoanalítico; el recur-

so a un pensamiento científico ocultaba también la imposibilidad de construir deductivamente, a base de materialismo y dialéctica –como a continuación propugnaba Sacristán–, una concepción del mundo. La inversión de la dialéctica idealista, propugnada por el prólogo a la 2ª edición de *El Capital*, no había realizado que el vuelco de la carreta conlleva, en una segunda e ineludible instancia, su desbarate.²

En realidad, cuando yo conocí a Sacristán, el prólogo al *Anti-Dühring* ya no representaba exactamente su posición. En una entrevista de 1979 el mismo Manolo ha explicado el cambio operado en él en la segunda mitad de los años 60.³ Fundamentalmente se trata de una pérdida de fe en toda la tradición teórica y práctica de la IIIª Internacional, “particularmente en el movimiento comunista de los años 64, 65, 66, 67 y también 68 (el 68 fue la traca final, claro)”. La traca final supongo que alude al fracaso del PC francés en el Mayo francés, pero sobre todo a la invasión soviética de Checoslovaquia, que acabó emblemáticamente en Europa con la posibilidad de un “comunismo con rostro humano”, como entonces se decía. En esta pérdida de fe se halla incluida expresamente “la variante gramsciana”, que había sido tan decisiva en su vida desde los años 50. Todo Gramsci, con quien se identificaba tan íntimamente, se le aparecía como una derrota total, sin paliativos, una tragedia, una destrucción personal; el papel del intelectual, como una miseria, “un payaso siniestro” lo llama la entrevista. El resultado fue una profunda depresión; “viví clínicamente: estuve un par de años clínicamente muerto”.⁴ Sacristán deja de publicar, una inhibición que él, escritor de raza, considera especialmente significativa y semejante al extremo pesimismo que él había encontrado en una personalidad muy afín a él: Sánchez Ferlosio. En 1970 dimite definitivamente del Comité Ejecutivo del PSUC.

Esa gran depresión, como él la llama, genera sin embargo, o acentúa, dos nuevos rasgos: primero, la intensa identificación con otro modelo, el de la modestia, el anonimato, el reconocimiento de la muerte por parte de la “gente liquidada en la cuneta”, frente a “la bestial y siniestra idea de los vertederos de la historia que se mantiene en la tradición del grueso del movimiento obrero, como si lo que ha quedado en las cunetas fuera basura”. Considero este rasgo el adiós a la gran personalidad heroica por su conciencia revolucionaria, plasmada extremadamente por la escultura estalinista. La justicia es algo que se busca y se hace en condiciones de precariedad y amenaza ante todo internas. El segundo rasgo se define por un término que aparece con significativa intensidad en la entrevista: “fe”. “Me parece mucho menos falso decir que el marxismo es una religión que «el marxismo es una ciencia».” “La aplastante mayoría de los militantes marxistas han sido fieles de una religión.” No voy a entrar aquí en la compleja y original idea de religión que tenía Manuel Sacristán, ni en las diferencias, en parte generacionales, que teníamos en este punto.⁵ Lo que aquí me interesa notar es que tras el período de “inhibición”, cuyo inicio él mismo sitúa en el 66/67,⁶ se perfila en el 74 un importante desplazamiento de acentos o “cambio de temas”, como dice literalmente en la referida entrevista (pág. 99). Creo que la expresión es insuficiente. El marxismo de Sacristán había llegado en todos sus aspectos –político, teórico y personal– a un callejón sin salida, el mismo en que se ha atascado definitivamente el marxismo español. Lo que en mi opinión surge tras la durísima reelaboración de esa crisis personal es una metamorfosis que yo caracterizaría por tres rasgos: la justicia, la lucha como actitud fundamental y la sustitución de la deducción total (y de hecho reduccionista), heredada de Hegel, por el tanteo de la realidad desde abajo, desde su terrible expe-



riencia. Si esto puede seguir llamándose marxismo, ya no lo es en el sentido doctrinal ni organizativo clásicos. Su herencia no se asume como un (supuesto) hecho, sino como una tarea. Se ha pasado una barrera histórica y se desdibuja el perfil tanto de la personalidad “clásica” como del prototipo del político y del militante-vanguardia práctica e intelectual del movimiento obrero.

II

Este cambio es especialmente perceptible en tres textos de ese año 1974 y a ellos se refiere la entrevista a continuación del relato de la crisis. El primero es la traducción, introducción y notas a *Gerónimo. Historia de su vida*, recogida por S. M. Barrett y reeditada por W. Turner III en 1970; la traducción apareció en Grijalbo en 1975.⁷ Hay aquí una revisión radical del ingenuo etnocentrismo ilustrado, radicalmente semejante a la que llevó a Marx en sus tardíos apuntes etnológicos a estudiar las formas de comunismo primitivo y el modo de producción asiático contra su hegeliana visión del colonialismo británico en la India como partera de la historia.⁸ Veinte años antes, según “Concepto kantiano de la historia” (nº 22 de *Laye*, 1953), la clave de la historia era el desarrollo tecnológico y político. Ahora la cohesión de la vida “salvaje” por contraste con la enajenación “civilizada” entre fines y realidades, y el “progreso” como etnocidio no sólo ocupan el primer plano, sino que relativizan la ética ilustrada y su pretensión de universalidad, cuya retórica, por cierto, en nuestro cambio de siglo ocupa lo político, ocultando su rasgo fundamental: la frialdad tecnocrática. Sacristán publica en castellano *Gerónimo* con motivo del quinto centenario de Bartolomé de las Casas y sin ninguna complacencia en los rasgos humanitarios de la terrible conquista de América. Incluso el hecho de que Gerónimo sepa español pudiera hacer de puente a los ojos de Sacristán con los problemas constitutivos de la cerrada sociedad colonizadora. Hay aquí una revisión radical de nuestro modo de vida, comenzando por la desmitologización de la Historia Sagrada de España, entonces, en pleno franquismo, y aún hoy por hacer en la conciencia nacional.

La cultura apache es presentada como pobre, marginal y cruel, y precisamente así con derecho a ser respetada. Es aquí, en contacto con la conmemoración de Las Casas, donde surge la gran cuestión:

Los apaches, al no facilitarnos las cosas, al impedirnos descansar en una melancolía nostálgica, nos dejan solos y fríos, a los europeos, ante la pregunta de Las Casa, la pregunta por la justicia, la cual no cambia porque el indio sea el trágico Cuauhtémoc en su melancólica elegancia o un apache de manos sucias y rebosando licor tisuin por las orejas. Por otra parte, además de ser el de Las Casas, este planteamiento tiene la virtud de contraponerse al amoralismo cientifista, forma hoy frecuente del progresismo. Los apaches, tan cerrados ellos, obligan al progresista a reconocerse genocida, o a reconocer que a lo mejor tiene sentido político la palabra justicia.⁹

Tal vez falte algo esencial en la comprensión de Marx, si no se ha leído su artículo juvenil de “La Gaceta Renana” sobre el “robo de leña”; porque ahí aflora inequívocamente, antes de haberse hecho teoría, la justicia como motor de toda su obra y raíz del marxismo a la que me





parece que apunta el tema de la religión en Sacristán.¹⁰ El descubrimiento de los escritos juveniles de Marx y su clásica antología “socialdemócrata” por Landshut –recientemente reeditada– parece que persiguieron más ofrecer una versión de Marx alternativa a la estalinista (el artículo sobre el robo de leña ha cedido su puesto en la antología a textos más teóricos o más autobiográficos). En cambio Jacques Derrida en *Fuerza de ley* ha vuelto a dar preeminencia a la justicia de una forma que contamina por completo el planteamiento liberal dominante, porque la libertad es para la justicia, no para el libre desarrollo de las facultades por parte de quienes pueden permitírselo, hasta el genocidio por ejemplo. No es el progreso la norma de la libertad, sino la justicia.

Y si la justicia según Derrida es siempre, infinitamente, un exceso sobre lo dado y lo esperado, en el Marx de Sacristán es también una lucha, una liberación desde la singularidad de lo que ha sido declarado la basura de la historia. La ley norteamericana de 3 de marzo de 1871, dice Sacristán en una nota (pág. 184), declaraba innecesario negociar con los indios para ocupar su territorio. Y añade a continuación:

El complemento de esa medida tardó algo en llegar: es el Allotment Act de 1877: esta ley parcelaba las reservas según la lógica de la economía capitalista, suprimía o hería gravemente el colectivismo de los indios y daba a éstos la célebre igualdad de oportunidades individuales, o sea, los proletarizaba a todos... Esta ley se basaba casi explícitamente en el supuesto de un próximo genocidio total, de la muerte de todo indio. Genocidio, no etnocidio.

Y Sacristán se plantea a continuación si no será una lucha sin perspectivas de victoria como la de Gerónimo la que ha hecho posible que precisamente tribus marginales y pobres tanto económica como culturalmente sean las que han mantenido su lengua y una identidad. A diferencia de otros jefes indios derrotados Gerónimo no se refugiará en la mística y el fatalismo, sigue siendo hasta el final un guerrero, aunque sometido, un resistente –aunque reconozca a su adversario victorioso– y, como dice Sacristán al final del prólogo, “hasta el último momento está luchando por conseguir que su pueblo pueda «volver a Arizona»”, una lucha concreta por su espacio propio.

Justicia, lucha, aprender de la realidad desde la posición de basura de la historia en vez de deducirla con soberanía teórica constituyen algo así como un marxismo no doctrinal, pero sí riguroso.

III

A este mismo contexto corresponden dos textos, uno escrito a inmediata continuación de las notas sobre el indio Gerónimo con motivo del proceso a Ulrike Meinhof, el otro con motivo de su muerte en la prisión de alta seguridad de Stammheim, el mismo lugar en que se la había juzgado como terrorista y condenado a ocho años de prisión. El primer texto, “Cuando empieza la vista”, sirve de introducción a un volumen editado por F. Grützbach, cuya figura principal era el escritor alemán Heinrich Böll, contra la enorme campaña mediática de condena y descalificación de Ulrike Meinhof.¹¹ El segundo que voy a comentar es una breve nota introductoria a la *Pequeña antología* de Ulrike Meinhof.

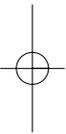




La lucha, su legitimidad, su posible locura en situaciones decididamente adversas, es otra vez el tema de Gerónimo, pero como terrorismo en una realidad metropolitana. Paco Fernández Buey me ha contado cómo Manolo le comentó que esperaba no le llevaran al Tribunal de Orden Público por la *Pequeña Antología*. Hoy difícilmente habría podido encontrar editor y en todo caso se habría topado con el silencio mediático. ¿Habría podido estar seguro, al menos, de que no lo iban a llevar ante la Audiencia Nacional? De hecho el apoyo de Böll a Meinhof procedía de un católico nada “violento” horrorizado por la enorme campaña desatada contra Ulrike y por la falta de garantías judiciales; un gesto arriesgado que le valió las ironías de otro escritor, Günther Grass, “tambor mayor de la propaganda del Partido Socialdemócrata de Alemania”, como dice Sacristán. Pero también Oskar Negt, que la había tenido de oyente y ha sido siempre el modelo de socialista comprometido, la rechazó radicalmente. De hecho la intelectualidad alemana de izquierdas se dividió entre quienes se distanciaron públicamente de Meinhof y quienes simplemente callaron. Sacristán no podía sino seguir sintiendo afinidad con una intelectual brillante y comprometida, que no estaba dispuesta a quedarse presa en sus tareas previstas o limitada al mero uso –tan intelectual– de la palabra. Ulrike traicionaba a su gremio, bajando del Olimpo teórico a la posición de basura de la historia, de “víctima” dice expresamente Sacristán para horror de sus posibles lectores actuales; porque actualmente sólo hay “víctimas inocentes”, es decir, víctimas correctas; las demás serán a lo sumo “daños colaterales”, cuando no justa retribución. Víctima, sí, luchadora y fracasada.

Para Sacristán está claro, contra toda la propaganda mediática, que Ulrike Meinhof ni fue una desesperada (‘desperada’, como se dice en Alemania) ni una ilusa del 68 ni una anarquista. ¿Se volvió loca entonces?¹² Sacristán va recorriendo los análisis políticos de Meinhof, su ponderación y su final radicalización cuando la misma Oposición Extraparlamentaria (APO) había desembocado en un punto muerto y la violencia gratuita de Estado vaciaba la ley a la vez que se la saltaba. En un país sin enlace con un pasado democrático, sometido a la ocupación de los dos bandos enfrentados en la Guerra Fría junto con la entrega de la parte occidental a los antiguos nazis reconvertidos en “demócratas”, cualquier gesto de protesta –según ha dicho Oskar Negt– era interpretado como preludio de la revolución. Y algunos gestos sí los había habido. La Universidad Libre de Berlín, por ejemplo, se había constituido en una operación de “noche y niebla” con una caravana de camiones llevándose una parte de la Universidad Humboldt del centro de la ciudad –que pertenecía al Este– al barrio occidental de Dahlem. Culminar aquella huída con un cuerpo de profesores propio tal vez no fue fácil; en todo caso se recurrió a “los de antes”. El resultado fue que la universidad explotó en pocos años. Los estudiantes se apoderaron de la universidad, impusieron dimisiones de catedráticos, sustituidos por penenes; se democratizó radicalmente la enseñanza y su organización. Fue una revuelta estudiantil tan generosa, política, tercermundista como aislada en la sociedad alemana. No sólo en Berlín, en Frankfurt, por ejemplo destacado, la “Universidad Política” llegó a cambiar el nombre de “Universidad Goethe” por el de “Universidad Karl Marx”.

En realidad la Gran Coalición entre demócrata-cristianos y socialistas del año 1966 había sido el primer gobierno alemán de posguerra con una cierta legitimidad democrática, pues había incluido por primera vez a la izquierda, con Willy Brandt de vice-canciller y ministro de asuntos exteriores (ya con la idea de la “Ost-Politik”). Pero a la vez significaba un gobierno



prácticamente sin oposición –el ideal aquí comúnmente aceptado, que suelen invocar en sus conflictos PSOE y PP–, lo cual suscitó un movimiento de oposición extraparlamentaria (la APO), confluyente con la resistencia antimilitarista en la revuelta estudiantil del 67. El Estado reaccionó brutalmente no sólo con la policialización y la criminalización mediática –que llevó también a atentados como al que al fin le costó la vida al líder estudiantil Rudi Dutschke–, sino con la promulgación, discutida ya desde hacía un decenio, de las leyes de emergencia (1968), que en 1972, ya con un gobierno socialista bajo Willy Brandt, se completarían con el “decreto contra los extremistas”.

Lo que, como indica Sacristán, se percibe en los artículos de Ulrike Meinhof de 1969 en “konkret” es una radicalización de su posición, una visión cada vez más pesimista del futuro político de Alemania; pero también “una consistencia innegable, tanto en la estimación y construcción de los datos cuanto en la argumentación”. La introducción a la *Pequeña Antología* termina con estas palabras:

Lo que a muchos observadores parece ceguera de “desperados” tiene, pues, su explicación. Y probablemente tiene, además, sentido y una sensatez considerable... bastante mayor que los estudiantes del 68 y formada mucho antes y más sólidamente que ellos, tuvo siempre reservas respecto del movimiento principalmente universitario (en Alemania, exclusivamente universitario-intelectual) al que se suele aludir con aquella fecha, pero... en Ulrike Meinhof no han dejado nunca de vivir las esperanzas que el 68 dio a mucha gente que se afanaba desde mucho antes. La vena sesentayochista de Ulrike Meinhof ha sido tan auténtica como lo era todo en ella... Y a propósito de la “especie de desesperación” tozuda que la ha llevado a errores, cosa innegable, habría que añadir que no sólo a errores, sin embargo. El paso siguiente de la entrevista de enero de 1975... será todo lo inquietante que se quiera; pero no resulta evidente que sea un error: “Hoy la política revolucionaria tiene que ser a la vez política y militar. Eso se desprende ya de la estructura del imperialismo, del hecho que el imperialismo ha de asegurarse su poder –hacia dentro y hacia fuera, en las metrópolis y en el Tercer Mundo– de un modo primariamente militar, mediante alianzas militares, intervenciones militares, programas de antiguerrilla y de ‘seguridad interior’, que son desarrollo de su aparato de violencia. A la vista del potencial de violencia del imperialismo no hay política revolucionaria sin solución de la cuestión de la violencia en cada fase de la organización revolucionaria”.

Es evidente la identificación de Sacristán con la autenticidad de Meinhof, ambos son conciencias al modo clásico alemán, genuinos “sujetos revolucionarios” al estilo del prólogo al *Anti-Dühring*. Pero Sacristán también sabe que ese “sujeto” no basta ni siquiera para iniciar la revolución. Al final del artículo “Cuando empieza la vista” Sacristán propone, contra el aislamiento en que se encontró Meinhof y la “locura” de seguir schillerianamente la norma de su convicción hasta su destrucción ejemplar, que hay que llegar a formar “grandes concentraciones antifascistas cuya definición política global, como su contenido, tenga poco perfil”. ¿Sería entonces, a fin de cuentas, la solución del eurocomunismo?¹³ Por lo menos con un matiz, porque Sacristán sigue: “Pero de lo que no se ve ninguna necesidad es de presentar eufóricamente una situación semejante. Y sin embargo esto está ocurriendo en la izquierda con frecuencia cada vez mayor”.

Este tono final pesimista de Sacristán me parece tener su correspondencia alemana en la



discusión entre Oskar Negt y Rudi Dutschke dentro del “Sozialistischen Büros”. Dutschke, un líder estudiantil carismático y figura decisiva en el origen de “los verdes” alemanes, representaba más el tipo de sujeto revolucionario; como ha contado Oskar Negt, trataba de comunicar la fuerza de convicción, la voluntad de transformar la sociedad, elevando a la gente de la banalidad cotidiana a lo que él llamaba sus “intereses objetivos”. Negt, que venía de los sindicatos y era de extracción proletaria, consideraba, en cambio, “que el trabajo político comienza por los intereses y necesidades alienados, es decir, por las implicaciones normales y cotidianas en el actual orden social, para transformarlos en potencial emancipador”.¹⁴ Negt percibía bien la sima que separaba en la estructura social alemana a la clase media de la clase popular –por decirlo rápida e intuitivamente–; pero su solución en la sociedad del consumo y de la reserva de lo político tampoco me parece que fuera muy convincente. Esta sociedad se sabe (amenazadamente) metropolitana, vampírica con el 3er. Mundo (y con su 3er. Mundo interno), depredadora con el planeta, y la fusión del capital con el imaginario de masas requiere seguramente tratamientos más enérgicos que los arañazos cuasisindicales de la propuesta de Negt; la misma noción de proletariado se ha desplazado, cuando la extracción de plusvalía se realiza más en el juego de capitales y en la tecnología, ambos favorables a la metrópoli.

El dilema político de Manuel Sacristán, de Ulrike Meinhof, de Peter Weiss es insoluble. Me parece que lo primero para nosotros es vivir la pequeñez *real* de la infinita conciencia clásica revolucionaria, su limitación no sólo de poder, sino de saber, tan contraria al hegeliano optimismo del joven Marx; tan próxima, en cambio, a la figura de Gerónimo. En ese lugar tiene sentido una afirmación de Ulrike Meinhof, según la cual lo que se tiene por bueno es “cuestión del saber que se ha ido adquiriendo penosamente, de la propia decisión, de la identificación que uno mismo se ha ido eligiendo”.¹⁵ Se trata, por tanto, de una cuestión ética, que puede ser reducida al talante religioso o al rigor de una conciencia clásica; pero que también rechaza la fijación dogmática, que es atención, abertura a la realidad, sin norma previa, a la medida de la pequeñez y la miseria propia y ajena, decisión siempre en condiciones de inseguridad. El dilema político pierde entonces el carácter angustioso de su confrontación con una norma de imposible cumplimiento histórico, sin perder por ello seriedad, ganándola incluso.

En este filo veo desde el ahora la figura de Manuel Sacristán. Siempre con la muerte de una figura tan rica como la suya se pierden cosas irreparablemente; la evolución avanza perdiendo, no es un continuo. O, en formulación de Derrida, la herencia no es un dato, sino una tarea. Siguiendo los resolutivos hábitos de historiador de la filosofía, mi línea expositiva ha dejado en la sombra demasiados aspectos. Sacristán es pesimista, pero no ceja; percibe los límites de la personalidad clásica, pero sigue siéndolo; la lucha y el rigor ético imponen un cierto reduccionismo, pero Sacristán a la vez amplía su campo de escucha; trata de ser ejemplar, pero sabe que no es un modelo. Al fin, cuando nos deja solos, nos impone la tarea de ser tan honrados, tan autocríticos, tan amplios y abiertos como él; pero de otro modo, encomendado a nuestra responsabilidad. Ahora nos toca dar *nuestra* riqueza a lo que él hizo, sin decaer de su nivel de exigencia; pero aprendiendo también de sus limitaciones.



Notas

1. El prólogo está recogido por J. R. Capella en el tomo I de sus *Panfletos y materiales* (Barcelona: Icaria, 1983) bajo el título “La tarea de Engels en el Anti-Dühring”. El pasaje citado más abajo se encuentra en la pág. 33 de esa edición.

2. En *Los límites de la dialéctica* (Trotta, 2005) no he hecho sino seguir por mi parte esta discusión con Sacristán. El núcleo genético de este libro se encuentra en su cap. 3º, que es una reelaboración de un artículo del mismo título aparecido el año 1978 en el nº 11 de la revista *Materiales*.

3. Me refiero a una entrevista de J. Guiu y A. Munné realizada para *El Viejo Topo*, pero de la que Sacristán mismo no se sintió seguro como para publicarla. Esto no ocurrió sino póstumamente en 1995 en la revista *mientras tanto*. Aquí cito por su reimpresión en S. López Arnal y P. de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán Luzón*. Barcelona: Destino, 1995. 97-130.

4. Véase asimismo entre los testimonios recogidos por López Arnal y de la Fuente (op. cit., pág. 670) el recuerdo sobrecogido de Javier Muguerza.

5. Sólo más tarde me he dado cuenta de lo que Sacristán se limitó a insinuarme en este punto. La religión abría una brecha en el tradicional monolitismo antropológico del comunismo y en el monopolio representativo del movimiento obrero por parte de sus cuadros. Por otra parte se mantenía dentro de una vivencia clásica del partido no sólo como una iglesia ‘extra quam nulla salus’, sino como lugar de devoción, es decir, como el estabilizador psíquico de la propia vida interna. Testimonios a este respecto como el de Peter Weiss en sus diarios son sobrecogedores; también su gran novela *Estética de la resistencia* (Hondarribia: Hiru, 1999) encierra una experiencia semejante a la de la crisis de Manuel Sacristán.

6. Como se ve por la bibliografía que ha documentado Miguel Manzanera en su tesis doctoral (*Teoría y Práctica*. T. II. Madrid: UNED, 1993), la “inhibición general de escribir” no significó simplemente silencio.

7. Ese mismo 1974 Joseph Beuys montaba en Nueva York su famosa ‘performance’ “Coyote” con un contenido reivindicativo en cierto modo análogo al de Sacristán. Lo digo como posible muestra de que las antenas de Sacristán, la riqueza de su personalidad iba mucho más allá de su compromiso político. En Sacristán veo todavía restos de lo que fue el antiguo carácter metropolitano de Madrid, que relaciono asimismo con su interés juvenil por el nahuatl, del que habla la entrevista con Guiu y Munné.

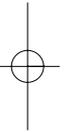
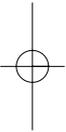
8. Vid. L. Krader (ed.), *Los apuntes Etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1988. Krader insiste en su Introducción en el desplazamiento que se ha ido dando en Marx de una antropología filosófica (heredada de Feuerbach) a una antropología empírica. También en la entrevista citada está ampliamente documentado el acercamiento a los apaches a través del interés por los tipos de agricultura mesoamericanos. La ecología tiene aquí el objetivo concreto de hacer justicia a hechos humanos despreciados.

9. Prólogo de Sacristán, pág. 8.

10. Esta referencia no es precisa, tiene su apartado propio en la entrevista citada de Guiu y Munné, pero su leitmotiv propiamente religioso me parece que sería más bien la redención. Aquí sin duda ha tenido también un papel decisivo la comunidad de lucha con cristianos –como era el grupo de *El Ciervo* o las organizaciones obreras cristianas– contra el franquismo.

11. Publicado en Barcelona: Seix Barral, 1976. El mismo año, pese a una redacción posterior al texto anterior, se publicó la *Pequeña Antología* en Barcelona: Anagrama. Ambos textos están recogidos en el tomo III de *Panfletos y Materiales*, titulado *Intervenciones políticas* (Barcelona: Icaria, 1985, págs. 158-185.) Vicente Romano, compañero de Sacristán en Münster, la recuerda “como una muchacha muy atractiva e inteligente, pletórica de vitalidad, apasionada en las discusiones y críticas a los profesores y a la situación política. Tardó muy poco en congeniar con nosotros y en participar activamente en las discusiones y reuniones más amplias que manteníamos con los estudiantes alemanes de izquierdas, entendiendo por tales los de la Federación Socialista [de Estudiantes Alemanes]. La relación con Ulrike se hizo cada vez más estrecha, y así continuó después de volver Manolo a Barcelona.” Ulrike Meinhof no se matriculó en Münster hasta 1957, mientras que Sacristán salió de allí en marzo de 1956; por consiguiente debe de haber ido a Münster antes de su matriculación (dejo abierto este tema historiográfico).

12. La locura de Meinhof fue un tema recurrente en la prensa alemana, se buscaron plausibilidades médicas y aun se hizo un informe forense específico sobre su cerebro tras la autopsia. Sacristán insiste en que sus tex-



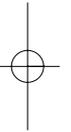
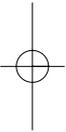


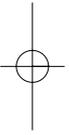
tos no apoyan la hipótesis de una locura. Por mi parte yo recordaría la base luterana estricta de Meinhof, conocida desde los años de Münster en su participación en la “lucha contra la muerte atómica”; pero sobre todo veo un paralelo con el confinamiento psiquiátrico de disidentes en la URSS. Los hacedores de opinión pública no podían/querrían comprender lo que ocurría en su país normalizado y democrático.

13. Actualmente se podría pensar en el movimiento antiglobalizador.

14. Sigo la versión que ha dado de esta discusión Oskar Negt. Cfr. Oskar Negt, *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Madrid: Trotta, 2005, pág. 13.

15. Estas frases se encuentran en un combativo artículo de Ulrike Meinhof (noviembre de 1968) con motivo de que un grupo de mujeres de la Federación Socialista de Estudiantes Alemanes (SDS) lanzara tomates contra la dirección en protesta por su machismo discriminatorio. El texto completo merece ser consultado (en www.glasnost.de/hist/apo/weiber2.html)





LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA LÓGICA EN LA OBRA DE MANUEL SACRISTÁN*

LUIS VEGA REÑÓN

La formación y el desarrollo de la lógica actual han marcado una de las revoluciones de nuestra historia intelectual a partir de las últimas décadas del s. XIX y las primeras del s. XX. En el curso de este siglo asistimos, en efecto, a la transformación más profunda de la teoría y la práctica de esta materia tras sus veintitantos siglos de historia. Si las primeras décadas ponían a punto el nuevo lenguaje del análisis lógico, poco después, en los años 1930, se sentaban las bases de desarrollo de la nueva disciplina y se fijaban sus señas de identidad, al tiempo que se lograban algunos de los resultados más valiosos que nos ha legado el s. XX en esa área. Pero en la misma década de los años 30 también afloran tres dimensiones estructurales básicas: la teoría de la prueba, la semántica formal y la teoría de la computación, hoy convertidas en matrices de otros desarrollos especializados lógico-matemáticos (lógicas subestructurales, álgebras de modelos, programación lógica, etc.). Años después tendrán lugar cambios de otros tipos no menos decisivos para el cultivo de la lógica, unos académicos y otros profesionales. Así, al mediar el siglo, se produce en el orden académico la implantación institucional de la “lógica estándar” que viene a ejercer desde los años 50 como lógica de referencia o, digamos, nuevo paradigma de la disciplina. A su vez, los cambios de orden profesional vendrán asociados, conforme avanza la 2ª mitad del siglo, al empleo de lógicas no estándar y al creciente rendimiento tecnológico de la lógica como repertorio de lenguajes y sistemas aplicados a la investigación en inteligencia artificial, informática, programación y gestión, autómatas, etc. En esta línea, la lógica irá dejando de ser una disciplina meramente académica, encerrada en las facultades clásicas (filosofía, matemáticas), para pasar a frecuentar las escuelas de ingeniería (e.g. informática) y tratar con otros mundos profesionales y ocupacionales como la industria o la empresa. En suma, el s. XX ha sido pródigo en grandes acontecimientos para el progreso de la lógica.

En España, la gran historia de la formación y desarrollo de la nueva lógica nos fue ajena y nuestro país, lejos de contribuir a esos grandes acontecimientos, asistió a ellos como una especie de convidado de piedra. Aquí, las primeras noticias sobre la nueva lógica se remontan a principios de los años 1890; pero su implantación efectiva se hará esperar más de medio siglo,

*Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación BFF 2002-03856 (MCyT). Una versión ampliada de este trabajo, con el título “El lugar de Sacristán en los estudios de lógica en España”, fue publicada en Salvador López Arnal, Albert Domingo Curto y otros (eds), *Donde no habita el olvido*, Barcelona, Montesinos 2005, pp. 19-49



hasta los años 1960-70, tras un largo, accidentado y entrecortado periodo de recepción. ¿Qué papel le corresponde a Manuel Sacristán en este proceso y en su desenlace? Adelanto una respuesta. Sacristán desempeña un papel de protagonista al menos en dos aspectos: (i) el de contribuir a la aclimatación cultural de las nuevas ideas lógicas en los años 50-60 a través de sus ensayos filosóficos y sus traducciones; (ii) el de contribuir a la normalización del estudio de la lógica por esos mismos años a través de sus cursos y, sobre todo y en un ámbito de influencia más general, mediante su (1964), *Introducción a la lógica y al análisis formal*.

No es, por cierto, el primer tratado de lógica de un autor español, ni el primero publicado en español con un formato de manual –en ambos casos hay precedentes como, respectivamente, la *Introducción a la lógica* de García Bacca (1934) y la *Lógica matemática* de Ferrater y Leblanc (1955), aparte de algún que otro ensayo colateral como los *Fundamentos matemáticos de la lógica formal* de M. Sánchez-Mazas (1963)–. Pero sí es, desde luego, la primera publicación española que, en esta materia, reúne las condiciones de un buen libro de texto: actualidad de conocimientos, rigor técnico, disposición eficaz, claridad expositiva –además de atender a ciertos propósitos filosóficos relacionados con el conocimiento y el método científico y con el pensamiento crítico–. Con todo, su significación, dentro del proceso histórico de aculturación y recepción que he mencionado, aún resulta mayor: la *Introducción a la lógica y al análisis formal* de Sacristán no sólo es el manual de lógica por excelencia en la España de los años 60, todavía presente en las bibliografías de nuestros manuales de los 70 y 80¹, sino que además pone fin a las tentativas de introducción y reintroducción de la nueva lógica con su recepción efectiva, a la vez que representa el punto de inflexión hacia su normalización académica.

1. EL LUGAR DE LA LÓGICA EN LOS ESTUDIOS DE SACRISTÁN

Confieso que la aparición de la lógica en la formación intelectual de Sacristán hacia 1954 no deja de parecerme una irrupción un tanto curiosa. Por un lado, las noticias sobre sus lecturas hasta los primeros años 50 no sugieren unos estudios o unos intereses específicos en ese sentido: solo registran un título en la materia, la *Lógica* de M. Granell (1949), en medio de clásicos de literatura, religión, filosofía y ciencia, junto con bastantes muestras de interés por la filosofía de la ciencia, incluida la versión de *Los principios de la matemática* de Russell (Buenos Aires, 1948)². Hay incluso quien alude a su poco aprecio por la lógica en sus años juveniles³. Por otro lado en 1953, Sacristán, siendo profesor de Filosofía de Preuniversitario en el Instituto Maragall de Barcelona y ayudante de “Fundamentos de Filosofía” con J. Carreras Artau, pensaba que «la cuestión nuclear de la filosofía es de carácter gnoseológico y la cuestión decisiva acerca de un filósofo es su teoría de la verdad»⁴. Más aún, a finales de 1954 sostenía que la Lógica, ciencia de lo posible y no de lo real, constituye la «esencia» o la «entraña» de la filosofía –de ahí que ésta carezca de contenido científico propio y sustantivo–, y «es como la ley fundamental o constitucional que tienen que respetar» todos los dominios científicos sustantivos y autónomos, de modo que, hallándose en la base del estudio de toda posibilidad, la lógica representa «la fuente primera de la Filosofía y de todo pensamiento»⁵. (Reparemos en este brote de apriorismo epistemológico: florecerá en su filosofía de la lógica de los años 60, *infra* § 4).



Sacristán por entonces también relacionaba el rigor moral y la virtud con la precisión en el razonamiento y en la expresión de ideas, mientras se sentía atraído por corrientes coetáneas de pensamiento que tenían que ver con el análisis lingüístico y existencial, en una perspectiva lógica como la de la analítica post-positivista o en una perspectiva ontológica como la de la analítica heideggeriana. Quizás pudiera traerse a colación su inclinación al trabajo serio, a la fundamentación científica y a la justificación racional, como señales de actitudes “pro-lógicas”. Pero me temo que esas valoraciones de la verdad y de la honestidad discursiva, su preocupación ante las nuevas formas de irracionalismo e, incluso, sus actitudes “pro-lógicas” resultan motivos demasiado genéricos para explicar la decisión específica de estudiar lógica en el Instituto de Lógica Matemática e Investigación en Fundamentos dirigido por Heinrich Scholz en Münster, en 1954. No sé si Sacristán ha llegado a hacer alguna confidencia que aclare el asunto. En todo caso, la opción por el Instituto de Münster sería comprensible una vez aclarada y explicada la opción por la Lógica: era un centro acreditado y se encontraba en Alemania. Pero todo esto se complica con otra vuelta de tuerca si su proyecto de especialización académica hubiera tenido que ver inicialmente con la Filosofía del Derecho, antes que con la Lógica, y Sacristán sólo se hubiera decidido por ésta última al encontrarse en Münster –como sugiere Pinilla de las Heras (1989), pp. 132, 164–.

El lugar de la lógica en los estudios e intereses de Sacristán presenta otra vertiente intrigante en relación con su vuelta de Münster, en 1956, y con las vicisitudes académicas posteriores. La cuestión no reside ahora en el inicio sino en el cese de su posible dedicación al cultivo profesional de la lógica. Nuestra mejor fuente de información es el propio Sacristán. En 1955 había escrito desde Münster a García Borrón: «Trabajo mucho (*exclusivamente* logística) y creo que a la vuelta de unos cuantos meses puedo ser un discreto especialista en esa rama»⁶. Pues bien, según unas anotaciones y reflexiones biográficas –de finales de los años 60, al parecer⁷–: «II. 1. La decisión de volver a España [tomada en marzo de 1956] significaba la imposibilidad de seguir haciendo lógica y teoría del conocimiento en serio, profesionalmente. 1.1 Las circunstancias me llevaron luego a la inconsecuencia de no evitar equívocos (oposición, etc.). Este es un primer error, no cronológicamente hablando. 1.1.1 En la misma primavera del 56 llegué a esa conclusión. Lo que agrava el error anterior. 2. La vida que empezó a continuación tiene varios elementos que obstaculizaron no ya el estudio de la lógica, sino el intento general de mantenerme al menos al corriente en filosofía. Los elementos predominantes de aquella vida eran las clases y las gestiones. Poco estudio. (A ello se sumaron cierta “abulia”, necesidades económicas –prólogos bien pagados– y cierta dispersión de intereses) <...> 12. Como vi ya en el 56, no puedo hacer lógica en serio, como tema principal» (M.A.R.X, edit. cit., pp. 57-58, 60).

Miradas retrospectivamente, estas confesiones de Sacristán sobre la frustración de su dedicación a la lógica académica inducen a volver sobre los motivos que le llevaron a estudiarla. Sacristán se muestra interesado por la lógica en el marco de su interés por las condiciones y los fundamentos del conocimiento científico, y de su respeto hacia el rigor conceptual y discursivo –aparte de otros respetos como los que le merecen las ciencias positivas y el trabajo sustantivo–. Pero son intereses y actitudes que acompañarán su trabajo intelectual más allá de sus estudios de postgrado y de sus tratos específicos con la lógica académica. Por lo demás, está claro que el abandono del cultivo de la lógica no significará una pérdida de interés por ella ni,



menos aún, la renuncia al rigor filosófico y científico. Así como su descarte de la cátedra de Valencia en 1962 y su expulsión de la Universidad de Barcelona en 1965 tampoco representarán el fin de sus preocupaciones y sus contribuciones teóricas o, incluso, académicas. Sin embargo, vistos sus trabajos y sus días desde hoy al menos, es tentador pensar que la dedicación puramente profesional a la lógica y al cultivo técnico de la disciplina, al margen de las ilusiones que inicialmente se hiciera el joven Sacristán en Münster, difícilmente podrían constituir su objetivo en la vida o su destino.

Puede que dos conclusiones razonables sobre ambos momentos, el inicio y el cese de la dedicación de Sacristán a la lógica, sean las siguientes. En el primer caso, no faltan ciertas motivaciones y preocupaciones filosóficas –epistemológicas en particular–, que perdurarán e influirán en sus ideas acerca de la naturaleza y el sentido de la lógica, aunque no impliquen de suyo un interés específico por el cultivo profesional de esta disciplina. Y, en el segundo caso, no dejan de darse circunstancias adversas que le apartan de la vida y la normalidad académicas en los años 60, pero estos avatares tampoco constituyen los determinantes únicos o decisivos de su renuncia a la práctica profesional de la lógica, habida cuenta de la decisión tomada a esos efectos en marzo de 1956.

Tras estas indicaciones y flecos sueltos acerca del lugar de la lógica en los estudios de Sacristán, recordemos sus contribuciones en esta área para abordar la cuestión principal, el lugar de Sacristán en los estudios de lógica, con cierto conocimiento de causa.

2. LAS CONTRIBUCIONES DE SACRISTÁN EN EL ÁREA DE LA LÓGICA

Habremos de limitarnos a un recuerdo sumario. Para empezar, podríamos considerar dos clases de contribuciones: unas de carácter más genérico o cultural, y otras de carácter más específico. Entre las primeras, tendentes a propiciar un medio de acogida de las nuevas ideas lógicas y su aclimatación en España, se cuentan desde la importante labor editorial de Sacristán al frente de la colección “Zetein” de Ariel hasta sus traducciones de obras de lógica, filosofía de la lógica y filosofía del lenguaje –que supondrán la introducción de la obra lógica de W. v. O. Quine, el “quantifex maximus”, en la cultura filosófica española–. Estas traducciones son: *Desde un punto de vista lógico y Los métodos de la lógica* (Barcelona, Ariel, 1962), *Palabra y objeto* (Barcelona, Labor, 1968), *Filosofía de la lógica* (Madrid, Alianza, 1973), *Las raíces de la referencia* (Madrid, Revista de Occidente, 1977). A ellas se suma la de G. Hasenjaeger, *Conceptos y problemas de la lógica moderna* (Barcelona, Labor, 1968). Un carácter más técnico tiene la traducción de H. B. Curry y R. Feys, *Lógica combinatoria* (Madrid, Tecnos, 1967), cuyo escaso eco puede ser sintomático de la distancia que separaba la cultura lógica del traductor de la entonces habitual en sus potenciales lectores.

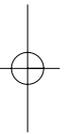
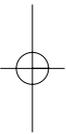
Por lo demás, también cabría reconocer cierta significación, en ese sentido de preparación de un humus científico y filosófico de acogida de la nueva lógica, a otras traducciones de obras generales o no específicamente lógicas, como la de las partes I-III del volumen 5 de *Sigma. El mundo de las matemáticas* (J.R. Newman, ed. Barcelona, Grijalbo, 1969), sobre la verdad matemática y la estructura de las matemáticas, la forma del pensamiento matemático y las relacio-



nes entre lógica y matemáticas; o el *Diccionario de Filosofía* de D. D. Runes, ed. (Barcelona, Grijalbo, 1972) –al que añade algunas entradas lógicas por su cuenta–, o los volúmenes 1-3 de la *Historia general de las ciencias*, dirigida por R. Taton (Barcelona, Destino, 1971-1973)⁸.

Las contribuciones propias y específicas se pueden distribuir a su vez en función de las dos décadas en que aparecen: los años 50 y 60. Los primeros trabajos de Sacristán sobre temas lógicos datan de mediados de los 50 y tocan bien la historia de la lógica, “Sobre el *Ars Magna* de Raimundo Lulio” (ponencia presentada en Münster el 8 de julio de 1955), bien el cuerpo de la disciplina, en sus apuntes de la materia de “Fundamentos de Filosofía”, en el curso 1956-57, multicopiados por el SEU de la Universidad de Barcelona, o bien la filosofía de la lógica en su artículo de homenaje obituario: “Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz”, publicado en *Convivium* (1957) y recogido en la recopilación: *Planfletos y Materiales. II, Papeles de Filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 56-89.

Los ensayos y las contribuciones lógicas posteriores cubren la década de los 60. Son escritos muy diversos que voy a enumerar por orden cronológico. De 1960-61 procedería una memoria sobre el “Concepto, métodos y fuentes de la lógica”, preparada para la oposición a la cátedra de Valencia y fuente primordial de los “Apuntes de filosofía de la lógica” publicados luego. También data de entonces su trabajo de investigación para la oposición “Sobre el ‘Calculus Universalis’ de Leibniz en los manuscritos nros. 1-3 de abril de 1679”; sobre Leibniz versa así mismo un trabajo posterior, de otoño-invierno de 1978: “El principio de identidad de los indiscernibles en Leibniz”, descrito por el propio Sacristán como “guión para una (ajena) disertación académica”. Por otro lado, fecha en 1962-63 los “Apuntes de filosofía de la lógica”, recogidos en la recopilación ya citada, *Panfletos y materiales. II, Papeles de Filosofía*, pp. 220-283, donde declara y despliega su concepción de la lógica, aparte de referirse a ciertos aspectos inter- y trans-disciplinares que recuerdan la composición de una memoria académica. Vendría a continuación el texto de 1964: *Introducción a la lógica y al análisis formal*, concebido como un manual al servicio de los estudiantes universitarios de ciencias positivas, naturales y sociales, pero nacido en particular de su experiencia docente en la facultad de CC. Económicas, donde ya había empezado a impartir un seminario informal de lógica matemática en el curso 1956-57, en paralelo a sus clases de “Fundamentos de filosofía” más orientadas hacia la filosofía y la metodología de las cc. sociales. Luego, hacia 1965-66, escribe otro manual, *Lógica elemental*, más pensado para estudiantes de filosofía y para otros lectores supuestamente interesados en el rigor y en la precisión del pensamiento, dentro de una enciclopedia temática proyectada por la editorial Labor; como este proyecto se truncó, el texto no verá la luz hasta su publicación póstuma (Barcelona, Vicens Vives, 1996). Y, en fin, a este género de presentación introductoria, aun siendo mucho más sumaria y breve, pertenece su entrada “Lógica formal” para la Enciclopedia Larousse (edic. 1967), incluida en sus *Papeles de filosofía*, pp. 284-293. Según esto, los “escritos lógicos” de Sacristán vienen a cubrir unos doce años, entre 1955 y 1967, en los que el autor atraviesa por sus primeras peripecias y frustraciones académicas. Ya sabemos que este periodo no encierra ni clausura su respeto hacia las luces y las exigencias lógicas, ni mucho menos marca el principio y el fin de sus intereses por el análisis y el rigor discursivos. Aunque Sacristán se vea llevado a renunciar al cultivo de la lógica como dedicación académica o profesional, nunca renegará de esta disciplina de pensamiento que, por cierto, no consi-





dera liberada de compromisos filosóficos y de implicaciones epistémicas. Más aún, su formación y su competencia lógicas se harán sentir en los otros ámbitos críticos, teóricos, filosóficos y científicos que reclamen su atención y su dedicación a partir de mediados de los años 50. Pero, por desgracia, las precarias condiciones de trabajo académico de Sacristán no facilitarán sus contribuciones sustantivas, sistemáticas o técnicas, al desarrollo de la lógica misma. Y así, en su caso, también podemos observar que de los progresos de España en la lógica no se sigue un progreso parejo de la lógica en España. Ahora bien, en orden a los primeros, son indudables no solo la importancia sino la amplitud del campo cubierto por las labores y los ensayos lógicos de Sacristán. Por un lado, se mueven en dos líneas básicas de contribución: una lógico-disciplinaria y la otra lógico-filosófica. Por otra parte, envuelven dos planos de incidencia: el plano cultural de la aclimatación de las nuevas ideas lógicas y el académico de la recepción de la nueva lógica y de su normalización escolar. Veamos ahora todos estos aspectos a partir justamente de los últimos que he apuntado.

3. EL LUGAR DE SACRISTÁN EN LOS ESTUDIOS DE LÓGICA

Empecemos recordando el marco histórico en el que las contribuciones lógicas de Sacristán intervienen y tienen sentido. Se trata del proceso de recepción de la lógica moderna en España.

3.1. Me permitiré ser ahora sumamente sucinto. Convengamos en que la recepción de la nueva lógica en España es un proceso lento, dilatado y discontinuo que discurre en dos fases principales: una fase [a] de recepción *débil* bajo la forma de introducciones y reintroducciones que se extienden desde la década de 1890 hasta la de 1940, ambas incluidas, y una fase [b] de recepción *fuerte* o efectiva en el curso de las décadas 50 y 60. La *débil* consiste en iniciativas individuales de introducción o presentación –incluso sistemática– de la nueva lógica, sin mayores secuelas culturales o institucionales; la recepción *fuerte*, en cambio, implica por añadidura: (i) la existencia de una “cultura lógica”, es decir, unas condiciones de accesibilidad general y aclimatación de la nueva lógica, más algún interés público por ella; y (ii) la existencia de una tradición o, al menos, de cierta continuidad en su cultivo y desarrollo bien sea de carácter textual –bajo la forma de publicaciones–, bien sea de tipo institucional –e.g. académico o escolar.

Apurando más las cosas, en la fase [a] se aprecian dos subfases. La primera, [a.1], parte de unas noticias y reseñas iniciales de matemáticos como Reyes Prósper y García de Galdeano sobre el álgebra de la lógica, en los años 1890, hasta incluir otras presentaciones y referencias, e.g. a Russell o la logística, como las de Crexells en 1919 o Vera en 1929. Vienen a ser unas primicias bien intencionadas y en algún caso competentes –las de Reyes Prósper, las de Crexells–, pero ineficientes y aisladas. La segunda, [a.2], se inicia de forma inopinada pero muy prometedora, a principios de los años 30, con las contribuciones de M. Soy y de D. García (Bacca) en la revista *Criterion*; en 1934 ya da lugar al pionero tratado de logística que García (Bacca) publica en el Institut d’Estudis Catalans. Pero debido a la Guerra Civil del 36-39, aunque no solo por ella, esta introducción un tanto sistemática se verá truncada y resultará fallida. Aún persistirán algunas referencias marginales por parte de algún matemático superviviente (Barinaga, Rodríguez Bachiller); incluso habrá quien edite en su academia privada un folleto de iniciación a la



lógica matemática (Oñate, 1948). Pero, desde luego, de estos años 40, años de la reacción nacional-católico-escolástica, no cabe esperar sino recelos o indiferencia ante una lógica ajena a la filosofía tradicional, una lógica tildada de “abstracta, mecánica y matemática”, bien que al final nos sorprenda un tratado como la *Lógica* de M. Granell (1949) que, aun persiguiendo una imposible lógica raciovitalista orteguiana, trata con respeto y atención la lógica de *Principia Mathematica*. Así que, en su conjunto, esta fase [a] de introducción y reintroducción de la nueva lógica ofrece al mediar el siglo un pobre balance: una suerte de recepción incoativa, marginal y a fin de cuentas malograda, pues ni ha tenido repercusión sobre la enseñanza o el cultivo de la disciplina, ni ha sabido suscitar alguna expectación o algún interés públicos hacia el nuevo “paradigma” de análisis y de conocimiento en el área de la lógica.

Para colmo, el ambiente cultural y académico, filosófico y científico, de post-guerra no resulta acogedor o propicio para una especialidad que, en general, supone cierta lucidez discursiva, cierta preparación teórica matemática y cierta finura filosófica. En principio, la consigna militar y el credo religioso –entre otras conminaciones– amenazan el ejercicio y desarrollo del discurso y del conocimiento públicos. Por añadidura, el currículo oficial de matemáticas todavía parece ignorar ciertos elementos básicos del contexto teórico de la nueva lógica, como el álgebra abstracta o la teoría de conjuntos. Y, en fin, la Guerra y su desenlace no han dejado mucho mejor las cosas en filosofía: aquí no sólo se ha instalado la trivialización neoescolástica de la lógica tradicional en el marco de un ideario vigilado por la Iglesia, sino que se reafirman la idea anterior de una crisis de la razón científica moderna en general, de la razón lógico-matemática en particular, y la presunta alternativa del racio-vitalismo o las prevenciones de las filosofías fenomenológicas y espiritualistas. Pues bien, en este ambiente, en parte degradado y en parte hostil, es donde se reintroduce la lógica a partir de los años 50, gracias sobre todo a iniciativas como la revista *Theoria* (1952-1955) y el Seminario de Lógica Matemática del CSIC (1953), aunque estas empresas no dejarán de correr la suerte de su animador, M. Sánchez-Mazas, forzado a exiliarse en 1956.

Puestas así las cosas, podrían sorprender tanto la recepción efectiva de la nueva lógica en el curso de los años 60, como su implantación académica ulterior, precisamente en medios filosóficos. Hay dos factores que facilitan la comprensión del fenómeno: (1) el factor “filosofía analítica”, i.e. la recepción coetánea del neopositivismo lógico y de otras variantes de la llamada “filosofía analítica”, y (2) el factor “Sacristán”, en especial el éxito de su manual *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964)¹⁰. Si el primer factor depara una especie de humus acogedor, una filosofía cómplice, el tratado de Sacristán da carta de ciudadanía a la nueva lógica: es un síntoma determinante de la fase [b] de nuestra historia y, más aún, marca un punto de inflexión hacia el momento [c] de normalización, al menos en el plano escolar o académico. Esta interpretación tiene que ver no solo con el impacto del manual, sino con su propia constitución interna, un tanto peculiar e irregular, señal de los tiempos de cambio que trasluce e impulsa. Pero antes de detenerme en su consideración, terminaré de esbozar el marco histórico propuesto dando algunas referencias sobre estos momentos de recepción [b] y normalización [c].

Signo de recepción efectiva es la aparición de manuales autóctonos y no falta quien atribuya esta calidad a la *Lógica matemática* de Ferrater-Leblanc (1955), algo inmaduro e irregular tanto en el orden expositivo o didáctico, como en el sistemático y conceptual. Sin embargo,



una contribución decisiva es, como ya he dicho, el manual de Sacristán (1964), que cabe considerar el primero de nuestros manuales “clásicos” –aquellos en los que empezamos a aprender lógica quienes hoy la estamos enseñando–. Pero no faltan otras señales de esta fase (b) de recepción: aparte del creciente número de traducciones de tratados de nivel elemental y superior, recordemos la aparición de diversos lugares de acogida reconocidos y relativamente estables (desde las colecciones editoriales “Zetein”, de Ariel, y “Estructura y Función”, de Tecnos, hasta, pongamos por caso, el Centro de Cálculo de la UCM).

Salta a la vista que la recepción efectiva implica cierto grado de normalización académica y, de hecho, también este es un paso dado por el texto de Sacristán cuando sale de su medio de origen, la facultad de CC. Económicas, para difundirse entre otros lectores universitarios y llegar incluso a otros medios escolares como la asignatura de “Lenguaje matemático” del COU implantado tras la LGE de Villar Palasí (1970). Las muestras de esta normalización inicial, [c.1], se multiplican y asientan en los 70: entre ellas destacan los manuales “clásicos” de Mosterín, Garrido y Deaño, así como la aparición de la revista *Teorema* en 1971; pero así mismo concurren circunstancias de otros tipos, como la formación de nichos escolares e institucionales de la nueva lógica, e.g. el Dpto. de “Lógica y Teoría de la ciencia de Valencia” dirigido por Garrido, amén de otras iniciativas (simposios, etc.) relacionadas con la suerte de la lógica.

Las subfases de este momento se suceden encabalgadas y, así, la normalización académica iniciada en los 60-70, viene a consolidarse en los 70-80, bajo diversas formas de implantación institucional e incluso administrativa. Hay, en este sentido, una medida legal que va a resultar decisiva para la identificación del cultivo académico de la lógica y para la ubicación de la disciplina en un hábitat “propio” o específico: se trata de la implantación de las áreas de conocimiento y de la creación en particular del área de “Lógica y Filosofía de la Ciencia” en Filosofía (conforme al RD 1888/1984). Por lo demás, también son dignas de mención otras iniciativas de diversos género como la reaparición de *Theoria* (1985), o el comienzo de los Congresos de Lenguajes naturales y formales (a partir de 1985, Barcelona), o la celebración del I Simposio Hispano-Mexicano de Filosofía en Salamanca (1984), en el que empezaron a formarse algunos lazos y redes característicos de la nueva comunidad de cultivadores del área de Lógica y Filosofía de la ciencia. La profesionalización y la especialización se inician en los 80 y van cobrando fuerza desde los 90 hasta nuestros días. Las señales de estos tiempos, en nuestro país, cuando por una parte la lógica ya goza de una autonomía científica y técnica reconocida y, por otra parte, hace nuevas amistades en su entorno interdisciplinario, abundan en las publicaciones –manuales “modernos” incluidos– y en los congresos.

3.2. Pues bien, en esta historia, ¿qué sentido tuvo efectivamente la contribución de Sacristán? E incluso, en atención a los amantes de contrafácticos, ¿cuál habría sido su incidencia directa o su repercusión sobre los estudios de lógica en España, si Sacristán hubiera podido tener una dedicación académica y profesional a estos estudios? No pretendo dar respuesta cabal a estas cuestiones, pero me gustaría avanzar alguna sugerencia razonable.

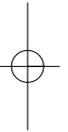
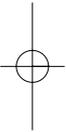
Un paso obligado es prestar la atención debida a la obra de Sacristán, en particular a su contribución más decisiva: la *Introducción a la lógica y al análisis formal*. Consta de cuatro partes. La 1ª es un proemio a la usanza tradicional: una introducción filosófica y epistemológica a los



conceptos, lenguajes y categorías de la lógica, que de paso acentúa el papel del análisis lógico en la investigación de fundamentos. La 2ª presenta la lógica elemental como un sistema axiomático –en la línea de Göttingen–, y como un cálculo de reglas de deducción natural –inspirado en Hermes–: esta presentación merece más espacio al tratarse de un manual concebido para estudiantes de ciencias que se supone interesados en los servicios regulativos, analíticos y críticos de la lógica. La 3ª parte comprende dos secciones: una, dedicada al “rendimiento” y las limitaciones de los cálculos lógicos, ofrece la primera exposición en español técnicamente responsable y filosóficamente lúcida de los resultados de Gödel; la otra sección, más habitual en un manual introductorio, se ocupa de su alcance en términos de lógica de clases y de relaciones. La 4ª y última parte versa sobre temas metodológicos tradicionales: la división, la definición y la inducción, que Sacristán, aparte de otros motivos, podría estimar pertinentes para los lectores previstos. Ya sabemos que la fortuna del manual en los años 60, y aun años después, desbordó estas previsiones –a pesar de su corta vida oficial como texto en Económicas–, buena señal de la oportunidad y la adecuación de la *Introducción* al momento histórico de recepción efectiva de la nueva lógica. Con todo, será la composición interna de la obra, un tanto irregular y sintomática, la que mejor represente y responda a ese momento.

En esa composición concurren y se articulan, a mi juicio, tres tipos de elementos característicos: (i) huellas y trasuntos de la lógica tradicional; (ii) elementos de la nueva lógica con sabor de época; (iii) aportaciones peculiares de Sacristán o innovadoras en su medio. Veamos siquiera por encima algunas muestras de cada uno de estos tres tipos.

Dentro del primero incluiría desde la consideración de la lógica como una disciplina con significación filosófica, epistemológica en especial al hallarse enmarcada en el estudio y el análisis del conocimiento expreso, hasta el reconocimiento de la lógica inductiva y el tratamiento de ciertos temas metodológicos (división, definición), pasando por la referencia a la abstracción o por una aproximación más bien informal y esquemática a la noción de *forma lógica* y nociones derivadas, como la de *verdad formal*. Estos posos de la tradición no dejan de estar a veces interrelacionados. Por ejemplo, según la caracterización del objeto de la lógica a partir de la abstracción, su objeto material es el conocimiento expresado en el lenguaje y su objeto formal consiste en su abstracción básica, a saber la forma lógica, desde el punto de vista de la validez o fundamentación de lo formal del conocimiento (1964, § 3, pp. 17-8). Este punto de vista se puede precisar a través de la relación entre la verdad lógica formal y la verdad teórica material: debajo de ésta siempre se encuentra aquélla; así pues, cabe concebir la lógica formal, el sistema de los teoremas formales, como la determinación de las leyes más generales del comportamiento de los objetos estudiados por la ciencias o teorías: las verdades formales ponen las condiciones mínimas de cualquier objeto conocido en tanto que objeto de conocimiento (§ 7, p. 26). En tal sentido funcionarían los principios de identidad, no contradicción y tercio excluso (§ 6, p. 24) –otro tema típico de la lógica filosófica tradicional–. En consecuencia, la lógica formal tiene un carácter básico para las ciencias positivas en general, con una proyección añadida de instrumento de análisis y de fundamentación del conocimiento científico, y sus teoremas gozan de validez *a priori* o inmunidad frente a cualquier contraprueba empírica, al margen de la forma originaria de percatarse de ellos (§ 7, pp. 26-7). Según esto, la lógica puede deparar un doble servicio crítico y analítico: bien como teoría, en su papel de modelo general





y repertorio o sistema de verdades formales, bien como conjunto de técnicas de análisis (§14, p. 36). Con todo, la asunción del tópico tradicional de la abstracción bajo la noción de *abstracción básica* dista de estar clara, quizás por hallarse en un proceso de reelaboración. Aparte de otras consideraciones, creo que el mayor problema de la incorporación del tópico tradicional de la abstracción es su irrelevancia con respecto a lo que trata de definir: una noción precisa y efectiva de forma lógica.

Veamos ahora algunos elementos del tipo (ii). Uno es la adopción de la trifurcación semiótica: sintaxis, semántica y pragmática, congruente con un enfoque lingüístico de la lógica como el de los años 30 y con la idea de que los cálculos vienen a ser formalizaciones sintácticas de la lógica –idea que Scholz sentara por motivos filosóficos y Carnap desarrollara por motivos técnicos (§ 19, p. 50)–. Este planteamiento no sólo difiere de los actuales, sino que deja traslucir distintos grados de desarrollo de la sintaxis y la semántica: así, el tratamiento relativamente preciso y desarrollado del aparato sintáctico (§ 18, pp. 45-7 en especial), contrasta con el más bien discursivo e impreciso de las nociones semánticas (§ 19, p. 50), con los recursos “hermenéuticos” intuitivos del lenguaje común (ibid., p. 51) y con la vía informal de las esquematizaciones en la explicaciones de las expresiones lógicas. Hay una perspectiva más estructural al recuperar la noción de modelo en el contexto de la axiomatización de la lógica elemental (§§ 43-44, pp. 106-9). Pero es sintomática la ausencia de una semántica formal. En suma, el texto acusa no solo ciertas deudas de la biografía intelectual de Sacristán (el venerable Scholz), sino influencias del momento (la popularidad de la semiótica de Morris y de Carnap a mediados de siglo, introducida aquí por la *Lógica matemática* de Ferrater-Leblanc 1955), además de compartir el logicismo del programa de “la lógica como lenguaje” frente al programa alternativo de “la lógica como cálculo”. Otros signos de ese logicismo ambiental que Sacristán parece respirar –y no sólo en su manual (1964)– son, de una parte, su inclinación filosófica hacia la lógica como ciencia de las verdades o teoremas formales y, de otra parte, su fijación en una interpretación omnicomprendensiva y monosemántica de la cuantificación, sin considerar juegos de modelos –aunque no ignore nociones como las de isomorfismo, monomorfismo, polimorfismo (§ 43, pp. 108-9). Cabría mencionar, en fin, otros signos de los tiempos y de la difusión de la imagen lingüística de la lógica, como la ausencia de la *corrección* entre los resultados metalógicos relativos al “rendimiento” de los cálculos: *consistencia*, *completud*, *decidibilidad* (§ 61, p. 177; cf. también su entrada de 1967, “Lógica formal”, en la recopilación *P.M. II, Papeles de Filosofía*, edic. c., p. 293).

El uso del término “rendimiento” en este contexto metalógico es propio y peculiar de Sacristán¹¹. Pero su *Introducción...* presenta otras peculiaridades e innovaciones en el medio hispano coetáneo, i.e. elementos del tipo (iii), mucho más relevantes. Para empezar, es llamativa la ausencia del tema de la silogística, aunque perviva la consideración de la cuantificación monádica uniforme como una especie de región autónoma en atención al punto de su decidibilidad¹². Puede que la *Introducción...* no incluyera la silogística por dirigirse a estudiantes de ciencias, en contraste con la *Lógica elemental* que, escrita para otro público más amplio en el que se contarían los estudiantes de filosofía, sí concede a la silogística una atención sustantiva. Un sentido relativamente innovador aquí, por más que responda a los usos escolares que se van estableciendo fuera, es el del mayor espacio concedido a la presentación de la lógica elemental





en los términos de reglas de un cálculo de deducción natural, frente a la alternativa de su presentación axiomática. Es sintomático el reproche didáctico que Sánchez de Zavala hace a Sacristán por vencerse del lado de la deducción natural y conceder la mitad de espacio a la axiomática –15 pp. para ésta *versus* las 30 pp. ocupadas por aquella—. Desde luego, parece tratarse de una opción adoptada una vez más en función del marco previsto de uso del manual: ni Sacristán explora la filosofía de la lógica que podría ser afín a su tratamiento en términos de reglas de deducción, ni sigue este tratamiento en su *Lógica elemental*, más atenta a lo que considera el estudio de la lógica por sí misma.

Pero la contribución personal más característica del texto es, sin duda, su cuidada exposición de los resultados de limitación de Gödel. Por un lado, marca la recepción y el entendimiento cabal de estos teoremas: (1930) sobre la *completud* de un sistema de primer orden, y (1931) sobre la *incompletud* tanto de la lógica de *Principia Mathematica*, como de la aritmética de Peano formalizada en sus términos e incapaz de establecer por tales medios su presunta consistencia¹³. Por otro lado, Sacristán, preocupado por el relieve filosófico y consciente del alcance crítico de estos resultados, procura no solo evitar su contaminación con ciertas antinomias más o menos afines, sino responder a las extrapolaciones irracionalistas o las divulgaciones dramáticas que quieren ver ahí la prueba definitiva de la crisis de la razón. Y, en fin, se empeña en despejar cualquier duda sobre el valor de la lógica que, lejos de verse en entredicho con el desarrollo de la formalización, ha devenido un instrumento analítico tan eficiente que es capaz de determinar sus propias limitaciones formales.

Creo que, en realidad, tanto el interés por la significación de la formalización y por las posibilidades y límites del proceder algorítmico (e.g. la línea de atención a Lull, Leibniz, Gödel), como el ejercicio de la lucidez crítica y del rigor analítico, podrían considerarse dos de los rasgos más acusados y constantes del “perfil lógico” de Sacristán. Ahora bien, según veremos luego, no faltarán otros rasgos filosóficos y epistemológicos que contribuyan a definirlo y a fijar sus señas de identidad en esta área. Algunos de ellos figuran expresamente en la *Introducción* y también podrían tomarse como aportaciones características de Sacristán al pensamiento lógico hispano. Recordemos, en particular, las tres convicciones siguientes: la lógica formal constituye un sistema científico de verdades o teoremas formales, con una sustancial significación filosófica; así, este sistema tiene una proyección ontológica como determinación de las leyes más generales del comportamiento de los objetos estudiados por las ciencias teóricas positivas; y además el sistema tiene una dimensión epistemológica pues las verdades formales conforman a su vez las condiciones mínimas puestas a los objetos conocidos en cuanto objetos de conocimiento (§ 7, p. 26).

Llegados a este punto, no estaría de más confrontar la *Introducción a la lógica y al análisis formal* con el otro manual escrito hacia 1965-66, la *Lógica elemental*. Como sus suertes respectivas han sido tan diversas –uno ha marcado un hito, mientras que el otro sólo alcanza a tener una publicación póstuma—, la comparación se limitará a su conformación interna. Pero esta perspectiva también será útil e instructiva en orden a nuestros últimos objetivos: la concepción que Sacristán se había formado de la lógica y un balance final de la significación histórica de su obra. Y de paso, aunque solo se trate de un apunte, servirá para redondear nuestra imagen del tratado capital cuyo aniversario celebramos 2004.



3.3. La *Lógica elemental* consta de cuatro secciones. En la primera, tras una introducción al concepto de lógica formal, se presentan informalmente la lógica de enunciados y la de predicados. La segunda sección pasa a ocuparse del lenguaje formalizado y el cálculo formal, para luego desarrollar una presentación axiomática de la lógica elemental y concluir con el estudio de sus propiedades: consistencia, completud, decidibilidad, independencia. La tercera abre una panorámica de sistemas lógicos particulares que incluye el silogismo categórico, la lógica de clases y la de relaciones, la lógica modal y, en fin, un apéndice para mencionar las variantes combinatoria e intuicionista. Y la cuarta consiste en un esquema de historia de la lógica. Así pues nos encontramos con una presentación de la lógica elemental en parte más restringida –a la tradición deductiva– y en parte más comprensiva que la *Introducción* de 1964. Además nos moveremos en un nivel de exposición menos técnico y más pendiente de facilitar el acceso a un público con intereses culturales en general.

La *Lógica elemental* mantiene la concepción de la lógica expuesta en 1964. Hay, no obstante, ciertas diferencias entre ambos textos. Quizás vengan inducidas por la inserción de (1965-66) en el proyecto de una gran Enciclopedia Labor y por el público al que se dirige en principio: lectores con intereses culturales, a los que pueden motivar las consideraciones iniciales en torno a Lógica y Lógos, o estudiantes de filosofía más sensibles –cabe suponer– a la teoría lógica misma y a la historia de la lógica. Así, en el aspecto del estilo, contrasta la mayor preocupación de (1964) por el rigor con la mayor preocupación de (1965-66) por la claridad y el orden, en suma por la accesibilidad. Con respecto a la presentación, (1964) opta más bien por el cálculo de deducción natural, mientras que (1965-66) adopta un tratamiento axiomático de tipo Hilbert-Ackermann, por razones como las declaradas por el propio Sacristán en su exposición de la silogística, que también tendrían aplicación a la lógica elemental en general: «En la presente exposición se ha preferido el punto de vista de la lógica de teoremas por atención a la reflexión siguiente, basada en la teoría de la ciencia: cuando se aplica la lógica a otra teoría científica, las verdaderas formales funcionan como reglas de operación <...> En cambio, cuando la lógica formal se estudia por sí misma, como investigación acerca de los objetos formales (puntos 3-6 de la Sección Primera), parece más natural no entender sus verdades o resultados como reglas de operación, sino como enunciados acerca de los objetos formales (o concebibles) en general». En fin, por lo que se refiere a los temas tratados, (1964) incluye algunos no considerados en la *Lógica elemental*, como la deducción natural, o carentes de lugar en este manual, como los temas metodológicos de la inducción o la división; (1965-66), por su parte, recoge temas y recursos tradicionales, como la silogística y el uso de diagramas, además de ampliar el ámbito de referencia con la consideración de las modalidades o la mención de las lógicas combinatorias e intuicionista, para terminar, en definitiva, con una sección dedicada al esbozo de una Historia general de la lógica.

Tanto la atención prestada a la silogística, como este esquema de Historia de la lógica merecen un breve comentario por su interés y su carácter singular. En el primer caso, la *Introducción* ya había adelantado un par de reparos genéricos a la silogística tradicional. Las observaciones de (1965-66) son más internas y específicas: la silogística (3) ignora la variable individual (III, § 2, o. 200); (4) viola un principio o una ley lógica de la teoría de la cuantificación en la conversión *per accidens* (ibid., § 11, pp. 221-3); (5) da en desconocer los principios de la lógica de



enunciados en que se basa (ibid., § 12, p. 224). Tanto unas indicaciones críticas como otras muestran no sólo el conocimiento que tenía Sacristán del entorno escolar de la lógica, sino la conciencia de su responsabilidad y su papel en este ámbito, al tiempo que nos sitúan en un momento de confrontación entre la nueva y la antigua lógicas. A su vez, el esquema de Historia de la lógica de la Sección IV no puede sino reflejar el estado de la historiografía oficial de la materia a principios de los años 60 y, en este sentido, también es significativo en relación con su momento histórico. Resultan sintomáticos, por ejemplo, el dominio de la interpretación de Lukasiewicz (1951) en la lectura y la reconstrucción de la silogística aristotélica, o la influencia de *Formale Logik* de Bochenski (1956), mucho más acusada por cierto que la de los Kneale (1962), también citados en la bibliografía. Una ausencia, signo de los tiempos, es la de la tradición dialéctica iniciada en los *Tópicos* aristotélicos; otra sería la de la influyente “lógica de las facultades”, propiciada por los modernos: Descartes y Port Royal, Locke. Y, en fin, no menos característica es la ausencia de la línea semántica: Schröder-Löwenheim-Skolem, asociada al programa no logicista de la “lógica como cálculo”. Sin embargo, puestas así las cosas, es notable que Sacristán no se olvide de Peirce –ni, desde luego, de Hilbert o de Gödel– y, en todo caso, reconozca a la historia de tan venerable disciplina la debida importancia. Así pues, por entre las marcas inevitables de la época, no dejan de apreciarse la sensibilidad y la lucidez desplegadas por Sacristán en su visión comprensiva y generosa, aunque no por ello acrítica, del desarrollo histórico de la lógica.

4. LA CONCEPCIÓN DE LA LÓGICA DE SACRISTÁN. NOTAS PARA UN BALANCE

De la Historia de la lógica, precisamente, saca Sacristán ciertas lecciones que nos pueden franquear el paso hacia su concepción filosófica de nuestra ciencia. Son las tres siguientes. (a) La existencia de una unidad de sentido: «lejos de significar una ruptura con la tradición aristotélica, la pureza formal de la algorítmica lógica contemporánea es más bien la realización de la tendencia esencial de la lógica recibida: la aspiración a construir una ciencia rigurosa de la formal» (“Apuntes de filosofía de la lógica” [1962], en *PM II, Papeles de Filosofía*, edic. c., p. 262). (b) La existencia de una unidad de la razón, puesta de manifiesto en este caso por el acceso de la cultura india a la lógica formal (en *M.A.R.X.*, II, § 16, p. 75). (c) El desequilibrio que hoy muestran el desarrollo técnico de la lógica actual y su pérdida de profundidad filosófica. Es este un asunto crítico hasta el punto de que «la tarea de fecundar recíprocamente el legado proemial de la tradición y los progresos realizados por la técnica lógica en el s. XX es una de las importantes –y sin duda la de más alcance filosófico– en la lógica contemporánea», asegura Sacristán¹⁴. Dos señales de ese desequilibrio son, por un lado, la vacuidad o la neutralidad filosóficas que se atribuyen a la formalización y, por otro lado, la visión convencionalista del cálculo lógico. Frente a estas posiciones, no perderá ocasión de poner de relieve los supuestos y las implicaciones filosóficas de la lógica y de la formalización. Se muestra crítico, en especial, hacia el convencionalismo, tal vez más tentador al presentarse de la mano de filosofías aliadas a la nueva lógica, como el neopositivismo. Así, en sus ya citados “Apuntes” de 1962, no solo denuncia las infundadas pretensiones convencionalistas de *crear* conceptos o axiomas (edic. c.,



p. 233); además precisa que los cálculos, aun pudiendo ser elegidos o decididos por convención, tienen un objeto y responden a una finalidad nada convencionales: dicho objeto es el lenguaje natural o científico dado como base intuitiva y dicha finalidad es la formulación explícita de las estructuras del lenguaje en cuestión, así como la determinación de su rendimiento y la corrección de sus deficiencias formales (ibid. p. 239). En suma, no es extraño que en estas circunstancias piense que el esfuerzo de Scholz por reencontrar lo filosófico en la Lógica es un empeño que reviste –al margen de ciertas proyecciones discutibles– no sólo interés sustantivo, sino trascendencia histórica (*M.A.R.X.*, edic. c., IV, xxiv, pp. 134-5).

Puestos en situación, pasemos a considerar algunas propuestas y observaciones filosóficas de Sacristán acerca de la lógica.

Para empezar, «la lógica es la ciencia filosófica que se ocupa de las formas o estructuras del conocimiento, especialmente del conocimiento científico», adelantaban los *Apuntes de Fundamentos de Filosofía* (1956-57), lec. 4ª, p. 3. Esas formas incluían las generales de la tradición (concepto, juicio-proposición, razonamiento-inferencia) y otras metodológicas como la inducción. La lógica formal, más precisamente, es «la ciencia que estudia las leyes formales del conocimiento, a las que accede mediante el estudio de las leyes formales del lenguaje científico, discurso o discurso lógico» [lec. 6ª, p. 21]. Años más tarde, la *Lógica elemental* (1965-66) recordará que la tarea de la lógica consiste en «aclarar la estructura o forma del lenguaje en el que se realiza el razonamiento» (p. 19). Por aquel entonces también se afirmaba ya la fundamentación gnoseológica de la lógica [lec. 4ª, p. 6], posición que hallará expresión plena en los “Apuntes de filosofía de la Lógica” (1962): «... Es inútil el empeño de hacer lógica o enseñarla sin comunicar al mismo tiempo ideas gnoseológicas, por más que ello sea dentro de una perspectiva reducida. En definitiva, ideas gnoseológicas están siempre en la raíz de cualquier construcción lógica» (en *PM II*, edic. c., p. 267). Según esto, la gnoseología se encuentra «en una posición fundamentante respecto de la lógica <...> y, por otra parte, también la gnoseología tiene que respetar las estructuras mínimas de toda objetividad, explicitadas por la lógica» (ibid., p. 268).

Ahora bien, a esta dimensión gnoseológica acompaña otra proyección ontológica, puesto que la lógica formal trata con las leyes más generales e inviolables de los objetos de conocimiento. Pero aquí no se trata –como pensaba Scholz– de que los teoremas lógicos clásicos sean teoremas de la teoría del mundo posible en general y lo lógico venga a ser la estructura de todo mundo posible (1962, en *PM II*, p. 240), sino de otra cosa en parte más genérica y en parte más específica. El punto genérico reside en la connaturalidad última de la razón y el ser (ibid., p. 241). El punto específico estriba en dos precisiones: por un lado, la lógica no es una ciencia de lo real, sino de lo pensable (*M.A.R.X.*, II 8, p. 72) o, dicho en términos más explícitos, las leyes lógicas no se refieren directamente a la realidad, sino indirectamente, en el siguiente sentido: «son leyes a las que tiene que someterse todo objeto para ser un “pensable”, un objeto de ciencia, de conocimiento» (1965-66, p. 18); por otro lado y en consonancia con lo anterior: «Lo lógico no es la estructura de cualquier mundo “posible” –esta expresión es en rigor incomprensible–, sino la de la posibilidad *del* mundo conocido» (1962, en *PM II*, edic. c., p. 255). Dos rasgos de las leyes o los teoremas lógicos relacionados con estas precisiones son su irrelevancia a efectos heurísticos sustantivos y su inmunidad frente a presuntas refutaciones empíricas.





Así pues, los supuestos o los compromisos gnoseológicos y ontológicos del análisis lógico parecen bastante claros. Pero creo que ya no están tan claras las consideraciones de Sacristán acerca de sus dos vías de acceso a ellos: la abstracción y la semántica, en especial por lo que se refiere a sus posibles relaciones mutuas. De una parte, la abstracción, en su grado máximo y total practicable sobre el individuo, conduce a la «cosa-punto», i.e. el soporte o término de la relación lógico-formal, objeto último de la lógica, al tiempo que asidero de la referencialidad de lo lógico-formal a la realidad (1962, en *PM II*, edic. c., p. 251). De otra parte, es el método semántico centrado en la *interpretación*, que Sacristán entiende a veces –más bien en contextos filosóficos– como «la relación de los signos con entidades no lógico-formales», el que viene a imponer la referencialidad del artefacto lógico lingüístico «al ente otro que él mismo». Y no faltan, quizás, lugares de encuentro o convergencia, e.g. en la línea del entendimiento de la *abstracción básica* de una teoría como una suerte de interpretación de su versión formalizada, o en orden a la consideración de la «cosa en general», «cosa cualquiera» o simplemente «cosa» no solo como referencia de las variables cuantificadas de primer orden (1962, l.c., p. 251), sino como el ente que dibuja el marco de la organización elemental y mínima de la realidad conocida (1962, l.c., p. 259). Sin embargo, puede que este tipo tradicional de abstracción no sea muy adecuado en la perspectiva de la lógica como disciplina de segundo orden –donde se diría más idónea una abstracción “reflexiva” si alguna lo fuera– y, en todo caso, algunas de esas ideas sobre semántica en lógica no dejan de ser sesgadas y discutibles, aparte de discurrir al margen de lo que hoy se entiende por semántica formal o semántica de lenguajes formalizados.

Sea como fuere, lo cierto es que Sacristán sostiene ciertas tesis fuertes sobre la naturaleza de la lógica que cabría declarar y resumir como sigue. Para empezar, las leyes o verdades lógicas son válidas *a priori* no sólo en el sentido de no ser susceptibles de prueba o contraprueba empírica, sino en el sentido más fuerte o trascendental de marcar y definir las condiciones o «exigencias mínimas que debe cumplir toda objetividad, ya sea ésta propia de la ciencia, ya lo sea del conocimiento o vulgar»; en consecuencia, lo que la lógica suministra al conocimiento en general, especializado o común, no es simplemente un repertorio de recetas o reglas operatorias sino además y sobre todo «unas estructuras inviolables, unos límites insuperables» (1962, *PM II*, edic. c., p. 265). Así pues, lo que la lógica supone o comporta es la existencia de una estructura general subyacente en el mundo del conocimiento, un conjunto de condiciones formales único y universal, para todo cuerpo de conocimientos, condiciones que también determinan formalmente los objetos conocidos en tanto que objetos de conocimiento. Según esto, «el respeto a los límites puestos por la lógica a *todo* proceso de conocimiento sugiere, más que la idea de una aplicación, la idea de que la lógica misma es una técnica universal de pensamiento» (*ibid.*, p. 269).

La lógica viene a constituir, en suma, no solo el marco del comportamiento mínimo exigible a la *cosa* en general, constitutivo de su posibilidad como cosa del mundo real (*ibid.*, pp. 258-9), en un plano ontológico de consideración, sino «la estructura mínima de *toda* objetividad en general» y, por lo tanto, de «*todo* “faktischen Verfahren” (mental)» (*ibid.*, p. 283), en un plano gnoseológico. De acuerdo con estos supuestos, no es extraño que Sacristán se pronuncie por la existencia de una única lógica uniforme y universal¹⁵, y tienda a considerar en términos logicistas, monosemánticos y omnicomprensivos, el mundo de los objetos de referencia de los lenguajes lógicos formalizados.





En cuanto a las relaciones entre lógica y racionalidad, Sacristán sostiene, por un lado, que no es la ciencia o la disciplina de la lógica la que crea el pensamiento racional: la lógica lo estudia y lo articula o lo mejora, pero no lo produce; también en este plano epistemológico, la lógica pertenece al contexto de justificación, no al de descubrimiento; así pues, «tiene forzosamente que limitarse al análisis y reconstrucción del pensamiento cognoscitivamente fecundo» (*M.A.R.X.*, II § 34, p. 80). Por otro lado, «la racionalidad de un discurso es cosa mucho más compleja, rica e importante que su logicidad formal. Para que un discurso sea correcto lógico-formalmente, basta con que no tenga inconsistencias. Para que sea racional, se le exige además la aspiración crítica a la verdad. Y esta aspiración impone a su vez la capacidad autocrítica y el sometimiento a unos criterios que rebasan la mera consistencia (por otra parte necesaria): son criterios que sirven para comparar fragmentos de discurso con la realidad. Incluyen desde la observación hasta el examen de las consecuencias prácticas de una conducta regida por aquel discurso» (*Ibd.*, V § 21, p. 157).

Llegados a este punto final del recorrido por las contribuciones e ideas lógicas de Sacristán, parece obligado hacer o esbozar al menos una especie de balance siquiera provisional. Recordemos que habíamos convenido en distinguir entre (a) las contribuciones efectivas de Sacristán a la suerte de la lógica o el papel desempeñado por él en este dominio, tal como realmente le fueron las cosas, y (b) la incidencia o la repercusión virtual que pudiera haber tenido su labor de haberle ido las cosas de otro modo.

Empecemos por las contribuciones de tipo (a). En términos generales diríamos que, sin ser contribuciones sustantivas o aportaciones técnicas al corpus específico de la lógica, no resultan por ello menos efectivas en su propio marco hispano de cultivo de la disciplina, ni por ende menos relevantes para la historia de la lógica del s. XX en España —una historia de los progresos de España en la lógica antes que de los progresos de la lógica en España—. En este contexto, los trabajos y las aportaciones de Sacristán se mueven en dos líneas principales de contribución: una lógico-disciplinaria y la otra lógico-filosófica; y tienen dos planos de incidencia: uno cultural y otro académico. En el primero Sacristán contribuye a la acogida, aclimatación y promoción de las nuevas ideas, lenguajes y procedimientos del análisis lógico mediante actuaciones de diverso género (seminarios y clases; apuntes y ensayos; labores editoriales; introducciones y traducciones de obras representativas). Pero será en el plano académico, más concreto y específico, donde su contribución, en particular la *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964), alcance a tener una significación más neta y decisiva, tanto en orden a la recepción cumplida de la nueva lógica, como en orden a su incipiente normalización académica.

Ahora bien, en este mismo sentido se mueven otras contribuciones de influencia más genérica y menos directa, aunque también ejercida y reconocida. Dos tienen lugar dentro del ámbito de la lógica y su filosofía: son, de una parte, el estudio de la significación de la formalización y apreciación justa y competente de las posibilidades y límites de los métodos y sistemas lógico-matemáticos —con especial incidencia, en este caso, en la recepción de los famosos teoremas de Gödel—; de otra parte, la preocupación por elucidar y explicitar los supuestos y los compromisos filosóficos del análisis lógico formal —sin que ello signifique asociarlo a una doctrina o hacerlo depender de una filosofía—. Otras dos cuentan, en cambio, con una proyección más general y cumplen además un papel ejemplarizante al reflejar virtudes justamente representa-



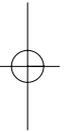
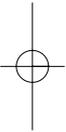
das por el propio Sacristán: una es su vindicación teórica y práctica de la lucidez crítica, del rigor analítico y del trabajo conceptual; la otra consiste en su atención a los modelos teóricos y metodológicos del conocimiento científico, y en su reconocimiento y respeto de las formas instituidas del proceder discursivo racional.

Pasemos, en fin, a las exploraciones y extrapolaciones contrafácticas en busca de las contribuciones virtuales de tipo (*b*), las que no tuvieron lugar pero tal vez hubieran podido tenerlo de haber ido las cosas de otro modo. Por ejemplo, de haber obtenido Sacristán la cátedra de Lógica en los años 60 o haber consolidado académicamente su posición en esta área, ¿habría determinado el sentido o la orientación del cultivo de la lógica? ¿O habría, cuando menos, marcado el rumbo de la disciplina en los estudios de filosofía? Bien, tomen lo que sigue como elucubraciones bien intencionadas, intentos de redondear en la medida de lo posible el perfil quebrado de los trabajos y los días de lógica de Sacristán.

En punto a la incidencia sobre el curso de la lógica, entre nosotros, confesaré de entrada cierto escepticismo. Viene provocado en parte por la consideración de otros casos que podrían ser pertinentes e instructivos, como el hoy ya prácticamente insensible paso de Alfredo Deaño por la facultad de Filosofía de la UAM. Pero responde sobre todo al reconocimiento de la propia dinámica profesional y especializada de la lógica y de sus proyecciones y aplicaciones tecnológicas, tanto fuera como dentro de nuestras fronteras, y a la conciencia del peso añadido aquí, entre nosotros, de ciertas disposiciones administrativas –como la promoción del área de lógica y filosofía de la ciencia o los nuevos planes de estudios de Filosofía–, y del sesgo introducido por las nuevas predisposiciones hacia la lógica que hoy se hacen sentir entre los profesores y estudiantes de Filosofía. Es, por cierto, indudable que el interés de Sacristán por salvar el desequilibrio entre el desarrollo técnico de la lógica y su profundización filosófica, amén del ejemplo de sus contribuciones en este sentido, podrían habernos deparado una alternativa valiosa para afrontar el desafío de los nuevos tiempos, si hubieran tenido el soporte institucional y académico debido. Pero me temo que una cátedra o un departamento universitarios no habrían conseguido mantener el humus científico y filosófico que había facilitado la recepción y aclimatación de la lógica en los años 60-70, ni habrían preservado su integración efectiva en los estudios de Filosofía, dadas las tendencias, orientaciones e inclinaciones que hoy no solo prevalecen en las facultades de Filosofía o afines, sino acusa el área misma de Lógica y Filosofía de la ciencia. Por lo demás, otro punto incierto a la hora de pronosticar la suerte de la lógica en filosofía, de haberse consolidado la posición de Sacristán, sería el pronóstico implicado y más general acerca de la suerte que deberían correr los estudios mismos de filosofía, en razón de sus propuestas de 1968 al respecto¹⁶.

En todo caso y al margen de nuestros pensamientos contra-fácticos y desiderativos, la sabiduría, el rigor y la lucidez filosóficas de Sacristán siempre podrán representar tanto una demostración práctica, como un modelo, para todos lo que se vean llevados a hacerse cargo de los problemas de la situación actual de la lógica en Filosofía y afrontar sus nuevos desafíos sean analíticos y teóricos, digamos internos, o sean académicos y profesionales, digamos interdisciplinarios y externos. Para nosotros mismos, sin ir más lejos.

Pero, en fin, creo que la lección más cierta y duradera de esta consideración en torno a lo que Sacristán podría haber hecho si le hubieran dejado consiste, justamente, en evitar la oca-





sión de este tipo de consideraciones y de contra-fácticos: en la obligación de preservar el *ethos* académico y los valores cognitivos, y en el compromiso de velar por la calidad del discurso público y por la dignidad de la lógica civil, frente al imperio de las consignas, los credos, la intimidación del contrario o su reducción al silencio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A. DOMINGO CURTO, “La biblioteca de juventud de Manuel Sacristán”, en S. López Arnal y otros, *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón: “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”*. [III Jornades del Grup de Filosofia del Casal del Mestre, Sta. Coloma de Gramenet, 1998]. Barcelona, EUB, 1999; pp. 43-51.
- A. DOMINGO CURTO, “Manuel Sacristán y el estudio de los escritos lógicos de Leibniz”, en S. López Arnal y otros, *El valor de la ciencia*. [III Jornades del Grup de Filosofia del Casal del Mestre, Sta. Coloma de Gramenet, 2000]. Barcelona, El Viejo Topo, 2001; pp. 213-248.
- F. FERNÁNDEZ BUEY y S. LÓPEZ ARNAL, eds. *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*. Madrid, Catarata, 2004.
- J.C. GARCÍA BORRÓN, “La posición filosófica de M. Sacristán desde sus años de formación”, *mientras tanto*, 30-31 (1987), pp. 41-55.
- S. LÓPEZ ARNAL y P. de la FUENTE, eds. *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona, Destino, 1996.
- S. LÓPEZ ARNAL, “La obra lógica de Manuel Sacristán”, en A. Estany y D. Quesada, eds. *Actas II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España [SLMFCE]*, Barcelona, UAB, 1997; pp. 410-14.
- E. PINILLA DE LAS HERAS, *En manos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- M. SACRISTÁN, *Introducción a la lógica y análisis formal*. Barcelona, Ariel, 1964.
- M. SACRISTÁN, *Panfletos y Materiales II. Papeles de Filosofía*. Barcelona, Icaria, 1984.
- M. SACRISTÁN, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* [nueva edición]. Barcelona, Crítica, 1995.
- M. SACRISTÁN, *Lógica elemental* [edición póstuma al cuidado de Vera Sacristán]. Barcelona, Vicens Vives, 1996.
- M. SACRISTÁN, *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres* [edic. de S. López Arnal]. Barcelona, El Viejo Topo, 2003.
- L. VEGA REÑÓN, “La lógica del s. XX en España”, documento *on line* en *Summa Logicae en el s. XXI*, Estudios sobre Lógica / Historia de la Lógica, <<http://logicae.usal.es>>.

Notas

1.E.g., en los manuales de Mosterín (1970), Muñoz Delgado (1972 multicopiado), Garrido (1973-74), Deaño (1974), Bochenski (1976, trad. española), Dalla Chiara (1976, trad. española), Quintanilla (1981), Quesada (1985), de Lorenzo (1985). Contextualicemos además estos “indicadores de impacto profesional” en el marco de otros factores, como en particular: (1) la marginación académica de Sacristán, descartado por motivos extraacadémicos en la oposición a la cátedra de Lógica de Valencia, en 1962, y desplazado a la facultad de CC. Económicas hasta su expulsión de la Universidad en 1965; y (2) el hecho de ser, en todo caso, un autor cuyo influjo personal e intelectual, directo o indirecto, fue muy superior a la repercusión que pudiéramos medir a través de un índice de citas científicas de sus escritos.

2. Cf. el catálogo de obras de su biblioteca hacia 1951 en A. Domingo Curto (1999), pp. 45, 48-51, y algunas referencias a sus libros posteriores –hasta 1954– en E. Pinilla de las Heras (1989), pp. 123, 190, a los que





se añadiría, según Domingo Curto (2003), art. c., p. 19, nota 1, O. Willmann, *Iniciación a la lógica* (Barcelona, 1928), una muestra tradicional traducida por su mentor filosófico de entonces, J. Carreras Artau. También es sintomático que los títulos de G^a Bacca y de Ferrater que Sacristán sigue por entonces no tengan que ver con la lógica sino con la antropología filosófica. Y, en fin, no faltan otros signos en análogo sentido, como la ausencia de referencias a los lenguajes formales y la formalización lógica en su artículo sobre “Formalismo” para la frustrada Enciclopedia Argos –a juzgar por las referencias de Pinilla de las Heras, o.c., pp. 164-7.

3. J. C. García Borrón hace notar a propósito de una carta enviada por Sacristán desde Münster en 1955: “Ha descubierto la Lógica (que apreciaba poco en sus años juveniles)”, vid. (1987), p. 50. Pinilla de las Heras, por su parte, asegura: “Fue su estancia en Münster de Westfalia la que le llevó definitivamente a la Lógica”, o.c., p. 132, aunque le reconoce una especie de predisposición espontánea hacia el rigor, la precisión y la lógica discursiva; según Pinilla: “en aquella época [años 1953-54] Sacristán pensaba especializarse en filosofía del Derecho y todavía no se había decidido por la lógica matemática”, p. 164; cf. también l.c., p. 132.

4. Conforme al testimonio de M^a Rosa Borrás, en S. López Arnal y P. de la Fuente, eds. (1996), p. 385.

5. Cf. “Hay una buena oportunidad para el sentido común”, conferencia dada el 3 de diciembre de 1954 en el Instituto de Estudios Hispánicos (Barcelona), recogida en Pinilla de las Heras (1989), pp. 261 y 263.

6. Cf. J.C. García Borrón (1987), p. 50.

7. Recogidas y datadas por López Arnal en su edición de excerpta de M. Sacristán, *M.A.R.X.* (2003).

8. Cf. noticias y reflexiones del propio Sacristán sobre su labor traductora en la entrevista (1983), “Hablando con Manuel Sacristán sobre la traducción”, en S. López Arnal y P. de la Fuente, eds. 1996, pp. 153-178.

9. Vid. extractos en A. Domingo Curto (2001), “Sacristán y el estudio de los escritos lógicos de Leibniz”.

10. No fueron, por cierto, los únicos factores concurrentes. También desempeñaron su papel contribuciones de menor influencia o relieve en el presente contexto, incluidas determinadas traducciones –desde los textos de Tarski (1951), Hilbert-Ackermann (1962) o Quine (1962), hasta los manuales sumamente elementales de Copi (1962) o Suppes-Hill (1968)–.

11. «Estudiar el rendimiento de un cálculo es estudiar su comportamiento respecto de esas tres propiedades [consistencia, completad, decidibilidad]» (§ 61, p. 177). No siempre mantendrá el mismo significado: en su manual posterior (1965-66), *Lógica elemental*, parece referirse por un lado a la aplicabilidad de un cálculo o sistema axiomático abstracto a un campo de conocimiento (edic. c., Sec. II, § 30, p. 184), y referirse por otro lado, a través de la expresión «dar el mismo rendimiento», al conjunto de las proposiciones demostrables en un sistema (ibid. Sec. II, § 27, p. 181; Sec. III, § 10, p. 217).

12. Este punto no es tratado siguiendo la vía semántica abierta por Löwenheim –disponible, por ejemplo, a través de M. y W. Kneale, *The development of logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962, que Sacristán alaba en la bibliografía, p. 311. El silencio o el descuido de Löwenheim venía propiciado por la concepción logicista de la lógica como lenguaje y, más aún, por la sesgada memoria histórica de la comunidad lógica misma.

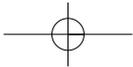
13. Puede verse un detallado informe sobre las aventuras de los famosos teoremas de Gödel en España en P. Olmos y L. Vega, “La recepción de Gödel en España”, *Éndoxa*, 17 (2003), pp. 379-415. Técnicamente, sólo cabría objetar a la exposición de Sacristán alguna confusión ocasional entre los planos sintáctico y semántico.

14. En el borrador de su memoria sobre “Concepto, método y fuentes de la lógica” (1960-61). Esta demanda de proemios y estudios conceptuales se remonta a sus *Apuntes de Fundamentos de Filosofía* (curso 1956-57) y, luego, él mismo procurará atenderla en sus manuales (1964) y (1965-66).

15. Por ejemplo: «Yo creo que en un uso profundo de la palabra “lógica” no hay base para afirmar que existan lógicas distintas» (*M.A.R.X.*, XI, § 18, p. 293). Antes al contrario, la tesis de la unidad y uniformidad de la lógica podría venir avalada por las indicaciones que él mismo creía obtener de la propia historia de la lógica.

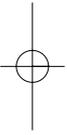
16. Me refiero a su conocido panfleto o cuaderno de debate *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1968. En relación con las tendencias e inclinaciones mencionadas, me remito una vez más a los datos y las referencias de mi informe on-line “La lógica del s. XX en España”; cf. también el estudio on-line de E. Alonso, “Los estudios de Lógica y Filosofía de la Ciencia en España: datos, preguntas, inquietudes”, en <www.elvira.lllf.uam.es>. Un replanteamiento y una propuesta que tratan de responder y adaptarse a la nueva situación pueden verse en L. Vega Reñón, “Sobre el sentido de la lógica en los estudios de Filosofía: notas para una discusión”, *Boletín de la SLMFCE*, 34 (2004), 18-20.

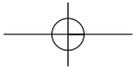
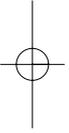






LITERATURA Y TRADUCCIÓN





EN EL CUARTO DE ESTAR:
LEER Y HABLAR CON MANUEL SACRISTÁN

MARÍA-DOLORES ALBIAC BLANCO

Cuando yo comencé a verlos, generalmente juntos, y a tratarlos con una cierta asiduidad, Sacristán y Castellet parecían ya conscientes de su misión de levadura ético-política de una generación de intelectuales desorientados.

(CARLOS BARRAL, *Años de penitencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, pp. 206-07).

Estas reflexiones, tan obviamente cáusticas, de Carlos Barral no dejan de ser un certero diagnóstico tanto del talante con que emprendió su andadura civil aquel grupo de jóvenes liberales universitarios, como de la temprana vocación provocativamente didáctica de sus colegas José M^a Castellet y Manuel Sacristán. Uno encauzó su labor hacia el estudio, codificación y taxonomía de la literatura contemporánea, otro al análisis político-moral de la historia, a la interpretación de la vida civil de su tiempo, a desentrañar las relaciones dialécticas entre los comportamientos del poder –la consiguiente carga de indoctrinamiento ideológico– y su influencia en el devenir de la historia de las colectividades, a desentrañar la plural urdimbre que en cada momento de la historia entretiene el mundo del arte, la política, la religión, la economía, el derecho... para proponer peculiares visiones del mundo susceptibles de ser estudiadas como paradigmas. En ambos compañeros, Castellet y Sacristán, el compromiso ético, el entendimiento del trabajo personal, y hasta del ocio, como una forma de compromiso civil, era axial.

Todos aquellos jóvenes estudiantes universitarios procedían de buenas familias y formaron desde finales de los años cuarenta el grupo de relación intelectual más interesante y renovador de la postguerra barcelonesa, y uno de los más significativos y, a la larga, influyentes, de España. Los nombres de Carlos Barral, Jaime Gil de Biedma, Alfonso Costafreda, Jaime Ferrán, Gabriel Ferrater, su hermano Joan, José M^a Castellet, Enrique Badosa, Alberto Oliart, Julio Manegat, o Manuel Sacristán, son ahora –cada cual en su competencia– referentes de primer orden para muchos lectores, y, desde luego, para quien pretenda revisar la historia de la vida intelectual en la postguerra española. No todos eran catalanes (el caso de Jaime Gil de Biedma o de Sacristán), ni la procedencia ideológica era la misma. Unos, los más, provenían de familias de la burguesía liberal catalana, otros de familias rurales educadamente conservadoras, y no faltaban las decisiones personales de quienes, inicialmente, se sintieron atraídos por el tirón falangista como el propio Sacristán. Pero dejo ahí la parte de presentación porque esos son aspectos que van a tratar mis colegas Laureano Bonet y Jordi Gracia en la vertiente literaria y en la ideológica, respectivamente; si he mencionado esa relación es porque dejó sus secuelas en aspectos a los que sí me he de referir.

El tema de mi compromiso con los organizadores del Homenaje ha ido cambiando de objetivo y alcance en función, entre otras cosas, de las parcelas que, con relación a la actividad más



estrictamente “literaria” de Sacristán, asumían los ponentes de la mesa dedicada a “Literatura y traducciones”, que es en la que yo intervine. Pareció oportuno que yo hablara de un aspecto que habría quedado sin tratar en este recorrido por su obra y personalidad: el Manuel Sacristán que no está en los escritos, el conversador, el más personal, el compañero de fatigas políticas y personales, ese del que, abrumados bajo el peso de su obra y significación pública, no suelen hablar los que analizan su trabajo y estudian la trayectoria de su pensamiento. Su poderosa inteligencia, el rigor y fecundidad de su trabajo, tan rayano con la perfección habitualmente, y la calidad del testimonio cívico que dio con su vida, son motivos suficientes para ver en el filósofo, traductor, investigador, filólogo en su sentido más lato, docente, militante o publicista, más al personaje cuya biografía habría que buscar entre las entradas de un diccionario, que a la persona cotidiana que se peina, se abotona la camisa y tiene manías, preferencias gastronómicas, musicales, o le gustan los toros.

Muchas veces gentes de letras buenos admiradores de su obra se sorprenden cuando salen a colación determinados aspectos de su personalidad que sí conocemos quienes frecuentamos su cuarto de estar. La respuesta usual es la de manifestar que no *podían imaginar que...* Y aquí un largo etcétera enunciando extremos que no hubieran colocado nunca entre elecciones y los comportamientos del “maestro”, encasillado en los anaqueles –al parecer excluyentes– del compromiso civil, y la coherencia moral, como si tales cualidades obligaran a ser, sólo, enterizo y trascendente.

Manuel Sacristán, Manolo en la vida diaria, tenía, en efecto, una inteligencia poderosa, una enorme cultura, profundos y variados conocimientos y una curiosidad sin límites, amén de una capacidad de concentración y de trabajo asombrosa. Todo lo cual no empece que fuera una persona con un enorme sentido del humor al que le gustaban los chistes, que admiraba a los humoristas y tenía predilección por Forges. Fue uno de los primeros coleccionistas de la serie de “Los Forrenta años”, y uno de sus analistas más finos. Ante una viñeta en que aparecía una caricatura muy reconocible de Carmen Polo manoseando un tesoro de joyas y perlas obviamente requisadas, Manolo se admiraba: “Este hombre, ¡arriesga un fusilamiento!” Es evidente que hasta del chiste, del humor, sacaba consecuencias y analizaba su esencia y significado, pero esa es la característica del intelectual, de la persona racionalista y con hábito de pensamiento que sabe entender y gustar más aún, desde esos niveles de conciencia, la diversión, la trivialidad y la risa.

Pocas sonrisas más iluminadas que la de Manolo y pocas personas lograban tener una carajada más contagiosa que la suya. También he conocido a pocas personas que estando tan agobiadas de trabajo como lo estaba él, tuvieran más disponibilidad para consagrar horas y días a platicar, o pasear, con el amigo o amiga que atravesara un momento de preocupación o necesitase su consejo y apoyo. La misma fidelidad que vivía en el plano ideológico la vivía en la relación con los amigos. La familiaridad con que nos sentíamos en su casa, la tenaz presencia de los “amigos probados”, en casa o los hospitales, cuando la enfermedad de Giulia puso a prueba las fuerzas de los tres más directamente implicados, indica la existencia de un tejido afectivo muy imbricado en nuestras comunes vidas. La amistad con los Sacristán acabó uniéndonos a los que, inicialmente, sólo éramos amigos de ellos. Giulia, al casarse, dejó su mundo de relaciones propias en Italia, pero asimiló con notable generosidad las amistades de Manolo. Al-



gunas de ellas –pocas, y dicho sea en su detrimento– no pasaron de considerar a Giulia como “la mujer de Sacristán”, cosa que le molestaba profundamente y la hacía sentirse “transparente”. Eran restos de viejos resabios patriarcales de los que cierto tipo de izquierda no había sido capaz de liberarse.

Algunos amigos estaban lejos (Carmiña Martín Gaité, Carlos Castilla del Pino, Rafael Sánchez Ferlosio, Víctor Sánchez de Zavala...), pero la proximidad afectiva se mantuvo intacta a través de años y avatares. La noticia de la muerte de una hija de Castilla del Pino lo conmovió hondamente y confesó que la carta de pésame fue para él un trago de esos que “uno sólo está dispuesto a pasar por los amigos de verdad”. Manolo distinguía entre los “amigos probados” y los “amigos de escaparate”. Los primeros eran los que cuando se tenían problemas, se pasaba por momentos de persecución o riesgo, corrían a ofrecerse o se sabía, sin más, que se podía contar con ellos. Los segundos eran los que, en esos mismos momentos en que, por poner un ejemplo suyo, Manolo podía ir por la calle con un policía detrás, fingían no haberlo visto y se apresuraban a dar la espalda a la acera y a contemplar con verdadero ahínco el primer escaparate que encontraban al paso, por no verse constreñidos a saludarlo... o a no hacerlo y quedar, paladinamente, como lo que eran. En cierta ocasión –recordaba divertido– un exalumno suyo, a la sazón hombre importante en la vida barcelonesa, andaba por un andén de la Diagonal viendo venir de frente a su antiguo profesor, como quiera que en esa zona no hay construcciones y, por ende, tampoco escaparates, el mindundi aquel se lanzó, literalmente, al suelo a atarse los cordones de los zapatos... ¡que eran mocasines!

La amistad que Manolo practicaba –porque se trataba de eso, de un ejercicio– era enormemente afectiva y tierna; Manolo era el amigo lleno de detalles que poseía el don de consuelo. Repetía que la amistad, como el amor, tenían que ser “activos” y que los afectos sólo vivían si se concretaban en obras. Que su amistad y vida fueron un encadenado de fidelidades lo revela un hecho ocurrido en los años duros del primer franquismo del que da cuenta Carlos Barral en *Los años sin excusa*. El caso, trascendiendo la relación entre amigos, ilustra la lealtad responsable con que vivió siempre.

En la revista *Laye* era usual escribir artículos con seudónimo, entre otras razones por enmascarar la escasez de colaboradores. Uno de los seudónimos de Sacristán era un nombre de oficio, “Ferrater”, y con él firmó un artículo sobre “El humanismo marxista de Rafael Alberti” que, como era de esperar, llamó la atención del censor de guardia. Puesta la maquinaria represora en marcha localizaron al primer usuario del apellido sospechoso, Gabriel Ferrater, que pasaba unos días en Guadalajara. Con todo el despliegue de rigor lo condujeron a la Dirección General de Seguridad en la Puerta del Sol de Madrid... donde, debidamente interrogado, negó ser el autor, pero tampoco declaró la fundada sospecha que tenía de quien lo era. En Barcelona el hermano, Juan Ferrater, advirtió a Manolo de lo que sucedía: “el filósofo Sacristán se había presentado espontáneamente y se confesó autor del texto. Con aquello el expediente de Creix se hundía” y Gabriel Ferrater quedó libre de toda sospecha. Creix, para que no se pierda la memoria histórica, ni siquiera la de la infamia, era un policía con merecida fama de vesánico, un torturador conocido que consolidó su fama en la Comisaría de Vía Layetana.

Por redondear este lado cordial y afectuoso de su personalidad traeré a colación otro ejemplo de su talante generoso y su capacidad de empatía. En cierta ocasión a una amiga cuya iden-



tividad no viene al caso, se le superpuso un problema laboral a una situación personal delicada; habló por teléfono con Manolo, y antes de media hora Manolo llamaba a su puerta con una caja de bombones y una botella de buen Rioja que allí mismo abrió, mientras no sólo escuchaba las quejas, sino que pasaba a vivir el caso de su amiga, y a abundar en sus sentimientos y motivos, como si él fuera ella misma... Cuando había asumido buena parte del desconuelo de la cuitada, comenzó a analizar muy fenomenológicamente los motivos históricos, sociales y hasta personales, del catedrático que la impelía a dejar la Universidad, porque –siempre según el catedrático– no podía compatibilizar su futura maternidad con el trabajo de profesora... Manolo exponía las causas y motivos de tal comportamiento en términos muy llanamente marxistas: una mujer en un ámbito tradicionalmente dominado por el discurso patriarcal, que, para colmo, era secretaria de un sindicato de clase... que pretendía quedarse en una institución tan jerárquica e inamovible como para aquel varón era la Universidad, y se atrevía a proponer cambios (por mínimos que fuesen) que le permitieran atender –en lugar y tiempo asumibles– docencia y familia. Hasta ahí el discurso era el formalmente esperable, pero para Manolo el mal comportamiento del catedrático iba más allá, y había roto incluso las fronteras burguesas:

Marx habló con evidente nostalgia –citaba de memoria– “del sueño errante del caballero medieval”... ¡Y, ahora, fíjate, esta sociedad de ciego capitalismo predador impulsa a un señor perfectamente conservador, de los que ceden el paso a las señoras en las puertas, y saludan quitándose el sombrero, a tratar a una mujer embarazada con insoportable grosería... en el fondo, porque eres una competencia para los varones, porque pretendes que se acepte “la diferencia” que impone la maternidad! ¡Pero lo cierto es que se ha atrevido a poner entre paréntesis un principio viejo como la vida; el de que a una mujer embarazada se la trata con admiración y respeto!

Si hay anécdotas que tienen valor de categoría esta lo tiene, y no es *un fait divers* que sitúe la cuestión de las formas y del respeto en lugar de preferencia porque Manolo los cuidaba mucho y los consideraba parte fundamental de los derechos de las personas, y base ineludible de la convivencia. Manolo no soportaba la mala educación.

En aquella desolación de Manolo, tan ideológica y personal, pesaba, además, y mucho, el embarazo de su amiga porque en el plano de los afectos lo que más quería Manolo era a los niños; él, que repetía que le hubiera gustado tener familia numerosa, felicitaba a las amigas cuando le comunicábamos un embarazo con verdadero alegría, casi diría que con envidia. Derrochaba tiempo y una paciencia infinita con los hijos de los amigos. Adoraban, él y Giulia, a Eloy, el hijo de Paco Fernández Buey y Neus y lo propio sucedía con nuestro hijo Gabriel; cierto que los dos fueron niños especialmente reflexivos y sociables, pero Manolo no sólo hablaba, también jugaba con ellos: a fútbolín, al “veo veo”, al ajedrez, daba igual. A nuestro hijo, muy mal comedor, sabía darle la vuelta, y frecuentemente Giulia le regalaba lo que más deseaba el crío: una invitación a comer en su casa su “pasta asciuta preferida”. Estar con los niños, ir de excursión con ellos, llevárselos a Puigcerdà a pasar unos días de vacaciones, eso, que a Manolo le entusiasmaba, era para los críos una estancia en el paraíso. Manolo, sobre todo, se tornaba el tutor ideal que observaba reacciones, buscaba estímulos, valoraba progresos y evoluciones... Aún hoy, al cabo de casi treinta años, nuestro hijo recuerda los paseos en barca con Manolo, los juegos, las visitas por las librerías a comprar cuentos, las historias que Manolo le

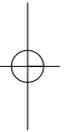
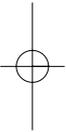


contaba, los ratos compartidos resolviendo el puzzle, las fiestas con farolillos en el jardín de Puigcerdà. Observaba fascinado la evolución de los niños y repetía que el tiempo mejor empleado era el que se consagraba a formar y hacer felices a los hijos, a educarlos. En este punto, empero, no quiero dejar de consignarlo, hay que señalar que Manolo era tolerante con los niños, pero no permisivo; cuando se hablaba de la cuestión solía referirse a un clarificador artículo de Gramsci: “La escuela como coerción”, que insistía en lo que la educación tiene de violencia contra los naturales instintos egoístas, e insolidarios, lo que debe tener de razonable y razonada gimnasia torcedora de la voluntad egocéntrica para imponer convicciones volcadas al ámbito de la fraternidad, al de la necesidad del esfuerzo personal y el trabajo bien hecho.

A pocas personas he visto acariciar y tratar a los perros domésticos como a él. El nuestro lo adoraba y desde que entraba en casa hasta que se iba apenas se movía de su lado, buscando la mano que reposaba sobre su cabeza o la rascaba mansamente. Paradójicamente, podría pensarse, a Manolo le gustaban los toros. Creo que era una *rara avis* en su ambiente. Concedía lo que el espectáculo tenía de bárbaro y brutal, nunca intentó convencernos de lo contrario a Giulia y a mí, que le dábamos la murga cada vez que seguía una retransmisión por televisión. “El toro de lidia español es ya el único descendiente del uro europeo. Es el animal de cría más caro del mundo. Es hermoso y antiguo”... y explicaba la esencia de la corrida, el protocolo de las distintas suertes, el significado mitológico de sus orígenes, mientras Giulia y yo procurábamos minarle la moral: “Sí, pero ese animal sufre”. Manolo volvía el aparato para que no viéramos “la faena”, y declaraba con sincera convicción su contradicción flagrante, mientras seguía pendiente de pases y suertes.

Otra de sus aficiones eran las zarzuelas y coplas populares de los años treinta y cuarenta, y se asombraba de que yo conociera tantas canciones de “su” época. Al cabo logró descubrir las fuentes de tan precoz y rara erudición: yo pasé mi infancia en mi ciudad natal, Zaragoza, y allí la radio (“Aquí Radio Zaragoza, emisora EAJ 101, de la Cadena Azul de Radiodifusión”) era tan provinciana y antañona como la levítica sociedad a la que se dirigía; la programación de discos dedicados (Para Manolita, de quien ella sabe, que le dedica en su onomástica “Dos gardenias”... o “La hija de don Juan Alba”... o “La leyenda del beso”) era una antología de la vida folklórica española de los últimos veinte o treinta años. No tuve que esperar a ver “Canciones para después de una guerra”, de Basilio Martín Patino, para oír el “No pasarán”, o “La vaca lechera”. A Giulia le daba risa oírnos cantar a dúo un chotis que decía “Con una falda de percal planchá, y unos zapatos bajos de charol...” Manolo interpretó un día el motivo de la hilaridad de su mujer: “Es que Giulia es una damita europea, muy elegante y distingüida, educada con Verdi y con Puccini... y no con la Piquer o los Quintero, León y Quiroga.” Manolo bromeaba. Le gustaba mucho bromear y tenía un gran sentido del humor. Parte de su modo humorístico y afectivo de relacionarse fue crear léxicos de identificación propios, al hablar con determinadas personas, o en determinados ambientes. Gonzalo Pontón ha contado en este mismo homenaje cómo a las siglas de un medicamento antidepresivo que ambos tomaban ellos les daban un significado político que los llevaba a ironizar y coadyuvaba, no poco, a practicar un ejercicio de distanciamiento que resultaba tan solidario como lenitivo.

En casa de Manolo no se compraba *El País*, se compraba *El Pasi*; a cierto profesor le llamábamos siempre “el planchao”, y otro era “enefeto”; cuando quería burlarse de algún mal histo-



riador, le llamaba “historiadero”, también “historiante”, y lo hacía con perfecta seriedad: “He leído tal capítulo del historiadero Fuláñez...” Era un léxico familiar, hecho, como el que recuerda Natalia Ginzburg, de complicidades compartidas, de guiños sobreentendidos. Era una manifestación evidente de la necesidad de relacionarse de modo afectivo y muy personal con las personas de su intimidad, y era un modo de compartir la posesión del código de su *petit cercle*: “amigos de escaparate”, “distingüida”, los “amigos probados”, “pisoteniendo”... Otra forma de construirse un mundo afectivamente inteligente.

De entre las zarzuelas *La verbena de la Paloma* era su preferida, hablaba con frecuencia de por qué España opta por esa forma musical mixta mientras Italia o Alemania se decantan por la ópera. También se divertía con la historia de que a Nietzsche le pareciera de gran interés la famosa jota de los ratas, de *La Gran Vía*: “Yo soy el rata primero, y yo el segundo y yo el tercero...” cuya letra y música recordábamos, aunque, en el caso de Manolo, no era raro, pues guardaba en la memoria un repertorio zarzuelero que incluía los nombres de los cantantes y directores de orquesta que las interpretaban. A veces hacíamos concursos: Pilar Lorengar, Toñi Rosado, Ana María Yriarte, Séllica Pérez Carpio, Marcos Redondo, Renato Cesari, Carlos Munguía, Pablo Sorozábal, Ataúlfo Argenta... Además de las salidas divertidas de la copla y su gusto por la zarzuela, Manolo era, —como Giulia—, un gran melómano clásico que se entusiasmaba con Mozart, con Bach, con Beethoven o con la música barroca. Le gustaba más la música sinfónica, o de instrumento, que la ópera, aunque, ahí también tenía sus preferencias, *La flauta mágica*, *Don Giovanni*, *Othello*.... Hablaba de música con inusitada erudición, aún recuerdo la que desplegó hablando con Rosa Rossi, la gran amiga de Giulia, de qué música se oía en la segunda mitad del siglo XVIII por las calles de Madrid, y la que se oía por Nápoles, o Viena.

Por sus ocupaciones trabajaba mucho con el idioma y dominaba varios con gran soltura. Sus traducciones son la mejor prueba de que conocía el léxico y los resortes gramaticales hasta extremos de perfección insólitos, pero, como todo en Manolo, la lengua no era un instrumento profesional o para comunicarse sin más; él vivía haciendo observaciones aplicadas y sacando conclusiones; le irritaba lo mal que se hablaba, en especial en la Universidad. Volviendo de una asamblea en su Facultad contaba cómo la ignorancia barroquiza el lenguaje: “El que llevaba la voz, para decir *los estudiantes pensamos*, decía *a nivel de estudiantes se piensa de que...*”. Otro lenguaje que le obsesionaba era el de las retransmisiones de fútbol: “Para decir que Fulanito corre y le da una patada al pelotón con el pie izquierdo, o, simplemente, que chuta, se ponen a vocear campanudamente cosas como que Merengano, lanzado en pos del contrincante, vuela sobre el césped, proyecta con fuerza la extremidad izquierda contra el esférico y, golpeándolo con violencia, lo lanza trazando una parábola en el aire y se estrella en...” Tenía mejor opinión de las retransmisiones taurinas y un gran respeto por las crónicas de Joaquín Vidal en *El País*, cuyo sentido del humor y honradez crítica siempre elogió.

Llevaba mal los ataques a su sentido profesional, porque el trabajo para él era un verdadero fundamento moral; de ahí el celo con que defendía su oficio de traductor y su probidad profesional en esa labor. Esa era la razón por la que, al cabo de los años, siguiera sin perdonar a Carlos Barral que en sus memorias inventara una historia que atacaba, de pleno, esos dos aspectos: “Se sacó [Sacristán] de un fólter la edición de los *Fragments de los presocráticos* que



todos conocíamos y leyó demoradamente su cita, tras excusarse de su lentitud en el hecho de que traducía directamente no sé si del alemán o del griego, que para el caso es lo mismo, porque todos sabíamos que el libro no contenía otra lengua que el castellano de Indias”¹.

Cuando le rondaba la cólera contra el mal uso de la lengua solía recordar a Machado: “¿Para qué decir lo de los eventos consuetudinarios que acontecen en la rúa, pudiendo decir lo que pasa en la calle?” Antonio Machado era uno de sus escritores preferidos, se sabía poemas enteros de memoria, como se los sabía de Aldana y de Garcilaso, dos pasiones suyas, con Manrique y la poesía amorosa de Quevedo.

Podía pasar horas lucubrando sobre literatura porque le gustaba leer, y leer de todo, pero directamente, en el original. Abominaba, con el desprecio radical que podía lanzar contra los tramposos, de quienes, incapaces de leer a Platón lo citaban en sus trabajos fingiendo conocerlo de primera mano, cuando la noticia les venía “a través de Pérez, que cita por López, que cita por Rodríguez...” No entendía que en lugar de leer a Platón tantos profesionales prefirieran leer un libro o un trabajo sobre Platón y así opinar del caso. Le extrañaba que aún quedaran profesores de literatura capaces de mantener la dicotomía aristotélica de “fondo” y “forma”, en vez de hablar de la unidad indisoluble de lo literario. Manolo y Giulia, con quien tanto hemos hablado de autores y obras, sabían que la historia de la literatura es la historia de la evolución de las formas literarias, que los argumentos son limitados y que el estudioso de una formalización literaria, cuando atiende a su estructura, al punto de vista del escritor, a la intencionalidad del lenguaje, al modo de crear y hacer evolucionar tramas y personajes, está interpretando una visión del mundo que tiene el autor. La estilística –muy en boga en nuestras aulas a fines de los sesenta–, les parecía un instrumento, no un objetivo, pues como ejercicio en sí mal podía ayudar a entender mejor la obra literaria, su significación y alcance. Sus trabajos como crítico literario y, en especial, sus estudios sobre Goethe me evitan entrar en mayores explicaciones acerca de lo que Manolo entendía por analizar una obra literaria. Manolo insistía en la importancia de la interpretación filológica, la de habitar el taller del escritor, ponerse en su punto de mira, relacionarlo con el momento histórico de la escritura y valorar, a la vez, la recepción del texto.

En una de estas conversaciones estuvimos lucubrando sobre la conveniencia analizar los textos de la mano de Gustave Lanson y la de Hans Robert Jauss. Del teórico de la historia de la literatura al padre de la estética de la recepción... Porque este aspecto, el de la recepción, le interesaba mucho como sistema para entender la evolución del canon literario. ¿Cómo se ha ido leyendo *El Quijote*, o Shakespeare, a lo largo de los tiempos, desde las lecturas de pura distracción, a las moralizantes y ejemplificadoras, a las históricas, a la interpretación romántica, la nacionalista o la positivista? ¿Qué impulso hace que un autor que ha permanecido lustros, o siglos, relegado al olvido vuelva a los gustos de la sensibilidad lectora? ¿Cuál es el horizonte de expectativa del lector en cada caso para decidir el éxito o el fracaso de una obra? La relación de la obra con las expectativas del público, y la de ambas con las tensiones históricas de cada periodo le parecían temas fascinantes de estudio, y fundamentales para entender no sólo lo que el escritor, desde su peculiar visión, quiso comunicar en su obra, sino aquello que, en cada etapa de lectura, los lectores han ido interpretando, logrando, así, imponer una evolución de la obra. Los dos niveles de lectura: el filológico lansoniano, que propugna la comprensión desde el



autor, la lectura del texto que el escritor quiso significar, y la lectura libre, la de quien, al margen de la academia, y las preceptivas, simplemente lee una obra y la adapta a su gusto y entendimiento... que es la lectura del común de los mortales, la que hace vivir u olvidar un texto. Ambas lecturas mantenían, para Manolo elementos de relación dialéctica que valía la pena estudiar.

Dimos muchas vueltas a las tesis de Lukács, a sus posibles aplicaciones y límites, y a los trabajos de mi antiguo profesor de la École Pratique des Hautes Études, Lucien Goldmann, sobre Racine y la relación de la tragedia con la nobleza de toga, pero coincidíamos en que cuanto dijo sobre la novela picaresca española era un disparate de principio a fin, y no había entendido ni el género, ni el punto de vista, ni la finalidad moralizante. Nos interesó mucho la sensatez de sus *Recherches dialectiques* y el que fuese una obra en muchos aspectos no mecanicista. Lucubrando a propósito de la relación entre creación y censura, creación y libertad, calidad de la creación y revolución, recuerdo que Manolo tuvo una de sus salidas escuetas y definitivas: era una de esas ocasiones en que las ilusiones revolucionarias de un joven profesor le hacían afirmar que en tiempos de libertad el artista con conciencia de clase forzosamente tendría que crear grandes obras de arte, Manolo le respondió, con gran sencillez, que no estaba escrito en parte alguna que tras un triunfo de la revolución se fueran a escribir mejores sonetos, y le recordó en que situación política escribieron Dostoiewsky, Tolstoy, Cervantes o compuso Moussorgsky... Y, para remate, la paradoja de Engels: cómo un legitimista como Balzac, que escribe con la mira puesta en la restauración, pinta en *La Comédie humaine* el cuadro más crudo de la sociedad de su tiempo, la denuncia más atinada de la corrupción y la explotación que dominan la vida de la burguesía francesa y es autor, en definitiva, de una saga que resulta revolucionariamente progresista, aunque denuncie para reclamar la vuelta al trono del Luis Felipe de turno.

A raíz de la publicación española de *Iluminaciones en la sombra*, Walter Benjamin, que para los profesores bisoños era un mito, salpicaba con cierta frecuencia nuestras conversaciones; Manolo pormenorizaba sus escritos sobre literatura, su periplo bajo el nazismo y su inquietante final, aterrado ante la amenaza de un Franco, de hecho, colaboracionista. En charlas itinerantemente acumulativas, ora divagando, ora deteniéndonos a pormenorizar y discutir exhaustivamente hasta del último recoveco de una actitud, una obra, un cuadro o un escritor, salía todo lo divino y humano, desgranábamos miedos o certezas, nos preguntábamos en qué consistía “la calidad”... con qué geometría podíamos medir la calidad de una metáfora; se hablaba de la infancia o de la organización del trabajo doméstico, de la revolución industrial o de tal artículo de la prensa diaria. Se hablaba de nuestro trabajo, y en charlas como estas poníamos a caldo la papanatería académica, nos dejábamos guiar por Giulia en sus observaciones sobre la condición femenina, o se retomaba el tema de la función intelectual de la filosofía. ¡Y cuántas veces, saliendo de una de estas tenidas no dijimos aquello de “A ver si nos quitamos agobios de encima, porque tendríamos que ponernos a trabajar juntos en eso”!

Manolo tenía avidez por conocer e interpretar el mundo en que vivía, por eso todos los extremos de la polis, los animados y los inanimados, desde la arquitectura que hace el urbanismo de las ciudades humanas o inhumanas, a la literatura coetánea le importaban. Estaba al tanto de lo que se escribía, y preguntaba sin cesar. Mantenía su predilección por los escritores de



otro grupo literario –este no barcelonés– con el que se relacionó intelectual y cordialmente: el grupo de Carmen Martín Gaité, Rafael Sánchez Ferlosio, Ignacio Aldecoa, Josefina Aldecoa, Jesús Fernández Santos. La relación con Carlos Castilla del Pino era extraliteraria e igualmente admirativa y cordial. No insistiré en las opiniones literarias que tenía sobre estos escritores porque las ha dejado publicadas y de ese aspecto se encarga el profesor Bonet, sólo recordaré retazos de conversación a propósito, por ejemplo del “estilo ilustrado” de Carmiña, cuyas *Retabillas*, empezando por la palabra, leyó con tanto gusto. Ponderaba su capacidad para el estilo dialógico, para crear pequeños mundos interiores, ricos en reflexión y memoria. Gustaba mucho la poesía de Jorge Guillén, a la que calificaba, con exacto tino, de existencialista. Y valoró, siempre no sólo la lisura estilística, sino, además, el deliberado antirretoricismo; de ahí una de las razones de su temprana y viva admiración por Sánchez Ferlosio y, concretamente, por *Alfanhuí*.

A Luis Martín Santos lo conoció en su primer viaje a Heidelberg, donde ambos midieron sus fuerzas dialécticas y aprendieron a respetarse. Le interesó *Tiempo de silencio*, y la lectura de la edición póstuma de *Tiempo de destrucción*, lo llevó a desmenuzar mucho este libro con su editor, José-Carlos Mainer. A Manolo le parecía sociológicamente interesante la evolución de Martín Santos, que empezó de desmañado provinciano, para hacerse un joven intelectual seductor, polemista brillante, psiquiatra de renombre, autor de una novela rupturista y acabar dejando papeles sin terminar, que declaraban su voluntad de seguir escribiendo, de ser, también, escritor, y no quedarse con una sola novela de éxito.

Del Manolo militante nada diré porque hay compañeros que lo estudian en este homenaje; sí recordaré que, pese a ser un polemista duro y ser conocida la fuerza con que mantenía sus opiniones, no cabe confundir convicción y discusión con absolutismo o intolerancia. Él siempre dejaba opinar, aceptaba con respeto al discrepante y procuraba entender sus razones, por más que no las compartiera y pasara a rebatirlas. Lo que no podía tolerar era el filibusterismo intelectual, la trampa y la traición, y no sólo en el ámbito personal. Su abandono del PSUC, primero, y de CCOO después de los “Pactos de la Moncloa”, nunca fueron óbice para que siguiera atendiendo y consolando a quienes aún permanecemos en la brecha. Jamás ocultó su desafecto y aún desprecio por algunos de sus ex camaradas, ni su cordialidad por otros, entre los que Solé Barberà tuvo lugar preferente. Nunca instó a nadie, por íntima que fuera la relación, a abandonar la militancia o a adoptar actitudes concretas de cualquier signo. En cierta ocasión, en los inicios de la Transición, saliendo de una reunión entre surrealista y deprimente en el Carrer Ciutat –la sede central del PSUC– fuimos Albert Domingo y yo a desahogar nuestra indignación con Manolo. En aquel cuarto de estar que guarda tantas palabras, tantos gestos, le contamos, nos escuchó, analizamos a tres la situación y, al acabar, nos miró con fijeza y moviendo la cabeza musitó: “Qué mal lo vais a pasar. Lo sé por experiencia, es muy duro”. En aquel momento hablaba un hermano mayor, casi el padre.

¿Para qué recordar lo mucho que aprendí, así, en charletas casuales también sobre literatura alemana, que yo sólo conocía y conozco en traducción? Sabía, y me contaba, la relación en Estados Unidos de Bertolt Brecht con Charles Laughton y Peter Lorre que le ayudaban a traducir sus piezas al inglés, los avatares de Thomas Mann por Hollywood... Le gustaba el cine. Recuerdo que fuimos a ver con Manolo y Giulia *La escopeta nacional* y que pocas veces hemos atronado el cine a carcajadas como en aquella ocasión. Durante la cena Manolo daba vueltas



al guión, que, por lo demás, le había parecido excelente: “El esperpento hubiera sido completo si, al final, un tiro perdido mata a la más inocente, a Mercè, la amante de Canivell”.

Conocida es su separación del grupo de los Barral, los Gil de Biedma, con quien le unió, en especial con Jaime, una buena amistad. Jaime colaboraba con el PSUC, tanto que, durante el viaje de novios de Manolo y Giulia una postal escrita en inglés por Jaime era la clave que daba luz verde a una reunión de Manolo en Francia con camaradas del exilio. La ruptura entre Manolo y Jaime fue especialmente dolorosa para ambos y la herida quedó abierta para siempre. De este asunto se ha escrito y lucubrado mucho, hay versiones que “defienden” a uno u otro a trapo y a muleta, y las hay también que cuentan una historia inventada. Los dos me han hablado de lo que ocurrió y de cómo transcurrió la conversación origen y remate de todo, y he de confesar que las versiones concuerdan. Recientemente una sobrina de Jaime Gil de Biedma, la ex ministra y actual Presidenta de la Comunidad de Madrid por el PP, Esperanza Aguirre y Gil de Biedma, para zaherir a los progresistas que acababan de aprobar la ley del matrimonio entre homosexuales, sacó a colación la historia de que el PC (distinguirlo del PSUC exige una erudición –más que histórica yo diría que de *finesse d’esprit*– que no cabe esperar de la conservadora dama) rechazó la petición de ingreso a su tío porque era homosexual.

Evidentemente doña Esperanza no estaba ni reivindicando el derecho de los homosexuales a serlo con plenitud de derechos, ni lamentando que su tío no se hubiera podido casar porque, además de que ella no es partidaria, su tío cuidó siempre de que su homosexualidad quedara en el círculo de la intimidad absoluta y no trascendiera a los círculos públicos. Pero, como casi todos los que hablan de la cuestión, la señora Aguirre pone el motivo fuera de lugar, por más que ella lo haga barriendo *pro domo sua* para evidenciar lo contradictorios que son los rojos.

No hay por qué ocultar que los partidos comunistas han compartido muchos vicios y prejuicios con los partidos burgueses, y que la homofobia no ha sido una desconocida en las filas de los militantes marxista-leninistas. Sentado esto lo que ahora se impone es situarse en el momento de la postguerra española, en plena virulencia de un franquismo que había hecho de la caza del comunista un objetivo prioritario, una excusa para justificar su dureza y un sistema disuasorio por su carga de ejemplaridad social. La detención de un militante iba seguida de torturas, y si el interrogado hablaba se sucedía una cadena de detenciones, una “caída” –como se decía–, de consecuencias difícilmente ponderables: más torturas y malos tratos, condenas desproporcionadas, desmembración de una estructura organizativa que costaba años poner en pie, amén de los problemas de subsistencia que padecían las familias de los implicados, etc. A los militantes, durante la clandestinidad, se les imponían normas de comportamiento muy estrictas: no se podía beber porque se soltaba la lengua; era menester tener las mejores calificaciones en los estudios, ser un buen profesional, modelo de solidaridad y generosidad y estar presto a la reivindicación sin violencia ni malos modos, razonando, persuadiendo; no se podía ser frívolo ni casquivano en el comportamiento con el otro sexo... La regla de oro era no llamar la atención sino por la excelencia laboral, intelectual e ideológica, y jamás por comportamientos tenidos por “inmorales”. Iba en ello la imagen del Partido.

Desde estos presupuestos, lo que se planteó el PSUC cuando Jaime Gil de Biedma pidió su

ingreso en el Partido, no era tanto su condición de homosexual, sino que Jaime llevaba –y más en aquella época– una vida nocturna enfebrecida, que le traía frecuentes problemas con la brigada de costumbres, la políticosocial, mientras que durante el día –preocupado porque no trascendiera su *otra vida*–, observaba una actividad social perfectamente reglada y lo mismo en su trabajo en la Compañía de Tabacos de Filipinas de las Ramblas. En la España represora de las calificaciones morales cinematográficas, donde la sexualidad personal era una cuestión de orden público, el poeta Jaime Gil de Biedma era un asiduo de los ambientes homosexuales, con ficha policial, que había sido detenido y acusado de lo que entonces se consideraban “delitos comunes” regulados en la legislación de peligrosidad social... Fue la represión del nacionalcatolicismo, esa etapa de la vida española que no quiere condenar doña Esperanza Aguirre, la que colocó a Jaime en situación de marginal social. Esa era la realidad, y por repulsiva que resulte, esa realidad era entonces legal.

Manolo siempre afirmó que los dirigentes del PSUC no se plantearon la simple cuestión de la homosexualidad de Jaime Gil de Biedma para decidir no admitirlo –de hecho había militantes homosexuales en el Partido–, el problema que los asustó es que fuera un homosexual fichado y envuelto en pleitos habituales con la policía. Lo que temían los responsables del PSUC era que el querer ocultar su condición sexual en los ambientes públicos, siendo tan “lanzada” su vida secreta, lo tornaba una persona de riesgo ante una detención porque era chantajeable. El PSUC temió dejar entrar en su estructura a alguien a quien la policía podía extorsionar con facilidad, y a la que, de paso, podía utilizar para transmitir a una sociedad tan pacata y tan amedrentada como la española la imagen de que los comunistas eran... y ahí esa sarta de despropósitos insultantes con que la derecha nacionalcatólica ha definido a los no heterosexuales.

El Partido encargó a Manolo que le comunicara la negativa. A Jaime le dolió el rechazo, y también lo que tenía de manifestación de desconfianza por parte de quienes, en otras ocasiones, sí aceptaron su disponibilidad y ayuda. Como suele suceder en casos especialmente dolorosos la decisión firme que le transmitía Manolo la vivió Jaime como cosa de su amigo –ya, o muy pronto, ex amigo– y sintió la necesidad de hacer responsable al mensajero. Triste historia para ambas partes, y ciertamente nada heroica, pero sobre la que no cabe equivocarse al señalar al verdadero ruin.

Giulia, mi amiga de tantas confidencias, de tantos recuerdos compartidos y de tan inquebrantable fidelidad, ha debido quedar (en esta ocasión) entre paréntesis, con el resto de intimidades y memorias que deben guardarse para dentro porque eran nuestras sólo ...Y fue pasando el tiempo y obvio es decir que no pudimos escribir juntos sobre aquellos temas que nos prometíamos porque nunca nos quitamos agobios de encima; Manolo aún menos, ni laborales, ni civiles, ni personales, pues en pocos años pasó de la enfermedad y muerte de Giulia a sufrir las complicaciones cardíacas que lo llevaron al quirófano y al recrudecimiento de la lesión de su único riñón, a edad temprana y en plena lucidez. El resto ya es historia.

Para mí es biografía honda y muy personal. Lo es él, Vera, Giulia; de María Ángeles, a la que apenas traté, siempre recibí muestras de cordialidad y confianza.

Desde hace más de veinte años frente a mi mesa de trabajo hay una foto de tamaño folio en blanco y negro: Giulia, con un traje blanco, largo hasta los pies, contempla desde las ruinas

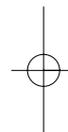


148 ————— *El legado de un maestro*

de Ampurias un horizonte de cipreses y montañas. La foto la tomó Manolo en un verano del Ampurdán, la tierra en que reposan.

Nota

1. *Ibid.* p. 208



EL PENSAMIENTO LITERARIO DEL JOVEN MANUEL SACRISTÁN:
LAYE, 1954. UNA HIPÓTESIS

LAUREANO BONET

Quisiera, en primer lugar, expresar mi gratitud al Comité Científico de este Homenaje a nuestro inolvidable filósofo, escritor, político –en suma *ciudadano*, en el sentido más noble de la palabra– por haberme invitado a participar en él: y gratitud que hago especialmente extensiva al profesor Salvador López Arnal. Para mí constituye una alegría reunirme con ustedes y –recordando al poeta– quisiera también, con mis palabras, estar a la *altura de las circunstancias* que exige este encuentro académico. No sé si lo lograré: lo confieso abiertamente.

La comunicación que voy a ofrecerles es deudora de mi personalísima temporalidad biográfica (en último término cultural) de estos últimos treinta años: múltiples lecturas y relecturas en el silencio de mi biblioteca; diálogos con los alumnos de doctorado en la Universidad de Barcelona; conversaciones con amigos, o compañeros, de Manuel Sacristán, miembros todos ellos del núcleo catalán de la *generación del medio siglo* –muy en particular J. M. Castellet, Juan Ferraté, J. C. García-Borrón, los hermanos Goytisolo, Jesús Núñez y E. Pinilla de las Heras... Conjunto de experiencias que, a la postre, cuajarían en una docena larga de libros y artículos académicos, trabajos todos ellos encaminados a capturar en lo posible los valores éticos, literarios, filosóficos y civiles (en último término, una muy específica mentalidad) que singularizan a ese grupo generacional a todas luces irrepetible.

1. MANUEL SACRISTÁN Y RAFAEL SÁNCHEZ FERLOSIO

Estos últimos días, y sin apenas darme cuenta, he ido centrando dichas experiencias “autobiográficas” en un par de ensayos de Manuel Sacristán, aparecidos en la «inolvidable» *Laye* (como solía exclamar Carlos Barral) y a mediados de la década de 1950. Ensayos que, a decir verdad, he ido leyendo y releendo a lo largo de mi actividad docente e investigadora, adentrándome por su espaciosidad textual una y otra vez –conviviendo, en fin, con sus palabras, sus ideas, sus argumentaciones–.

Ante todo debiéramos recordar dos imágenes antagónicas de Sacristán como catador, o analista, del arte literario. Una de ellas, durísima –y muy remota ya–, transpirando indudable acritud; la otra imagen, mucho más reciente y generosa. Comentaba J. Gil de Biedma en su *Diario*, un día del año 1956: «En materia de gusto literario Manolo parece haber nacido sin velo de paladar, o quizá es que carece de sensualidad». ¹ Son bien notorias las tan tensas relaciones entre Jaime Gil y Manuel Sacristán: abundan en el *Diario* del primero apuntes que contienen jui-

cios muy contradictorios sobre nuestro autor, secuela probablemente de una falta de acomodación mutua (según reconocería el propio poeta): dos psicologías muy dispares —en lucha, diría yo—, y ausente un territorio común que pudiera suavizar esos roces, esas tensiones. Pero, a diferencia de la cita biedmiana, no hará más de tres semanas que Juan Goytisolo recordaba (al hablar de sus libros juveniles) que

La irrupción de Sánchez Ferlosio con el *Alfanhuí* fue deslumbrante en los primeros años cincuenta. Manuel Sacristán me decía: “Él ha nacido escritor y tú tienes que aprender a serlo”.²

Esta confesión de Juan Goytisolo sí parece sugerir que Sacristán tenía *sensualidad*, o *paladar literario*, y (según confesará acto seguido el propio novelista) tales palabras fueron premonitorias, sirviéndole además como estímulo, o “punto de partida”, para la materialización de un ambicioso proyecto de casi medio siglo por construirse una identidad literaria.

La evocación de Juan Goytisolo permite adentrarnos una vez más en la tan atractiva reseña que Sacristán dedicó a la novela de Rafael Sánchez Ferlosio *Industrias y andanzas de Alfanhuí*, impresa en *Laye*, en el año 1954: artículo, pues, algo tardío, dado que dicha novela vio la luz en 1951. En más de una ocasión me he preguntado cuándo pudo leer Manuel Sacristán el *Alfanhuí* y en qué momento decidió escribir este ensayo, un ensayo de tan notable calado teórico, en cuyas páginas se agitan ideas estéticas entonces muy novedosas entre nosotros. Nada fácil resulta responder a tales preguntas si se tiene en cuenta que el cuaderno de *Laye* con fecha del año 54 cerraría ya la colección de esta revista, una colección sentenciada a muerte por el poder político, como es bien sabido: un número, además, simple cajón de sastre en cuyo interior se aglomeran, sin apenas trabazón, artículos muy dispares escritos con bastante anterioridad por los Barral, Castellet, Ferrater, Pinilla, etc.

Nuestro ensayo —hoy tan famoso ya— se titula «Una lectura del *Alfanhuí* de Rafael Sánchez Ferlosio». Así de sobrio y escueto, ausente cualquier atisbo retórico. Pero fijémonos ante todo en el sustantivo *lectura*: voz decisiva que anticipa la principal argumentación que Sacristán irá esgrimiendo en las páginas iniciales de su trabajo. A saber: obligación del buen crítico es la de acercarse a un texto por medio de una lectura limpia de cualquier prejuicio que distorsione dicho análisis (es pues muy perceptible, en este enunciado, una abierta estrategia fenomenológica). Pero además —agrega nuestro filósofo— dicha lectura no debiera resbalar por la superficie léxica de un poema o novela, conforme solían hacer aquellos días los críticos más ‘impresionistas’... Tiene, al contrario, que *herir el texto*, abrirlo, profundizar en él mediante sucesivas calas que le irán desvelando los estratos y núcleos significadores que componen su organización formal, expresiva, en este caso la estructura íntima del *Alfanhuí*. El ejercicio crítico, pues, como acción hermenéutica o «labor de minería», por citar ahora un símil —ya clásico— que Leopoldo Alas solía prodigar en sus ensayos.

2. LOS SUBSUELOS DE LA OBRA LITERARIA

Esta propuesta semantológica tenía, de hecho, gran presencia en el llamemos *microclima*



literario constituido por la Escuela de Barcelona en aquellos tiempos de voraz sedimentación generacional. Como es bien sabido, entre 1945 y 1955 los integrantes de dicha Escuela o Grupo discutían, hablaban, se reunían en tertulias esparcidas por la ciudad de Barcelona, pasándose libros que luego eran analizados con gran rigor. En esa “comuna” juvenil, tan ansiosa siempre de modernidad, logró crearse una *biblioteca oral* (los mejores libros eran casi inencontrables y, por supuesto, nada baratos): no se olvide que un grupo literario *madura muy especialmente alrededor de una biblioteca*, y biblioteca que modela gustos, abre horizontes, va dibujando en suma una muy concreta “imago mundi”.

En este sentido las resonancias teóricas procedentes de diversos intelectuales considerados como figuras iniciáticas para Sacristán –y su círculo amical– son clarísimas en la tarea por sentar las bases de una crítica que dé a conocer el engranaje oculto de un texto. Y ello de manera no distinta al mecánico que deshace el motor de un automóvil para después, tras descubrir cómo funciona dicho motor, recomponerlo nuevamente, en forma ahora de *reflejo invertido* del proceso escritural (como en una ocasión me comentó Juan Ferraté).³ Dámaso Alonso, J. Ortega y Gasset, Martin Heidegger, T. S. Eliot son –hacia los primeros años cincuenta– algunas de esas autoridades que ejercen un abierto magisterio para nuestros escritores, como es bien sabido: otras, con presencia no menos intensa, Valéry, Joyce o Carles Riba. Así, el profesor Alonso dejó dicho en *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos* (1950) que

un poema es, ante todo, un significante total, y a la par un complejo de múltiples significantes parciales (acento, consonantes, vocales, palabras, verso, estrofas, etc.) y de infinitas relaciones tendidas entre todos estos elementos.⁴

También en 1950, dio J. Ortega y Gasset a la imprenta un libro no menos crucial que sería leído con gran atención por estos intelectuales barceloneses: los *Papeles sobre Velázquez*. En él se arguye, por ejemplo, que «producimos» una «obra artística» con «la voluntad deliberada de que sea signo de nuestras intenciones. La obra es entonces formalmente un aparato de significar». Para concluir afirmándose que una pintura “nos está siempre haciendo señas”, unas señas que debiéramos descodificar para, así, reconstruir el cuadro *desde* la retina del espectador: un viaje a su semilla germinal, sin duda alguna.⁵

Todas esas reflexiones (tan fascinantes aún hoy) se adivinan en el artículo que Manuel Sacristán consagra al *Alfanhuí*. Ahora bien, nuestro autor aspirará a plasmarlas con una escritura mucho más plástica o visual, menos abstracta, al referirse a la naturaleza *geológica* –dice– que ofrecen los mejores textos literarios. Así, a diferencia de Alonso y Ortega, no nos habla Sacristán de *signos, señas, aparatos significadores*; recurre más bien a símiles ‘topográficos’ tales como *filones, capas, estratos, vetas...* Y ello porque pretende, sobre todo, tejer un discurso ensayístico no estrictamente académico, con la mira puesta en capturar sin demora la atención de los lectores: incluso en algún pasaje logrará urdir una cierta atmósfera expectante o suspensiva –a propósito, por cierto, del *Quijote*–. Mas entremos en harina con el propósito de seleccionar alguna muestra de esa escritura y esa estrategia que rinden culto, cabe subrayarlo, a los procedimientos más genuinos del ensayismo.

Comenta así Sacristán que, ante una novela, el lector más atento logra descubrir un «sub-





suelo» por detrás de las palabras o, mejor dicho, *dentro de ellas*: y subsuelo que, sin la menor tregua, le «atraerá como un enigma». Para añadir a renglón seguido: «Explorada también esa zona soterránea de la obra, pueden aparecer sucesivamente nuevas capas, cada vez más lejanas de la primeramente visible, pero a menudo enlazadas con ella por vetas y filones que atraviesan la obra en profundidad». Imagen ésta, repitémoslo, rica en densidad matérica y que se irá ensanchando del siguiente modo:

Así, una novela de aventuras puede revelarse sátira, y luego libro de humor, y luego además libro moralizador y además metafísico, y aún político y religioso; una vez descubiertos todos los estratos de su imponente tectónica, ya ni osamos llamar novela a ese libro, y decimos [...] reverentemente: el *Quijote*.⁶

En torno a 1954 esta visión del hecho literario era muy novedosa en España y anticipaba interpretaciones de sesgo formalista que sólo arraigarían por completo con el paso de los años sesenta. Pero, conviene reiterarlo, junto a Sacristán un Juan Ferraté estaba también colocando en *Laye* los cimientos de esa nueva visión del texto, visión incluso más ambiciosa, puesto que la personalidad de Sacristán era *tentacular* y en su escritura las indagaciones estéticas convivían, por supuesto, con el quehacer filosófico, con el compromiso civil, mientras Ferraté (*letraherido* en la acepción casi neurótica de este vocablo), se afanaría por no evadirse nunca del territorio de la literatura.⁷

Tras varios párrafos más, nuestro autor recopila sus ideas y –en forma ahora de epítome– recalca lo que él entiende por una *lectura semántica* del texto literario: nótese la elasticidad interpretativa que desprenden esas líneas, ausente en ellas cualquier dureza escolástica. En sus mismas palabras:

Analizar una obra de “estratos” es, pues, distinguir sus capas. Valorar la obra, releerla ordenadamente, supone, además, determinar una jerarquía entre esas capas. Esas operaciones no deben ejecutarse con un rigorismo geométrico: hay siempre, a través de las capas literarias de significación, filones que corren en profundidad un dorado ligamen casi inefable: persistencia de unas mismas imágenes en distintas capas, alusión o inclusión de unas capas en otras, etc....⁸

Sí, Sacristán asoma en estas citas como un analista nada deseoso por contemplar la obra literaria a través de unos determinados prejuicios mentales, prejuicios que pudieran distorsionar su ‘respiración’ expresiva. Desdeña, por consiguiente, el papel tan tramposo del *crítico gendarme*, por decirlo con un símil baudeleriano muy del gusto de Gabriel Ferrater. La actividad crítica –sugiere nuestro filósofo– debiera al contrario desplegar una buena dosis de humildad, siendo ante todo, lúcida, obstinada, indagadora: porque *quienes deciden en último término* son, claro está, *las palabras que van hilando inexorablemente el fecundo tapiz de un poema o un relato*.

3. UNA HIPÓTESIS SIN CERRAR

He mencionado antes a Dámaso Alonso y a J. Ortega y Gasset como acicates que fecunda-





rían esos razonamientos de Manuel Sacristán: de manera directa, sin duda e, igualmente, como fruto de las discusiones sostenidas con sus amigos en aquellos días juveniles de 1950 (por entre las frases antes citadas parecen resonar las voces, no menos perspicaces, de los hermanos Ferrater, Carlos Barral o Gil de Biedma). Creo, sin embargo, que cabría hablar también de un precedente más remoto en el tiempo, y precedente que quizás pudo llegar a descubrir un Sacristán ansioso siempre por hacer suyas las ideas más novedosas. Me refiero a las tesis de inspiración fenomenológica que el filósofo polaco Roman Ingarden –discípulo de Husserl– diera a conocer en *Das literarische Kunstwerk*, libro del año 1931, y libro que ha ido depositando profundas huellas en la teoría estética del siglo XX. ¿Descubrimiento a secas? ¿Cierta coincidencia en los presupuestos teóricos, si tenemos en cuenta el “paisaje de fondo” que se adivina en los conceptos esgrimidos por Ingarden y, varios lustros después, por Sacristán? Un paisaje por el que transitan (noticia nada desdeñable) Heidegger, Ortega y el Sartre de *Qu'est-ce que la littérature?* Sea una cosa, u otra, pudiera ser útil apurar un poco esa hipótesis, si bien con cautela y dejándola provisionalmente abierta. Por lo menos nos servirá para situar en primer plano el marco europeo que nutre, inspira o aviva las tan densas especulaciones de Sacristán y su grupo en unos tiempos decisivos como fueron los de la década de 1950.⁹

No obstante, cierta presencia incitadora de Roman Ingarden cabe adivinar en algún papel juvenil del Grupo de Barcelona. Es muy tarde, a la altura del año 2005, para documentar si se oyó, o no, el nombre de este catedrático de Cracovia en las tertulias que mantenían Gabriel y Juan Ferrater, Castellet, Sacristán o Jaime Gil. Ya no se encuentran desgraciadamente entre nosotros buena parte de ellos pero quizá los Ferrater, al lado de Barral y Sacristán (los más “germánicos” del grupo) pudieron tener acceso a *La obra de arte literaria* o, por lo menos, a algún estudio que se hiciera eco de sus tesis, conforme reconocerá el propio J. M. Castellet en *La hora del lector*.¹⁰

Llama en efecto la atención algún paralelo, alguna posible afinidad, entre lo desarrollado con tanta brillantez por Ingarden y las consideraciones no menos agudas de Sacristán en torno al *Alfanhuí*. Aquél subrayará, por cierto, que el analista que se acerca a un poema debiera, primeramente, borrar en lo posible sus «prejuicios epistemológicos» con el fin de alcanzar una cierta «paz contemplativa» (o tranquilidad de espíritu) indispensables para poder adentrarse, sin excesivo riesgo, por dicho texto. Tras esa ‘ascesis’ mental el poema se revelará ya al lector en su máxima tensión como un *organismo* nada caótico, dotado al contrario de una tenaz coherencia.¹¹ Pero ¿cómo es por dentro tal organismo?, se pregunta más adelante Roman Ingarden. Pues bien, para él ese organismo está justamente compuesto por densas capas sígnicas, o semánticas, comunicadas entre sí a través de secretas ilaciones. Y por ahí podría adivinarse, creo yo, algún paralelismo entre esta teoría fenomenológica que va desarrollando *La obra de arte literaria* y nuestro ensayo sobre el *Alfanhuí*.

En los propios términos del profesor Ingarden: la «anatomía esencial» de un texto está «constituida por varios estratos heterogéneos». Ahora bien, no se trata de «un [simple] revoltijo de elementos yuxtapuestos» sino que, muy al contrario, el poema se abre ante nuestros ojos como «una estructura orgánica cuyo equilibrio, o coherencia, se funda en la singularidad de cada estrato», aun cuando se trate de una singularidad nada impermeable o autosuficiente, pues tales capas se apoyan unas a otras. Pero ¿cuáles son estas capas?, se pregunta acto seguido



Ingarden. Cuatro, fundamentalmente. En primer lugar, el *estrato fónico*, es decir, la «palabra viva»: conjunto de sonidos que «son portadores ya de algún sentido y revelan, a su manera, la obra total». Sin embargo, esa corteza fónica –puntualizará el autor– nos traslada a un segundo sedimento que confiere mayor expresividad al texto: un «estrato intensamente semántico», o conjunto de «unidades significativas» (las palabras) que, unidas entre sí por medio de una poderosa energía estilística, aumentan poco a poco en grosor expresivo, cristalizando en sucesivas agrupaciones fraseológicas que, a la postre, conformarán el tejido léxico del poema.

Mas este texto poético da a conocer al lector un tercer estrato: los símiles, las metáforas, los símbolos que constituyen ya, sin la menor duda, el ápice de artísticidad ambicionada por un escritor. Y precisamente la recurrencia en el poema, o relato, de determinados tropos descubrirá, al cabo, el *mundo* personal del poeta, su sistema de valores, su imagen de la vida: cuarto, y último, sedimento de una obra literaria.¹² Es de recordar que, medio siglo más tarde, un filósofo tan cercano a Ortega y Gasset como J. Ferrater Mora diría algo semejante en *El mundo del escritor*, libro indispensable para todos aquellos que, con mayor o menor fortuna, nos dedicamos a caminar por los terrenos de la filología. Pero dato nada trivial: el mismo Ferrater Mora había recogido previamente (y con gran precisión) esas consideraciones de Ingarden en un par de artículos de su *Diccionario de filosofía*. ¿Pudo, quizá, consultarlos por aquellos años cincuenta el joven Sacristán?

Debiérase, sin embargo, tener en cuenta que si el crítico polaco se aproxima al semantismo que bulle en un poema con imágenes ciertamente físicas pero algo estáticas, J. Ferrater Mora ofrece, al contrario, una visión mucho más móvil, más dinamicista de los tejidos léxicos que conforman un texto, hablándonos por ejemplo de *preferencias*, *repugnancias* o *frecuencias* lingüísticas. Escribirá, a ese respecto, que «Una pluralidad de [...] campos semánticos que posea un grado perceptible de consistencia interna constituye lo que se ha llamado “un mundo”. En algunos casos, este mundo caracteriza lo que el autor entiende por “ser real”, pero no es necesariamente una concepción filosófica de la realidad, sino, a lo sumo, una especie de visión del mundo a través del lenguaje». Para concluir (dejándose ver, ya, el mencionado activismo semántico) que

el mundo del escritor y el mundo lingüístico del escritor son una y la misma cosa. Sólo por razones de comodidad se dice que un autor ve el mundo de tal o cual modo. Aunque esto puede ser [...] un hecho, lo único que [...] importa es el mundo que mediante el lenguaje, o el sistema de preferencias lingüísticas, el autor construye. Este es, en abreviatura, “el mundo del escritor”.¹³

4. UN FORMALISMO MATÉRICO.

Pero volvamos, tras esa digresión, a Roman Ingarden: su planteamiento en torno a la existencia de cuatro capas sónicas en un poema –y, además, muy trabadas entre sí– consigue deshacer la falacia de que tal texto pudiera ser fruto del acoplamiento entre una *forma* y un *fondo* (o *contenido* ideológico), mientras aquella –la forma– consistiría en una vestidura retórica más o menos postiza. Ingarden hace al contrario hincapié en que el primer, y más físico, estra-



to *es ya forma* (según demuestran las metáforas acústicas) y, por ello, tal estrato destila cierta expresividad, una expresividad que irá alcanzando gradual consistencia gracias a su interacción con los restantes sedimentos que configuran la obra literaria. Una interacción, por tanto, entre significantes fónicos y significados (o conceptos) que se fortalecen mutuamente: aquí radicaría la clave de la buena *salud estética* de un poema, un relato, una pieza dramática.¹⁴

El texto, por consiguiente, como un conjunto de vibraciones matéricas (acústicas) y conceptuales que lo van articulando, otorgándole una forma más y más compleja... Es de advertir que Dámaso Alonso trazaría una parecida interpretación del poema cuando formula que «Los “significantes” no transmiten “conceptos”, sino delicados complejos funcionales». Eso es, un significante (o imagen acústica) logra despertar tanto en el oyente inmerso en el vivir cotidiano como en el lector más exquisito que se adentra en un poema,

una carga psíquica de tipo complejo, formada generalmente por un concepto [...], por súbitas querencias, por oscuras, profundas sinestesias (visuales, táctiles, auditivas, etc., etc.): correspondientemente, ese solo “significante” moviliza innumerables vetas del entramado psíquico del oyente: a través de ellas percibe éste la carga contenida en la imagen acústica. “Significado” es esa carga compleja. De ningún modo podemos considerar el “significado” en un sentido meramente conceptual, sino atentos a todas esas vetas.¹⁵

Y en esa encrucijada tan sugestiva avistamos nuevamente al joven Sacristán, quien parece coincidir una vez más con Ingarden aun cuando, por otro lado, haga suyas viejas lecciones de la *Estética* hegeliana e, igualmente, asuma diversas lecciones ‘vivas’ de uno de sus maestros de la Universidad de Barcelona: el profesor Francisco Mirabent. Este catedrático de estética había estudiado ya tal cuestión en torno al año 1945 y en sus «Reflexiones sobre la forma», sosteniendo por ejemplo (no sin alguna cautela) que «la forma es una expresión de la significación», siendo por ello «radicalmente solidarios» forma y contenido.¹⁶ Declarará, en fin, Manuel Sacristán en otro ensayo no menos trascendental, el titulado «En la muerte de Eugenio O’Neill» (*Laye*, 1954), que “Forma” y “fondo” sólo son realmente distintos para el arte mediocre. Sólo para el comediógrafo costumbrista es el “fondo” un argumento que ya se tiene y la “forma” un vestido que se puede cortar en frío, procurando que sea adecuado al muerto que debe cubrir». Para añadir seguidamente que

Esa adecuación que el arte mediocre reconoce como necesaria es el último resto que queda en él de una realidad viva en el alma del artista auténtico: para éste, el llamado “fondo” *nace ya informado*, aunque sólo sea en esbozo, y el hallazgo de la “forma” en todos sus detalles no es un proceso de invención, sino de explicitación de descubrimiento. El auténtico tema artístico tiene una “forma” necesaria. Por eso con el arte de verdad no valen recetas. Él se receta la “forma” a sí mismo. El artista de verdad ve su “tema” con su “forma”, porque nada hay auténtico en el mundo que exista informe ni un solo instante.¹⁷

Concluyo, ya. El tictac del reloj es cruel, y sería por mi parte muy descortés exprimir más el tiempo, evocando otras meditaciones de Manuel Sacristán no menos atractivas. Algunos temas quedarán por fuerza en el tintero: verbigracia, la teoría del *artista viejo* (nuevamente con



tantos recuerdos hegelianos) como símbolo del escritor que trabaja más con las “astucias” del intelecto que con los temblores “líquidos” del sentimiento. El arte es *técnica*, debiera ser *paciente* y no *intuitivo*, postulaba nuestro autor, en la mejor línea de los formalistas rusos y del New Criticism norteamericano, tan en boga entonces: la hostilidad hacia un romanticismo insustancial, o retórico, es bien patente aquí –así como en tantos otros artículos de Jaime Gil y de los hermanos Ferrater, pongo por caso, defensores a ultranza de una crítica ‘higiénica’ encaminada a disolver cualquier condicionamiento emocional en la lectura, y fruición, de la obra literaria–.¹⁸

O, asimismo, un abierto recelo ante la literatura mimética, simple remedo de la realidad más empírica, en detrimento del texto como *poiesis* que se autoconstruye una y otra vez (según hemos ido viendo en nuestra ponencia). Ahora bien, Sacristán desconfía igualmente de un vanguardismo obsesionado por apresar una hipotética pureza –cuyo máximo valedor era en aquellos tiempos Arnold Schönberg– y que, a la larga, puede desembocar en una «nada» glacial e inhumana.¹⁹ Muy al contrario el artista *debiera mancharse* –parece decir Manuel Sacristán–, pues la “forma” artística no vive en el vacío sino que está involucrada en la Historia, alimentándose de su violencia y su suciedad. De ahí, pienso yo, la fascinación que sentía nuestro autor por el teatro, a su juicio «la más impura y compleja de las artes», según confesará en un importante artículo.²⁰ En el escenario, qué duda cabe, la ficción se encarna en cuerpos humanos y en espacios materiales, en voces y objetos, en ruidos y olores, en temporalidades a la vez psíquicas y físicas: una dureza que implica el *peso* nada inocente de la realidad... En fin, tiempo habrá para profundizar en esas cuestiones dentro de diez, veinte, treinta años, pues la llamada intelectual del profesor Sacristán continuará iluminándonos, o iluminando a nuevos estudiosos seducidos por su magisterio filosófico y moral.

Notas

1. GIL DE BIEDMA, Jaime. *Diario del artista seriamente enfermo*. Barcelona: Lumen, 1974, p. 44.
2. ROJO, José Andrés. «Juan Goytisolo /Escritor». *El País*, n.º 10.383, 8 de noviembre de 2005, p. 43.
3. Conversación con Juan Ferraté, grabada el 28 de abril de 1990 en su domicilio de Barcelona.
4. ALONSO, Dámaso. *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid: Gredos, 1976, quinta edición, 2ª reimpresión, pp. 121-122.
5. ORTEGA Y GASSET, José. *Papeles sobre Velázquez y Goya*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 18.
6. S[ACRISTÁN] LUZÓN, Manuel. «Una lectura del Alfanhuí, de Rafael Sánchez Ferlosio». *Laye*, n.º 24, 1954, p. 17 para todas estas citas.
7. Sobre esos tanteos juveniles de J. Ferraté por fijar una crítica rigurosa, ‘tecnológica’, casi científica, véase Laureà Bonet, «Joan Ferraté i James Joyce: Stephen Hero com a temptació». En Jordi Malé, editor, *Joan Ferraté*. Barcelona: Publicacions de la Residència d’Investigadors, 2005, pp. 121-152.
8. S[ACRISTÁN] LUZÓN, Manuel. «Una lectura del Alfanhuí...», op. cit., p. 18.
9. Otro punto de encuentro entre Sacristán y el libro de Ingarden podría ser el capítulo (tan rico en pormenores) dedicado a este crítico por René WELLEK y Austin WARREN en su *Teoría literaria*. Madrid: Gredos, 1981, cuarta edición, 4ª reimpresión, pp. 179-186. No se olvide que la primera edición de tal obra salió a la calle en enero de 1953, con un prólogo muy elogioso de Dámaso Alonso al frente de ella. ¿Pudo, acaso, manejarla Manuel Sacristán? Para nosotros este capítulo ha constituido una valiosísima herramienta con vistas a una mejor comprensión de las ideas de Roman Ingarden, si bien en algún párrafo no estén Wellek y Warren totalmente de acuerdo con ellas o, mejor dicho, las maticen en buena parte.



10. Véase, efectivamente, J. M. Castellet, *La hora del lector*. Laureano Bonet, editor. Barcelona: Península, 2001, pp. 41-42. No se olvide que la edición príncipe de este libro tiene por fecha el año 1957. Otro dato a tener en cuenta: también Castellet hace referencia en su libro –y en p. 52– a la obra antes citada de Welles y Warren *Teoría literaria* donde, vuelvo a insistir, se realiza un atento estudio de las ideas del profesor Ingarden (véase atrás nota 9 a nuestra comunicación).

11. INGARDEN, Roman. *L'oeuvre d'art littéraire*. Lausana: L'Age d'Homme, 1983, pp. 37 y 38-39 para ambas citas.

12. *Ibidem*, pp. 43-46 para todas esas citas.

13. FERRATER MORA, José. *El mundo del escritor*. Barcelona: Crítica, 1983, pp. 21-22 para las dos citas.

14. Véase, a este fin, el fundamental capítulo cuarto «La couche des formations phoniques du langage», op. cit., pp. 47-67.

15. ALONSO, Dámaso. *Poesía española...*, op. cit., pp. 22-23. A esa misma conclusión (si bien de modo muy esquemático) llegaría algún tiempo más tarde Boris A. USPENSKI en «Sobre la semiótica del arte», Autores Varios. *Semiótica y praxis*. Barcelona: A. Redondo, 1973, p. 91.

16. MIRABENT VILAPLANA, Francisco de. «Reflexiones sobre la forma». *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*. Barcelona: CSIC, 1957, tomo I, p. 92.

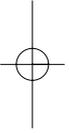
17. S[ACRISTÁN] LUZÓN, Manuel. «En la muerte de Eugenio O'Neill». *Laye*, n.º 24, 1954, p. 92.

18. Escribiré por ejemplo nuestro autor, y en brillante oxímoron, que «Todo lo que el hombre puede hacer, y el hombre mismo que en lo hecho se conoce, como cima de su obra, es arti-ficio, o, si se prefiere, arte-facto. Por tanto, es máximamente natural lo máximamente construido, lo sublimemente artificioso. La naturaleza del arte es el artificio [...]» (S[ACRISTÁN] LUZÓN, Manuel. «Una lectura del Alfanhuí...», op. cit., p. 31.

19. S[ACRISTÁN] LUZÓN, Manuel. «Tres grandes libros en la estacada». *Laye*, n.º 21, nov.-dic. de 1952, pp. 56 y 57.

20. S[ACRISTÁN] LUZÓN, Manuel. «El deseo bajo los olmos de Eugene O'Neill». *Laye*, n.º 21, nov.-dic. de 1952, p. 63.





LA VERACIDAD DE LA LITERATURA

ÁLVARO CEBALLOS

El presente artículo es un ensayo de interpretación de las ideas que Manuel Sacristán produjo en torno a la literatura a lo largo de su vida. Su estructura responde a una solución de compromiso entre una exposición temática y una exposición cronológica. Podemos distinguir, en su conjunto, dos partes. La primera cubre la juventud de Manuel Sacristán, hasta su viaje a Alemania. En esos años está muy pendiente del teatro contemporáneo y reflexiona sobre el potencial desideologizante de la forma. La segunda etapa arranca a mediados de los cincuenta: los trabajos sobre literatura pasan a ser mucho más espaciados en el tiempo; en ellos se formulan con claridad distintas vías hacia una literatura desideologizante, pero también detectan una crisis de la función del escritor en sociedad, que viene de largo. Todo empieza con una cita:

si yo me recompongo –¿quién me ha hecho a mí?–, a mí me han hecho los poetas castellanos y los poetas alemanes. En la formación de mi mentalidad no puedo prescindir ni de Garcilaso ni de Fray Luis de León, ni de San Juan de la Cruz, ni de Góngora. Pero tampoco puedo prescindir de Goethe, por ejemplo, en incluso de cosas más rebuscadas de la cultura alemana, cosas más pequeñas, Eichendorff, por ejemplo; o poetas hasta menores, y no digamos ya, sobre todo y por encima de todo, Kant. Y Hegel, pero sobre todo Kant. Bueno, y el Hegel de la *Fenomenología* también¹.

Este fragmento, extraído de una entrevista realizada al Sacristán ya maduro, demasiado sincera para que viera la luz en su momento, pone de manifiesto la importancia que lecturas literarias tuvieron en la formación intelectual de Manuel Sacristán, sobre todo esos clásicos del siglo de oro que constituían los temarios de literatura de la educación secundaria del franquismo². Esa influencia literaria es difícil de calibrar. En algunos casos, como el de San Juan de la Cruz, sí puede rastrearse en citas o entonaciones concretas³. Por norma, sin embargo, hay que pensar que estos autores dejaron un poso menos identificable, que atañe a actitudes y a modelos de conducta más que a ideas o a estilos de escritura.

Miguel Manzanera señalaba en su tesis cómo la literatura –«los clásicos griegos, la escolástica o los clásicos españoles»– fue uno de los muchos y variados ingredientes de esa antropología humanista que llevó a Sacristán al compromiso con «la causa más potencialmente humanizadora que pudo entrever»⁴, el comunismo, ya que la fe en la cultura del humanismo presupone el respeto al hombre en su materialidad, en su supervivencia biológica⁵. Ese camino que lleva de la literatura al compromiso con los hombres también se puede recorrer en sentido inverso, en tanto la literatura –el arte en general– puede ser medio para la educación de



las masas, como expresa el mismo Sacristán ya en los primeros cincuenta con un lenguaje de regeneracionista clásico. Desde el principio, por tanto, él entendía la literatura como un instrumento para la transformación de la realidad. Ya veremos de qué modo en concreto es esto posible.

REVISTAS

En la época de *Laye* reseña preferentemente libros de pensamiento y publica ensayos de alto voltaje filosófico, pero también reflexiona mucho y coherentemente sobre el hecho dramático y hace crónicas culturales en las que alterna reflexiones humanistas con barruntos materialistas. Sacristán detecta en algunos textos literarios un conocimiento “sonambólico” del mundo: es el materialismo entrevisto en una exposición de viejos códices⁶, el balance de la crisis post fascista que extrae de *Il Conformista* de Moravia⁷, las visiones de alienación de George Orwell, la crisis de la cultura alegorizada por Thomas Mann⁸ o el racionalismo que receta un “librito de aventuras” del siglo XVII⁹. Nada de esto se concreta en una teoría de la lectura, sino que es producto más bien de esa forma que tiene él de exprimir los textos, de sonsacarles el significado. Es el tipo de conocimiento que mucho más tarde atribuirá a algunas formulaciones filosóficas. Pero no adelantemos acontecimientos.

En palabras de Laureano Bonet, hay en el Sacristán de los primeros cincuenta «un sedimento formalista de origen kantiano que se plasma por ejemplo en *Laye* en una defensa de la obra artística como “construcción”, “artificio” o “artefacto”: el mejor “compromiso” de la literatura sería pues el compromiso consigo misma, con su íntima belleza»¹⁰. Avala esta lectura alguna declaración bastante inequívoca. Como cuando en febrero de 1953, escandalizado por la virulencia contra Cela de un artículo de la revista comunista *Nuestro Tiempo*, Sacristán le manda a Juan Carlos García-Borrón la siguiente moraleja: «Si es usted un artista decente, si se aferra usted al *non serviam* que exige todo arte honrado, le pegarán a usted un tiro en la nuca con pistola rusa mientras le aplastan la frente con el martillo aquel de Menéndez Pelayo»¹¹. Dicho así, parece fuera de discusión que Sacristán absuelve a la literatura de una toma de partido.

El panorama se complica cuando, en fechas muy poco posteriores, dedica un largo y elogioso artículo a la novela de Sánchez Ferlosio *Industrias y andanzas de Alfanhuí*. Las páginas de esa novela, autónomas y aparentemente apolíticas como ninguna, son «Con todo su preciosismo literario, [...] más eficaces, incluso moralmente, que cien poemas interminables sobre los parias y el hambre»¹².

¿Cómo es posible? ¿Cómo pueden mejorar el mundo las peripecias fabulosas de un aprendiz hiperestésico? Sacristán sigue aquí un razonamiento complejo, que cita profusamente el texto comentado y parte del descubrimiento del determinismo social: «La “espontaneidad” cotidiana es lo más antinatural que existe, pues es el mero resultado automático de las influencias sociales. Sólo el muy rebuscado puede llegar a ser natural, cuando después de mucha rebusca haya llegado a construirse *su* naturaleza, *su* naturalidad»¹³. La novela de Ferlosio, autónoma, rebuscada, conquista una naturalidad propia. La búsqueda de esa “auténtica naturalidad” sólo puede comprenderse considerando que la actuación espontánea es una naturaleza deturpada



que encubre un hipotético modo de ser más auténtico, soterrado bajo capas de prejuicios adquiridos. La *artificialidad* se convierte en una especie de enantiosema peliagudo que incluye un sema, la elaboración, y su contrario, la espontaneidad.

Sacristán propone que no sólo el arte, sino que la existencia toda del hombre sea “arti-ficio”, “arte-facto”¹⁴, coherente con la metáfora según la cual el hombre es construcción, y por consiguiente artificial. El libro de Sánchez Ferlosio, al ponernos delante hechos y razonamientos tan radicalmente ajenos a la realidad, que a menudo responden a una lógica propia, nos obligaría a cuestionar nuestro rutinario esquema de percepciones y valoraciones, nos despertaría una sensibilidad embotada. La visión de un mundo distinto posibilitaría una visión distinta del mundo, paso previo necesario para su transformación. Un ejemplo precioso de esto, vibrantemente escrito, aparece en un artículo de la primera etapa de *Laye* que transcribimos por extenso a modo de corolario:

no me es posible olvidar aquello de Diógenes Laercio: “¿Cómo podrá Anaxímenes estar en observación de los cielos si está temiendo la muerte o el cautiverio de un momento a otro[?]”. Y se me ocurre pensar que lo verdaderamente importante que la Humanidad necesita de Anaxímenes no es que haga coro en un concierto destinado a acallar todo ruido que no sea el de la lucha por la subsistencia vegetativa, sino que le informe de cómo son los cielos y cuántos. Y si eso es lo más importante que Anaxímenes puede dar de sí, ¿no se “enrola” al darlo de insuperable manera? Tirando del carro social, lo más probable es que Anaxímenes lo hunda en un atolladero. Pero, amigos, ¡observando el cielo! Anaxímenes es un lince observando el cielo. Y nos comunica de él cosas francamente vitales¹⁵.

La transgresión de lo sólito produce un efecto conocido en teoría literaria como “desautomatización”. Por eso Laureano Bonet tiende puentes hacia «esa amplia línea formalista, anti-romántica, que aparece al filo de la Primera Guerra Mundial con los críticos rusos de la *Opoiaz* y el grupo de Moscú, prosigue con el Círculo Lingüístico de Praga y alcanza su máximo apogeo con la *Stilforschung* alemana y el *New Criticism* anglosajón»¹⁶, y también, claro, hacia el Sklovsky de “El arte como artificio”, que es de 1916, y según el cual el extrañamiento que produce la obra artística quiebra los automatismos con que el ser humano ordena su concepción de la realidad.

No obstante, Sacristán no se hace eco de esa tradición; ni siquiera hay indicios de que la conociera al escribir su artículo. En cambio, sí hay alusiones orteguianas a la historicidad y artificialidad del hombre y de la cultura en artículos inmediatamente anteriores¹⁷. Eso, y el empleo unamuniano de la etimología (“arti-ficio”, “arte-facto”), es la base del desarrollo sacristaniano que acabamos de ver.

La desautomatización formal, en cualquier caso, es para Sacristán a la altura de 1953-54 un valor en sí, y se aplica traslaticamente a las convenciones sociales. Pero es que además una literatura hermética, desvinculada de la realidad, ha de ser necesariamente leída en el contexto de la dictadura franquista como una suerte de exilio interior o de impugnación callada. No por nada este razonamiento se aplica sólo a obras españolas: la de Cela aludida en la carta, el *Alfanhuí* de Sánchez Ferlosio o, más tarde, la poesía de Joan Brossa.

Llevando este razonamiento al extremo, toda literatura no comprometida con la ideología



dominante –léase nacionalcatolicismo– estaría comprometida contra esa misma ideología, lo que a buen seguro resulta demasiado optimista. Hay que atribuir tales valoraciones a esa forma de leer que tiene Sacristán, que como hemos dicho exprime los textos, pero también tiende a dejarse llevar por sus afinidades electivas.

Pero el hecho de que el *Alfanhuí* concretamente tenga o deje de tener un potencial revolucionario es de una importancia muy relativa. Lo interesante de todo ello es que puede haber vías por las que una poética no realista cumple una función crítica. La novela socialista, escribió Engels a Minna Kautski en 1885, «realiza cumplidamente su misión cuando, mediante una fiel descripción de las condiciones reales, destruye las ilusiones convencionales dominantes, sacude el optimismo del mundo burgués». Es el tipo de comentario casual que la doctrina del realismo socialista elevaría a la categoría de dogma. Sacristán, a punto de entrar a militar en el partido comunista, habría convenido con Engels en que la misión de la novela socialista es destruir las ilusiones convencionales dominantes, pero pondría reparos a que eso se pudiera conseguir sólo –y ni siquiera principalmente– mediante una fiel descripción de las condiciones reales.

El realismo, observa Sacristán, no es fiable. En la ya mencionada reseña de *Il Conformista*, utilizando la metáfora del espejo de Stendhal, previene contra la ingenuidad de los naturalistas decimonónicos que tomaban una representación de la realidad por la realidad misma¹⁸. El arte nunca podrá dar el retrato exacto de la realidad, y es por pura convención que aceptamos una correspondencia entre la representación y lo real: «la convención es de la esencia misma del arte. Se puede sólo aspirar a no ser burlado por ella. Pero ella misma es ineliminable»¹⁹. El procedimiento preferido de Sacristán para subrayar la convención del espectáculo teatral es la interpelación al público: lo señala en *The Skin of Our Teeth* de Thornton Wilder, en la ópera *El cónsul* de Menotti, e incluso en algún auto sacramental de Calderón. Esta idea tendrá mucho peso en sus trabajos sobre teatro, en los que a los largo de esos primeros años cincuenta Sacristán pondrá una dedicación casi profesional, y de los que esperamos poder hablar en otra parte para no alargarnos más de la cuenta.

Laureano Bonet detecta una indecisión en Sacristán a mediados de la década de los 50 fundamental para el asunto que nos ocupa: de un lado, le seducen las resonancias simbólicas, la autonomía del significado y el brillo formal (como en el misterioso relato de Simone Weil que traduce para el número 14 de *Laye*); de otro lado, se inclina por la precisión científica y la coherencia racional. Esta tensión entre lo místico y lo racional se manifiesta tanto a nivel temático como a nivel de estilo, y representa la vacilación entre dos ocupaciones: la literatura (en lo que tiene de síntesis y de conocimiento inmediato) y la filosofía (en cuanto análisis y conocimiento mediado). O, en contraposición del propio Sacristán, los asuntos de Orfeo y los de Prometeo²⁰. Para él, consciente desde muy temprano de la perversidad de la división del trabajo, no se oponen en tanto opciones profesionales, sino como metodologías excluyentes, cada una con sus ventajas y desventajas.

Fue el viaje a Münster el que venció la balanza del lado de Prometeo.



PRÓLOGOS

La experiencia alemana trae consigo nuevas lecturas: Thomas Mann, Heinrich Heine, Herman Hesse, Brecht; «y sobre todo —recuerda Vicente Romano—, discutíamos la relevancia y el comportamiento político de los escritores [...] a Sartre se le criticaban sus manifestaciones anticomunistas, sobre todo en el teatro. Manolo era mucho más tolerante y abierto que Ettore [Casari] en este punto»²¹. En los años siguientes, sus muchas ocupaciones mantienen embridados esos intereses²², hasta que en torno a 1960 se topa con las primeras *Noten zur Literatur* de Theodor W. Adorno, y le falta tiempo para proponer a Ariel una edición española. Allí el filósofo alemán ha puesto voz a intuiciones suyas de siempre, que ya conocemos: la falta de fiabilidad del estilo realista; el contraste con la realidad objetiva que provoca la literatura subjetivista; lo artificial de la antítesis entre arte de tendencia y arte puro, etc. El reconocimiento de las propias ideas llega al extremo de que Sacristán calca en la traducción alguna expresión que él mismo había empleado en su ensayo sobre el *Alfanhuí*²³. También el elogio que Adorno dedica a Eichendorff viene a ser el mismo que Sacristán aplicará enseguida a Heine («comprendió la necesidad de la Revolución, ante la cual temblaba»²⁴). La crítica sin paliativos que merece Adorno cuando intenta salvar para la causa de los trabajadores su propio gusto literario no se puede extender sino muy parcialmente a Sacristán, porque a fin de cuentas el potencial liberador del *Alfanhuí* requiere de menos filtros académicos que los poemas de Georg o de Valéry, y porque éstos no ocupan la misma posición que Brossa en el plano político ni en el literario.

Con los ensayos de Adorno como fondo, Sacristán se pone a preparar prólogos para las obras literarias que va traduciendo o editando. En alguna parte ha reconocido haberlos escrito por «pura diversión», con mucho más sosiego del que generalmente podía disponer para cualquiera de sus otros trabajos²⁵. Planea ir reuniéndolos y publicándolos aparte, como notas de lectura independientes de los textos que preceden, proyecto del que sólo habrá una primera entrega: el volumen *Lecturas* editado en Ciencia Nueva. En él se reunían dos ensayos tremendos.

El primero se titulaba “La veracidad de Goethe”, aludiendo a esa verdad que Goethe traiciona para no renunciar a la armonía del sentimiento, por empeñarse en mantener la unidad entre praxis, ciencia, filosofía y arte, unidad que para entonces había hecho crisis. Lukács había acuñado la expresión “dialéctica espontánea” para referirse al intento de Goethe de «recoger las contradictorias motivaciones del análisis y la síntesis»²⁶. Sacristán no niega la existencia de una dialéctica espontánea, pero sí discute esa lectura cuasi socialista de Goethe que hace Lukács subrayando el cinismo de aquél, es decir, su capacidad de percibir la fractura del mundo pero al mismo tiempo su oposición a resolverla en otro plano que no sea el personal. Ya hacia el final hay un interesante juicio de valor: mal podría ser el *Fausto* buena poesía si no tuviera ninguna relevancia significativa material²⁷.

Este criterio se concretará aún más en el siguiente ensayo, titulado “Heine, la conciencia vencida”: la buena literatura es la que pone la consciencia de la realidad por encima de los juicios subjetivos del escritor. Es lo que ocurre con Heine, que explica la realidad aun cuando esta clarividencia conspira contra sus propios intereses. Páginas más allá se refiere a la buena prosa heineana: «Buena siempre por su compleja significatividad, su riqueza de niveles semánticos y su notable consciencia pragmática, retórica»²⁸. La buena literatura es, pues, consciente, auto-



consciente, significante. Pero al mismo tiempo Sacristán sigue empeñado en refutar la condena del arte fantástico, valiéndose de un argumento tomado de Adorno: éste es testigo de la situación escindida del hombre: el hombre armónico no será capaz de soñar²⁹.

A ellos sigue el artículo “Sobre el realismo en arte”, redactado en 1965 para una discusión sobre el libro de Valeriano Bozal *El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo*. La ponencia de Sacristán permaneció inédita casi veinte años, y tiene puntos de contacto con el artículo homónimo de Roman Jakobson, ya que ambas enfrentan la cuestión como un problema terminológico. Con Bozal, Sacristán empieza desbrozando la definición de “realismo”, cuestionando la laxitud con que emplea el término Lukács, y rectificando finalmente el uso que hace de él Bozal. Una vez sentada la historicidad del término, Sacristán deja claro que ya el único compromiso que admite, en arte como en toda actividad intelectual, es un compromiso revolucionario, es decir, anti-ideológico, dado que «desde Marx, el pensamiento revolucionario consecuente es anti-ideológico, y deja de ser revolucionario en la medida en que se hace ideológico»³⁰. La literatura debe servir a la revolución, para lo cual debe proponerse decir la verdad, porque la verdad —en palabras de Lassalle tan caras a Gramsci como a Sacristán— es revolucionaria, y esto con independencia de que se adscriba a una poética realista o no realista (sobre todo habida cuenta que esa adscripción, como bien demuestra Jakobson, está sujeta a variaciones históricas). Una estética científica, en fin, puede tolerar indiferentemente elecciones poéticas diversas. De hecho, «ninguna poética (realista o no) tiene a priori el monopolio de dar forma a un arte revolucionario en cualquier tiempo o lugar»³¹.

La veracidad de la literatura sólo se consigue mediante la armonización de análisis y síntesis, su función es servir de rueda de transmisión a un saber científico. Esto está inequívocamente expuesto en el ensayo sobre Goethe. El ensayo sobre Heine recalca que esa armonización sólo tendrá un potencial revolucionario si se aplica al cambio social, a despecho de las conveniencias del escritor si fuera necesario. Y ello, según sostiene en “Sobre el realismo en arte”, con independencia de la poética empleada, lo que le pone del lado de Brecht en la famosa polémica que este mantuvo con Lukács sobre este asunto.

La literatura no proporciona un conocimiento exacto, pero Manuel Sacristán desconfía de las apariencias de exactitud. La poesía no es exacta, pero el materialismo dialéctico en su uso más científicista, nos previene Sacristán, quizá tampoco lo sea. Y aparte, ni siquiera es buena poesía³². Lo mismo ocurre con expresiones como “negación de la negación”, “mutación de la cantidad en cualidad”, “materia y forma”, “potencia y acto”, etcétera. Todas ellas son metáforas, pero que al mismo tiempo fuerzan una forma de ver el mundo; toman un conocimiento científico y lo convierten en un conocimiento ordinario, en un saber cotidiano. Esto es importante, porque sólo rebasando la estructuración académica del conocimiento puede una cultura filosófica y política convertirse en revolucionaria³³. Al mismo tiempo, una vez que estas expresiones se han convertido en moneda corriente dentro de la percepción social de la realidad, se convierten en el punto de partida para investigaciones científicas subsiguientes:

En mi opinión, esas ideas pertenecen a un género de producto mental fecundo e importante, que sería malo perder. Se trata del vago pensamiento cuasi-poético con el que los filósofos han descrito, en sus circunloquios, la experiencia cotidiana precientífica [...] La



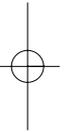
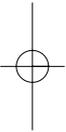
fecundidad de esas vagas frases filosóficas –aparte de su belleza, cuando la tienen– es que, al articular el conocimiento común, pueden sugerir preguntas e investigaciones³⁴.

Todo esto surge en entrevistas y colaboraciones sobre la dialéctica porque Sacristán ha redescubierto que el programa dialéctico culmina en una totalización artística del conocimiento. Partiendo ahora del estudio de la filosofía de la ciencia, Sacristán extrae la misma conclusión que ya conocemos: hay una buena literatura que es la que sucede metodológicamente al conocimiento científico. Es el tipo de conocimiento sintético e inmediato que pueden dar muchos poemas de Bertolt Brecht, como aquellos que vanamente intentaba repartir en el comité central³⁵. O el que proporcionan los reportajes sociales de Eliseo Bayo³⁶. O el que caracteriza, por definición, a la “dialéctica espontánea” de Goethe.

Quizá no sea del todo aventurado señalar que el propio Sacristán practicó esta forma paidética de expresión en multitud de símiles audaces. Por ejemplo al escribir que la crónica periodística es «conservación de los hechos en cámaras frigoríficas de tinta impresa [...], quilo digerido de acontecer bruto»³⁷; o que el *Telémaco* de Fenelón es «como la Gran Polonesa que todas las vecinitas del mundo nos ofrecen por el patio durante sus estudios de piano»³⁸; o que el buen lector es como el carnicero «que despedaza las reses siguiendo las articulaciones»³⁹; o que una estética puede ser el principio de poéticas distintas como la mecánica es el principio de tipos distintos de grúas y gatos⁴⁰. Emparentar estas comparaciones con las greguerías de Ramón Gómez de la Serna sería una simpleza de difícil comprobación. Sabemos que algunas de sus lecturas juveniles no estaban muy lejos del humorismo ramoniano, por lo que es posible que algo de eso haya⁴¹. Pero lo importante en estos símiles –que he citado cronológicamente– deja de ser la desautomatización que produce lo insólito, y pasa a ser su capacidad explicativa; quieren ser el precipitado de una ciencia sobre la realidad adquirida previamente por vías menos intuitivas. Las imágenes mencionadas responden respectivamente a las siguientes preguntas: ¿cuál es la función de una crónica?; ¿por qué Fenelón sigue siendo popular?; ¿qué disposición debe guiar al crítico literario?; ¿por qué el realismo no es la única poética socialista posible?

Paralelamente, Sacristán percibe algo que denomina “crisis artística objetiva”. Es en una carta de 1963 a su amigo Sánchez Ferlosio donde fecha provisionalmente en 1848 el inicio de esta crisis, que él diagnostica en algunos “grandes artistas” (entrecomillado y dicho con toda la prevención posible, en la necesidad de lanzar una hipótesis en un documento privado): Heine, Rimbaud, Maiakovski. Todos ellos, como el propio Ferlosio, responden a esa crisis con alguna forma de dimisión. La crisis se produce con la aparición de una cultura de masas. La superproducción artística relativiza el valor de la obra de arte individual; el arte se vuelve fungible, innecesario, y la función social del artista queda en entredicho: «Con la mercantilización plena de la obra de arte se consume definitivamente la incrustación rigurosa del artista en la moderna división del trabajo»; los escritores y artistas «se convierten en productores más o menos inocentes de mercancía». La carta en cuestión no tiene desperdicio, pero por desgracia tampoco parece que haya tenido continuación⁴². Alusiones a este mismo problema se encuentran en la “Entrevista sobre el poeta Joan Brossa”⁴³ y en el pequeño prólogo que pone a la antología de poemas de Heine de la editorial Lumen.

Se trata de un problema que le afecta personalmente en tanto intelectual medianamente pro-





fesionalizado, aunque bastante orgánico; por eso estas reflexiones se producen en el contexto de lo que él ha llamado su inhibición para escribir, que ya detecta a principios de los sesenta, y que anuncia lo que en 1971, tras sumársele otros muchos motivos, será depresión diagnosticada.

Una solución posible a esa crisis de la función del artista en la sociedad es la de Joan Brossa, cuya antología de versos *Poesia Rasa. Tria de llibres* prologa en 1969. Sacristán se refiere nuevamente a la necesidad de que la literatura destruya falsedades y acepta parcialmente la crítica al hermetismo del poemario, pero al mismo tiempo advierte:

No estoy muy convencido de que los “aires herméticos” excluyan la eficacia política [...] Lo que él [Brossa], como otros, intenta comprar con el encierro en esa torre [de marfil] es la ruptura más o menos lograda con la cultura dominante, que es –incluso entre el pueblo– la cultura de las clases dominantes⁴⁴.

Entiéndase que ahora no se trata de si la estética es científica o no, más o menos realista, más o menos autoconsciente, sino de un remedio distinto para un problema distinto. Un problema en gran medida material, que es la posibilidad de ser crítico cuando la crítica se convierte en una profesión con todas las servidumbres que ello trae aparejado. El resto del artículo sobre Brossa abunda en glosas y paráfrasis que tratan de demostrar cómo, con todo, su poesía destruye falsedades, y detrás de la perfección esconde el sarcasmo.

Podemos dejarlo aquí, recordando que no he tratado de ganar a Manuel Sacristán para la literatura, sino de construir una interpretación coherente de sus trabajos y comentarios sobre esa materia. La teoría literaria marxista nos tiene acostumbrados a sesudos post-estructuralismos y teorizaciones levitantes; en comparación, las conclusiones a que nos lleva la revisión de textos de Manuel Sacristán son de una sencillez poco corriente. La originalidad de su planteamiento es que no va de la literatura a la ciencia, sino de la ciencia a la literatura. La práctica tradicional ha sido la de literatos que complicaban con utillaje científico sus obras, para hacerlas más “socialistas”. La propuesta que hace Sacristán al revisar el significado de la dialéctica es que el lenguaje científico simplifique sus conclusiones mediante procedimientos sintéticos e intuitivos que cabe llamar literarios, para que de este modo puedan integrarse en algo que él no define, pero que podríamos llamar aquí mentalidad colectiva.

Menos convincentes resultan algunos de sus modelos de literatura crítica, como el *Alfanhuí* de Sánchez Ferlosio o la *Poesia Rasa* de Joan Brossa. Personalmente –o mejor dicho, sociohistóricamente– me extrañaría que estas obras hubieran tenido el significado político que Sacristán les supone. De todos modos, esa repercusión es difícil de valorar, y quizá me estoy dejando influir por el lugar que se les ha otorgado en las historias de la literatura contemporáneas, en las que la parte del león se la suele llevar la novela neorrealista y la poesía social. Aunque a la hora de la verdad estas literaturas llamadas “comprometidas” tampoco impidieron cuarenta años de dictadura y los que quedan por venir de euforia capitalista, pero indudablemente calaron más hondo en el imaginario colectivo de la cultura contestataria. El valor de la obra de Sánchez Ferlosio y de Brossa radica en su excepcionalidad incomprensible en un campo literario completamente heteronómico, y en su voluntario apartamiento de la profesionalización, con el que denuncian tácitamente el papel parasitario del intelectual en la sociedad.



Notas

1. Jordi Guiu y Antoni Munné: “Una conversación con Manuel Sacristán”, en *mientras tanto*, nº 63, otoño de 1995, p. 120. También recogida en LÓPEZ ARNAL, Salvador; DE LA FUENTE, Pere (eds.): *Acerca de Manuel Sacristán Luzón*, Barcelona: Destino, 1996, así como en FERNÁNDEZ BUEY, Francisco; LÓPEZ ARNAL, Salvador (eds.): *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, Madrid: Los Libros de la Catarata, 2004.

2. Véase VALLS, Fernando: *La enseñanza de la literatura en el franquismo (1936-1951)*, Barcelona: Antoni Bosch, 1983.

3. Juan-Ramón Capella escuchaba el eco de metáforas de este místico en el primer editorial de *mientras tanto* (cf. *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid: Trotta, 2005, p. 233).

4. MANZANERA SALAVERT, Miguel: *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*, tesis doctoral presentada en Madrid, UNED, 1993, p. 163.

5. Cf. SACRISTÁN, Manuel: “Una humilde verdad”, en *Laye* nº 14, junio-julio de 1951.

6. «En nuestros libros linotipados las pobres letras están dictatorialmente formadas [...] Ni una se sale un poco de la fila para recordarnos que ella, la materia, está ahí, dando base a todo», en “Un mes de Barcelona”, en *Laye*, nº 13, mayo de 1951, p. 45.

7. Reseñado en *Laye*, nº 18, marzo-abril de 1952.

8. Ver “Tres grandes libros en la estacada”, en *Laye*, nº 21, noviembre-diciembre de 1952.

9. Véase el prólogo a Fenelón: *Aventuras de Telémaco hijo de Ulises*, Barcelona: Fama, 1954.

10. BONET, Laureano: “Manuel Sacristán, Simone Weil y el personalismo: unos textos inéditos”, p. 36. Sugiere Bonet en nota al pie que ese «formalismo de estirpe germano-idealista pudo tener un estímulo en las clases del Prof. F. Mirabent, catedrático de estética en la Universidad de Barcelona y muy respetado por Sacristán»

11. GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos: “La posición filosófica de M. Sacristán desde sus años de formación”, en *mientras tanto*, nº 30-31, mayo de 1987, pp. 47-48.

12. “Una lectura del Alfanhuí de Rafael Sánchez Ferlosio”, en *Laye*, nº 24, 1954, p. 188.

13. *Ibid.*

14. Cf. *ibid.*, p. 202.

15. “Antístenes y la policía política”, en *Laye*, mayo de 1950.

16. *Ibid.*, p. 101.

17. Por ejemplo en “Concepto kantiano de la historia”, en *Laye*, nº 22, enero-marzo de 1953, especialmente p. 24. En ese mismo número, pero en otro artículo, también escribe: «la vida del hombre no se re-construye porque nunca es algo construido [sic]. La vida del hombre es siempre construcción» (p. 102). Esta filiación la respalda la presencia de numerosos volúmenes del filósofo en la biblioteca sacristaniana (cf. DOMINGO CURTO, Albert: “La biblioteca de juventud de Manuel Sacristán”, en LÓPEZ ARNAL, Salvador et al. (coords.): *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”*, Barcelona: EUB, 1999). Los paralelismos entre las ideas estéticas de Ortega y las de los formalistas rusos han sido estudiados por Francisca Larubia-Prado, quien llega a la exagerada ecuación de que la des-humanización del primero «no es otra cosa que» la ostranenie (extrañamiento, desfamiliarización) de los segundos (en “La cuestión del género literario: el “Ortega vanguardista” y los formalistas rusos”, en *Anales de la Literatura Española Contemporánea*, vol. XXIII, nº1-2, 1998, p. 204).

18. La otra cara de esta confusión es la llamada falacia naturalista, consistente en creer que todo lo real es racional.

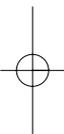
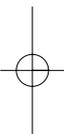
19. “*El cónsul*, de Gian Carlo Menotti”, en *Laye*, nº 21, noviembre-diciembre de 1952, p. 73. Echando mano de un símil memorable, opina allí Sacristán que en lugar de comer continuamente gato por liebre, hay que comer el gato como lo que es, un gato. En otras palabras: la realidad artística es convencional, y como tal hay que aceptarla.

20. En la última frase de “La práctica de la poesía”, introducción a BROSSA, Joan: *Poesía Rasa. Tria de llibres (1943-1959)*, Barcelona: Ariel, 1969; reimpresso en *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, Barcelona: Icaria, 1985.





21. Testimonio de Vicente Romano en *Acerca de Manuel Sacristán Luzón*, op. cit., pp. 332-333.
22. Una excepción la constituye aquel artículo sobre la "Ora marítima" de Alberti, más recordado por su firma que por su contenido. En él se transparenta la idea gramsciana del mito necesario, que en el poema de Alberti es el mito de la Atlántida gaditana como país de la justicia, poblado por una raza potente que sostiene el mundo. Así esboza una primera propuesta, luego abandonada, de utilidad política de la literatura.
23. Por ejemplo, si las páginas de aquél eran «más eficaces [...] que cien poemas interminables sobre los parias y el hambre» (ver nota 12), alguna poesía de Baudelaire es «más fiel [a las masas] que toda la poesía de los pobres y el hambre» (ADORNO, Theodor W.: *Notas de literatura*, Barcelona: Ariel (Zetein), 6), 1962, p. 63), cuando el original alemán habla simplemente de "Armeleutepoesie".
24. ADORNO, Theodor W.: *Notas de literatura*, op. cit., p. 79.
25. Cf. "Manuel Sacristán habla con *Dialéctica*", en *Dialéctica*, nº 13, junio de 1983; cito por *De la Primavera...*, op. cit., p. 151. En otra parte afirma haber trabajado dos años en el texto sobre Heine.
26. SACRISTÁN, Manuel: *Lecturas, I: Goethe, Heine*, Madrid: Ciencia Nueva, 1967, p. 30. El texto sobre Goethe se publicó por primera vez en 1963; el de Heine data de 1964.
27. *Ibid.*, p. 58.
28. *Ibid.*, p. 146.
29. Cf. *ibid.*, p. 125. En formulación de Adorno, «el poema expresa el sueño de un mundo en el cual las cosas fueran de otro modo» (Notas de literatura, op. cit., p. 56).
30. "Sobre el realismo en arte", en *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona: Icaria, 1983, p. 57.
31. *Ibid.*, p. 60. O, como lo formulará en "La práctica de la poesía", «No hace falta someterse a Zdanov para conseguir lo que hay que conseguir» (*Lecturas. Panfletos y materiales IV*, op. cit., p. 220-221).
32. Véase a este respecto "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia" (en *mientras tanto*, nº 2, enero-febrero de 1980, también en *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona: Icaria, 1983, concretamente p. 349), así como los párrafos finales de la ya citada conversación con Jordi Guiu y Antoni Munné (ver nota 1).
33. Parafraseo las declaraciones de Manuel Sacristán al diario mexicano *UnomásUno*, publicadas el 25 y 26 de enero de 1983, que consulto en *Acerca de Manuel Sacristán Luzón*, op. cit., p. 181.
34. En "Manuel Sacristán habla con *Dialéctica*", entrevista de 1983 que cito por *De la Primavera...*, op. cit., p. 165.
35. Véase CAPELLA, Juan-Ramón: *La práctica de Manuel Sacristán*, op. cit., p. 75.
36. En una nota sobre este escritor recién rescatada, concluye Sacristán: «estos textos dan lo que no puede comunicar el discurso científico, porque la infinidad de las mediaciones haría inviable la exposición» (reproducido en el número conmemorativo hors-série que *El Viejo Topo* dedicó a Manuel Sacristán en noviembre de 2005, donde se apunta que «acaso esté escrito a mediados de los setenta»).
37. "Un mes de Barcelona (Febrero de 1951)", en *Laye*, nº 11, febrero de 1951, p. 37.
38. Prólogo a Fenelón: *Aventuras de Telémaco, hijo de Ulises*, Barcelona: Fama, 1954, p. 14. Redactado en 1952, según CAPELLA, Juan-Ramón: "Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán Luzón", en *mientras tanto*, nº 30-31, mayo de 1987.
39. "Una lectura del Alfanhú de Rafael Sánchez Ferlosio", cito por *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, op. cit., p. 67.
40. Cf. "Sobre el realismo en arte", en *Sobre Marx y Marxismo*, op. cit., pp. 56-58.
41. En sus artículos de principios de los cincuenta Sacristán menciona varias veces a Edgar Neville, pone en buen lugar el teatro de Jardiel Poncela, lamenta que *La Codorniz* se haya domesticado, y siente manifiesta debilidad por eso que los franceses llaman *trouvaillé*.
42. La consulto en la transcripción que muy amablemente me proporcionó Salvador López Arnal, quien también la ha reproducido parcialmente en su edición de SACRISTÁN, Manuel: *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, Barcelona: *El Viejo Topo*, [2003], pp. 304-305.
43. En *Oriflama*, nº 97, julio de 1970; versión castellana en *Lecturas, Panfletos y materiales IV*, op. cit.
44. *Ibid.*, p. 245.



PARA APRENDER A PENSAR

JORDI GRACIA

Para quienes no llegamos a tratar a Manuel Sacristán, o apenas escuchamos algunas de sus lecciones todavía muy jóvenes, su obra y su biografía ha sido estricta historia intelectual, por mucho que los amigos mayores, los profesores, algunos compañeros hayan sido también vehículos de aproximación a él. Ese es un modo formidable de heredar magisterios porque pierden dogmatismo y ganan comprensión racional. O dicho de otro modo: esa herencia no pesa porque es un legado discriminable y legible, no venerado ni reverencial. Mi aproximación a Manuel Sacristán no está contagiada de la fascinación del personaje o apenas esa fascinación se nutre de los testimonios ajenos, no siempre coincidentes e incluso expresados de manera privada o coyuntural muy lejos del mero acatamiento o de la obediencia. Recuerdo a Manuel Vázquez Montalbán hablando con una media sonrisa de complicidad y la otra media de recelo sobre su memoria de Sacristán cuando le pregunté por sus conocidas desavenencias, y no puedo dejar de recordar tampoco el testimonio póstumo del Sacristán más crudamente lúcido. Es una de las entrevistas más implacables que exista sobre el personaje, porque fue el propio Sacristán quien optó por una veracidad casi desgarradora, y esa era evidentemente la razón de que denegase su publicación. La hicieron Jordi Guiu y Antoni Munné en 1979, para *El Viejo Topo*, y se puede leer ahora en el tomo que reunieron Salvador López Arnal y Pere de la Fuente *Acerca de Manuel Sacristán* (Destino), aunque había aparecido antes en un número de 1995 de *mientras tanto*. Se remontaba Sacristán a la crisis ideológica que ha de desembocar en su salida del Comité Central del PSUC y del PCE en 1970, y sobre todo a los años de lucidez y crisis 1966, 1967, 1968. El estudio de Gramsci está detrás de una honda autocrítica ideológica: pérdida de fe en un proyecto político, certidumbre sobre el fracaso del proceso histórico-político del movimiento obrero, inconsistencia científica del marxismo y el materialismo dialéctico (pese a su realidad): “¿Cómo va a ir uno escribiendo o diciendo cosas como intelectual tradicional cuando uno cree que eso es ser cómplice parasitario, o como miembro del partido si uno ha dejado de tener fe en la política del partido?” (p. 101).

Muchas veces los papeles de Sacristán se prestan a la reflexión sobre la difusa tierra que separa la militancia política y la reflexión libre y especulativa, y demasiadas veces a mí me acude a la memoria el ejemplo dispar de ese otro escritor marxista atípico, Manuel Vázquez Montalbán, y su disonancia ideológica en la familia comunista casi desde el mismo momento en que inicia su militancia. Porque de un análisis muy semejante al de Sacristán parte la escritura *subnormal* de Manuel Vázquez Montalbán. El ciclo de la escritura subnormal debió divertir a Sacristán, pero sólo hasta cierto punto eran materiales oportunos para la militancia de base, en



la medida en que podían suscitar desorden mental, ruido ideológico, contradicciones sin salida clara desde el punto de vista político. Hoy, en cambio, no seríamos capaces de situar en la izquierda a alguien que rehuyese ese papel revoltoso, provocador, tanto si es eficiente como si no lo es desde el punto de vista táctico o estratégico. La tradición de la izquierda materialista y/o marxista ha integrado mucho mejor que hace treinta o cincuenta años el valor de la modernidad estética como generadora de significados ambiguos y abiertos, plurales e inoportunos: benditamente desviacionistas.

En la búsqueda de esa misma salida o ese mismo espacio estaba también Sacristán. Era una salida urgente de un cortocircuito de lucidez: el intelectual crítico ejercía una función esencialmente ratificadora de la dominación de clase, y no podía dejar de ser consciente de ella. Podía seguir ejerciéndola o no, pero no fingir no saber que ese era básicamente su papel. De ahí en parte algunas de las decisiones políticas e intelectuales del Sacristán que llega a 1970, y la primera de todas lo que llamó Sacristán una “inhibición” aprendida en la radicalidad teórica y el silencio de Rafael Sánchez Ferlosio frente al teatro público y locuaz del ejercicio intelectual como lo encarnaba por entonces José Luis L. Aranguren: “la figura del intelectual, y su papel, es algo deleznable (...) Para mí el intelectual es el personaje más siniestro de nuestra cultura. Pero no el intelectual al que Aranguren estaría dispuesto a criticar, es decir, al físico nuclear. No; a mí el intelectual que me parece más siniestro es el intelectual supuestamente crítico, el intelectual que con su crítica está constantemente desarmando a la clase oprimida, a la clase explotada; el intelectual que somos los profesores de filosofía” (p. 100). Es decir, nosotros, evidentemente, aunque lo seamos de historia o de literatura.

La salida de esa farsa que encontró Vázquez Montalbán fue la escritura subnormal y quizá la que halló Sacristán pasó entonces por uno de sus papeles más perdurables y valiosos. En aquellas pocas páginas tituladas *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (publicadas en Nova Terra en 1968 y en dos meses reeditada) están concentradas algunas de las virtudes mayores que el propio Sacristán se aplicó a sí mismo... y que no demasiados han sabido aplicar al conjunto del saber universitario. Había allí un programa pedagógico de gran potencia, precisamente porque reclamaba en esencia la creación de un resorte, de un mecanismo técnico que permitiese la fecundidad intelectual de los estudiantes frente a la pasiva o dócil deglución de saberes dados. No se trataba de reinventar la universidad ni de expulsar de la docencia o de la institución misma los estudios filosóficos sino de hacerlos reales y empíricos; de hacerlos útiles en el sentido más pleno en el que puede reconocerse la tradición del humanismo ilustrado y, por tanto, muy al margen de definiciones ideológicas ulteriores. Esa sugerencia apelaba a la urgencia de enseñar a pensar por la vía autorreflexiva y autointerrogativa, con el recelo crítico contra el saber estable muy despierto, muy vivaz, nada satisfecho con sus hallazgos o sus aparentes certidumbres. Casi parece estar inaugurando la propensión postmoderna y desdramatizada a asumir la inestabilidad del saber sobre la base de la pluralidad de perspectivas, de intereses, de formaciones. En cierto modo, lo que había en aquel panfleto vigoroso y exacto era la exigencia directa de aprender repensando, de sospechar de lo sabido como única estrategia de actualización y oxigenación, y por lo tanto de mínima posibilidad de acercamiento a algo sólido (porque naturalmente se desvanecerá en el aire...): esa había de ser la función filosófica en el conjunto de los saberes, y de ahí arrancaba su auténtica naturaleza higiénica, sub-



versiva, innovadora. Cambiarla de sitio para hacerla rendir donde más temible podría resultar, entre licenciados que empiezan a madurar (o creen haber empezado a madurar) una recentísima adquisición rudimentaria de saberes más o menos especializados.

Lo que resulta más llamativo es que ese programa está fundido o es plenamente cómplice de la actitud dispar de algunos de aquellos marxistas que sacaban de quicio a Sacristán con su frivolidad crítica, burlona o excesivamente irónica. Otra vez Manuel Vázquez Montalbán y sus parodias de *mientras tanto* en *Asesinato en el comité centra*, pero también Juan Marsé y sus paródicas visiones de la resistencia intelectual comunista diseminadas en *Últimas tardes con Teresa*, y esa es novela de 1966. Cuenta Juan-Ramón Capella en *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política* que nunca llegó a comprender la colaboración de Vázquez Montalbán, con veinte años recién cumplidos, en las páginas de *Solidaridad Nacional*, que era el periódico barcelonés del Movimiento, el periódico de referencia del falangismo sindicalista que subsistiese por entonces aquí. La primera colaboración firmada de Vázquez Montalbán fue precisamente una entrevista a Juan Marsé, como si le hubieran dado de veras el premio Biblioteca Breve que no había ganado con su primera novela, *Encerrados con un solo juguete*. La entrevista la hizo sólo Vázquez Montalbán porque casi hacía las preguntas y las contestaba, a la vista de la timidez y falta de locuacidad de Marsé: “¿Reivindicas el papel de escritor como conciencia moral de una sociedad? –Sin duda.” (*Solidaridad Nacional*, 2 de diciembre de 1960). Y sin duda también, en ese entrevistador no había latente ni un falangista escarmentado ni un trepa posibilista sino un muchacho que halló en Marsé (y en Miquel Barceló, presente en la entrevista) un cómplice para lo que iba a seguir haciendo en el futuro: minar lo más sistemáticamente posible las bases de un sistema injusto desde una suerte de fatalismo técnico y biológico que prefería quedarse, gramscianamente, sólo en escepticismo militante y vitalista. Lo cual no es una contradicción sino una salida imaginativa al exceso de lucidez, una búsqueda de armas de resistencia al anacronismo de la dictadura, no sólo político sino general, histórico, global y unánime.

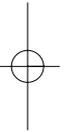
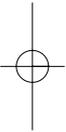
Y es por tanto en ese mismo combate de fondo, al margen de coyunturas y herejías ideológicas, donde se reencuentran personajes fundamentales de la izquierda española tras sus desencuentros en vida: ambos son maestros de un modo de estar en el mundo, ambos propugnan la conciencia crítica de sí mismos y del mundo como instrumento de conocimiento de lo real y sin embargo no comparten apenas ni humores, ni gustos, ni quizá estrategias literarias e intelectuales para combatir el peso del capitalismo cultural y del otro (aunque ambos fueran devotos de Joan Brossa y de Raimon). La escuela para pensar que inventó Sacristán en su panfleto de 1968 no está tan lejos de la escuela diaria que buscó Vázquez Montalbán en su ejercicio de periodismo, aunque fuese en la páginas manchadas de *Solidaridad Nacional*. Como averiguó el equipo de trabajo que dirigió Carles Geli en *El Periódico* (24 de octubre de 2003), Vázquez Montalbán escribió varios reportajes conmemorativos del Alzamiento en 1961 “como purgante por una militancia comunista que la policía había denunciado a los responsables del periódico”, es decir, el falangista Luys Santa Marina, compañero y cómplice ideológico del joven Sacristán de los años cuarenta, el mismo que en seguida, y en transición ideológica, habría de acertar en una de las lecturas críticas más conmovedoras y perspicaces de aquellos años al escribir sobre Rafael Sánchez Ferlosio y sus *Industrias y andanzas de Alfanhuí* en las páginas de *Laye*.





Y allí trataría también, en 1953, de su más auténtico eje vocacional, el pensamiento filosófico, en una burlona nota sobre el patético nivel filosófico de la enseñanza española y sus temores desviacionistas y, sobre todo, disolventes. El mayor disolvente, por supuesto, es entonces, y en España, Ortega, y mucho me temo que esta implícita reivindicación de Ortega (en el artículo de *Laye* titulado “Nota acerca de la constitución de una nueva filosofía”), que se adelanta al homenaje que la revista le dedica en su penúltimo número, de abril-junio de 1953, algo tiene que ver con los fundamentos intelectuales de su panfleto sobre la filosofía de 1968.

Misión de la universidad había sido un librito, casi panfleto, de Ortega que leyeron estos jóvenes convencidos, con razón, de que era el Sócrates de los españoles y convencidos también de que su reclamación de fondo podía ser suya: esa Facultad de Cultura como centro de la universidad, esa corrección de la especialización científica, esa necesidad de dotar de instrumentos de comprensión del mundo antes que de saberes muy específicos a los estudiantes. No parecen lejos semejantes asuntos de las modificaciones que propone Sacristán de la enseñanza de la filosofía en aquel texto combativo y escrito rápidamente. Y quizá con él hizo una de sus más vigorosas defensas de la inteligencia crítica como sustrato necesario del saber: aquel Instituto Central de Filosofía que propugnaba como “centro articulador del filosofar de los diversos científicos” (*Panfletos y materiales* II, p. 379) podría no estar lejos de la *Misión de la Universidad* de Ortega (se reimprimió la conferencia de 1930 en un tomito de *Revista de Occidente* en 1960), ni tan siquiera de su última empresa pública, el Instituto de Humanidades de 1948. Seguramente ni Manuel Vázquez Montalbán ni Manuel Sacristán emiten sus mejores armas de valor enfocados desde el punto de vista político, y sin embargo ambos fueron, incluso gracias a sus mismas disparidades, portadores de una modernidad crítica urgente para una izquierda siempre amenazada de cirrosis redentorista. Dicho en palabras de Sacristán tomadas del final del folleto de marras: “pensamiento libre” contra las “constricciones institucionales académicas” (p. 380), donde libre no significa anárquico ni caótico ni improvisado sino desasido de modelos inalterables, exento de pleitesías intelectuales, apto para razonar con imaginación e información, sea en la universidad, sea fuera de ella.



SOBRE LA VERACIDAD DE MANUEL SACRISTÁN

CARLOS PIERA

*Todo pensamiento decente tiene que estar siempre en crisis.*MANUEL SACRISTÁN¹*Importa suprimir hasta el más débil atisbo de que las auténticas cuestiones han quedado virtualmente eliminadas del sistema doctrinal.*NOAM CHOMSKY²

La nostalgia es una enfermedad característicamente española, tanto peor tratada cuanto que apenas se admite. Las gentes de mi edad, criadas y sobradamente cumplidas en décadas de verdadera ignominia, tenemos cierta obligación de no ceder a ella, por lo que en tal cosa habría de concesión a esas décadas, y de cicatería en el reconocimiento de que, mal que bien, mucho de ellas ha quedado atrás y de que eso es un bien para todos. No es difícil detectar aun en personas mucho más jóvenes los efectos obnubiladores de esos vicios privados: así, cierto lamentarse del presente, con vindicaciones de un universal trastrueque, que ni resulta incompatible con la pronta obtención de cátedras y tribunas ni obliga al parecer, en lo más mínimo, a preparar las clases y respetar a los estudiantes. Por no hablar de callarse de vez en cuando. Puesto que en la conmemoración que viene haciéndose de la persona de Sacristán ha predominado el tono personal, a mí se me impone empezar de este modo, quizá para explicarme la dificultad que he tenido en cumplir con la enorme deuda de respeto, amistad y gratitud que tengo con él y, por cierto, también con Giulia Adinolfi. Pero no es dificultad que impida decir lo más evidente: por ejemplo, que no puedo imaginar unas circunstancias que forzaran a Sacristán a llevar la clase mal preparada. Y debe quedar dicho, porque poner algo en perspectiva implica estimar la distancia que nos separa de ello.

Ahora sólo puedo anotar unas observaciones, no para rectificar a nadie sino para sugerir unos cuantos puntos de referencia más que me parecen pertinentes para quien quiera ver a Sacristán con la debida perspectiva histórica. Porque son precisamente aquellos que se han visto más implicados en lo que pasaba alrededor suyo los que más necesitan de nuestra memoria y de nuestra capacidad de no engañarnos en la reconstrucción. No hay que justificar el respeto por Sacristán; basta darse cuenta de cuánto hay de verdad en estas palabras de Mosterín. “fue el filósofo español más brillante de su generación, uno de los pensadores marxistas más lúcidos de todos los tiempos, la figura descollante de la oposición intelectual al régimen de Franco y uno de los introductores de la lógica matemática en España”³. Y, a renglón seguido, considerar el silencio que le rodea. Con todo, hablar de alguien que ya no habla es siempre hablar por alguien, y es ese alguien, no uno mismo, el que tiene derecho a decir: “Fíjate en que entonces pasaba tal y cual cosa”.

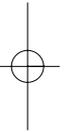
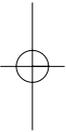
Hoy se puede ver fácilmente que a Sacristán le tuvieron limitado, si no alicortado, dos mar-



cos conceptuales, y no uno: el del marxismo establecido, desde luego, pero también el de lo que entonces se hubiera llamado filosofía científica. Si ahora llama la atención, como señala Bozal⁴, su relativamente frecuente mención de la dialéctica, también la llama el puesto que ocupa la lógica formal en sus consideraciones de la teoría científico-natural, la teoría social o la filosofía. Desde luego, cuando estos dos temas, el de la lógica y el de la dialéctica, se traten así, aislados, a colación, el más distraído nota que no son exactamente los menores para el pensamiento, según los entendemos nosotros desde la plenitud del griego. Es inevitable que alguien interesado por cuestiones de fundamento dé pronto con ellas; empezar por ellas muestra perspicacia; es poco menos que admirable, al menos por lo infrecuente, el no querer que la una (mejor dicho, lo que su nombre insinúa) suplante a la otra (*ídem*) por completo. Pero por entonces había dos discursos establecidos para tratar de estas cosas, ninguno de los cuales ha envejecido muy bien.

Estos envejecimientos son datos brutos de carácter práctico: lo primero que suscitan no es la cuestión de si están o no justificados, sino la del modo como, habiendo tenido lugar, nos fuerzan a adoptar un enfoque histórico para llegar a averiguar qué se expresaría en ellos que sea traducible a términos de nuestra contemporaneidad; esto es, qué es lo que en ellos no pertenece a un pasado reconstruible como tal. Vejez es, en cierto modo, lo contrario de historia: es la no conversión en verdadero pasado. Si por éste se entiende aquello cuya veracidad puede hacerse estribar en su cumplimiento, todo aquello que se nos presenta envejecido se nos manifiesta disconforme con la idea misma del acontecer histórico en cuanto tal conversión, y como manifestando que ese retrospectivo proclamar que lo real ha sido racional, y aun sólo verídico, es la brutalidad de una fuerza aceptada; no aceptada con la nobleza con que debe aceptarse la necesidad, sino por el mero hecho de ser fuerza. Dicho de otro modo: lo envejecido señala el lugar de la violencia pura, la diferencia entre lo necesario y lo injusto, y por eso nos negamos siempre a mirarlo, porque nos aferramos a todo lo que sugiera que la violencia es necesaria. Sospecho que algo de esto, que traducido a una expresión menos churrigueresca que la mía es perfectamente de cajón, hay en lo que dice Benjamin de las ruinas y en su visión del ángel de la historia, pero no lo sé. Cada vez es más difícil rescatar a Benjamin de sus exégetas, que lo van convirtiendo en cultura. Valga el recordatorio, sin embargo, y no sólo porque se trate de alguien que a Sacristán le gustaba mucho: el principio de la sabiduría política (quiero decir, del referirse al ámbito político de forma que éste no glorifique a cuanto se opone a la sabiduría) consiste en la no aceptación moral de la historia, que siempre ha incluido violencia injusta. Esto Sacristán lo tenía clarísimo, y en ello, con Benjamin (creo), con Simone Weil y otros poquísimos, se aparta del común de los intelectuales, que son, o somos, una casta de funcionarios del poder rara vez capaces de percibir de verdad los privilegios que nos alimentan.

En el campo de las ideas lo envejecido difiere de lo antiguo en que es siempre a primera vista incomprensible. Volviendo a mi paralelismo entre el marco conceptual marxista y el científico-filosófico en que Sacristán estaba obligado a moverse: ahora las obras de Althusser pueden suscitar más extrañeza que las de Paracelso, pero tampoco resulta más comprensible el que alguien, como por entonces el filósofo J.H. Woodger, se propusiera tratar la biología como algo deducible de un conjunto de axiomas. Manuel Sacristán mantuvo en ambos frentes una actitud crítica y, en lo que se me alcanza, atinada. Tanto su apuesta por la línea de Quine⁵ como





su discriminación entre la tradición, digamos, emancipadora del movimiento obrero y las pretensiones de entender el marxismo como una doctrina filosófica o metacientífica son iniciativas que cualquiera puede hoy defender ante las alternativas que entonces se les oponían. No sucede mucho más sino que ambas aparecen hoy en general insuficientes, como es insuficiente Quine y como lo es en buena parte la idea misma de marxismo. Ciertamente, todos resultaremos insuficientes algún día, pero no es ésta la cuestión. Sí lo es que, en lo que no haya de error en dicha sensación de insuficiencia, no se debe ésta a mérito nuestro ni por tanto puede reprochársele su ausencia, sin más, a uno u otro de nuestros predecesores: son esclarecimientos que ha producido el tiempo, en ese efecto de despejar obstáculos que a veces tiene y que, extrapolado del terreno intelectual al de los hechos, suele usarse para legitimar (ilícitamente, como apunté) las operaciones de la historia.

Cuanto más garantiza un saber ese efecto de despejar obstáculos y esa continuidad esclarecedora más claro está para nosotros que pertenece a los que llamamos, entre otras cosas, saberes positivos. Condición de esa pertenencia es, en la práctica, la inserción explícita de las aportaciones que se hagan en el discurso que en cada momento dado se ha establecido para ellas. Las invocaciones, abusivas a veces, que hoy se hacen al poder sancionador de las comunidades científicas recogen sobre todo esta condición, que es en parte de naturaleza retórica: lo intraducible al lenguaje de la comunidad no es perceptible por ésta, naturalmente, y tampoco es percibido aquello que queda al margen de lo que ella ha definido como ámbito de pertinencia. El mundo de Sacristán era un mundo donde a Carnap lo prohibía la censura eclesiástica, pero este recuerdo imprescindible del disparate no debería ofuscarnos: la tarea universitaria que Sacristán se impuso no era, salvo cuantitativamente, diferente de la que todavía nos corresponde cumplir, en muchos de los terrenos que él tocaba, esto es, la de conseguir que nuestro ambiente no impida a quienes son capaces de ello aportar todo lo posible al conocimiento. Advertamos que esta exigencia no deriva de que cuanto más conocimiento mejor, independientemente de que esto pueda ser verdad en alguna de sus interpretaciones. Deriva de algo más primordial, cuyo carácter es moral y político: la obligación incondicionada que todos tenemos de no poner obstáculos al desarrollo de las capacidades de otro ser humano. De ahí que hablar de la chapuza intelectual o de las clases dadas al buen tuntún, como hacía yo al principio de estas notas, no sea salirse del tema, y que sea absolutamente injustificable el compadreo sindical-corporativo que parece reducir el problema, cuando por ventura lo advierte, al de un evidente despilfarro del dinero público. Se trata de una exigencia ante la cual la única disculpa válida es la idiotez, la única también que jamás se dará.

El caso es, pues, que para poder contribuir a una disciplina formada (a diferencia, en concreto, de sólo hablar de ella) es preciso pasar por la ascética de asimilar su vocabulario y su repertorio de problemas pendientes. Ahora bien, es precisamente en esas disciplinas donde se patentiza la continuidad crítica de que hablábamos, es decir, algo que podemos con alguna certeza y sin sonrojo llamar progreso. Por consiguiente, quien se impone como Sacristán la responsabilidad de incorporar a su país a disciplinas tales va a dejar una obra que envejezca más visiblemente que la de un mero espectador. Ello tanto más cuanto que el punto de partida del entorno se encuentre más bajo, alargando así el espacio de la pura puesta al día e impidiendo al autor mismo llegar al lugar en que es posible una crítica radical (si es aconsejable) y, con ella,

la ocasión de hacer contribuciones verdaderamente importantes. Vista así, la contribución de Sacristán a la “ciencia española” es espectacular. Y porque así, aunque no sólo así, es como hay que verla, se justifica la fórmula que López Arnal y de la Fuente⁶ eligieron hace ahora ya diez años para recordarlo, en la que predominaban los testimonios personales, a riesgo de suscitar nostalgias: eran, fundamentalmente, testimonios de gratitud.

Aquí surge ya una dificultad cuya importancia suele advertirse mejor en el terreno de la acción política. Para facilitar la libre expansión de las capacidades propias y de otros se juzga preciso en cierto momento contribuir a algo que es, en cierto modo, una institucionalización: en nuestro ejemplo, la aceptación, por provisional y cautelosa que sea, del marco institucional de una disciplina dada. Pero no hay institucionalización que no suponga también establecer unos límites a la iniciativa. En torno a ese mayo francés que tan poco impresionó a Sacristán (a diferencia de algunos movimientos norteamericanos y centroeuropeos contemporáneos) se fue generalizando una actitud que hoy resulta más familiar a partir de la publicidad de bebidas de cola: la que expresaba el gran intelectual Philippe Sollers cuando reprochaba a Debray no haber entendido nada del 68. Ellos proponían (dice olvidando con esmero a su Mao) la *jouissance infinie*, mientras que el pobre Debray hablaba de sacrificarse por la revolución. Con eso de la *jouissance* sin más se va a muy pocos sitios que no sean multimedia, pero precisamente por su absoluta falta de conexión con las vicisitudes cotidianas de cada cual su popularidad es y va a seguir siendo avasalladora: la publicidad no es eficaz porque se parezca a nada, sino porque presenta un ámbito enteramente mágico de satisfacciones⁷. Para este tipo de posturas, las dificultades de las postguerras no habían preparado a la generación de Sacristán: les parecieron sencillamente estúpidas, como les resultaba exótico el intento de diseño de una sociedad cuyos habitantes mostraran en su mayoría visible todos los dengues de las marquesas⁸. En el ámbito del pensamiento consecuente, como en el de la actividad política, la decisión de actuar rarísima vez equivale a la de actuar solo, y las posibilidades de materializar en esa acción el hipotético deseo libre del individuo son escasas. La figura del intelectual⁹ (que importa deslindar de las contribuciones intelectuales susceptibles de valoración y juicio) obtiene su prestigio oficial de que reconcilia imaginariamente con la actuación a ese libre individuo, de suerte que la actividad de quien como tal se presenta queda bautizada con el agua redentora de la pura inocencia (de nuevo, tanto más atractiva cuanto más desmentida por los hechos). De esta argucia retórica extrae su valor en la plaza: la cotización de lo que dice será proporcional a la blancura de su supuesto lavado; así, cuanto más engañoso sea el mensaje más oportuno será que venga avalado por alguien provisto de semejante carta de presentación.

Sacristán, pues, trataba de no ser un intelectual, ni en su quehacer político ni en el universitario, y en la medida en que lo fue trató de mitigar los excesos de la figura con las virtudes que acabaron condenándola a sus ojos. De éstas la principal es la modestia (mejor, “la voluntad de modestia”), que se nutre de la percepción de la muerte¹⁰, un acontecimiento que ciertamente detiene lo *infini* de cualesquiera ilusiones. Desde luego, la modestia es condición indispensable de toda averiguación seria, cuya importancia se advertirá en proporción al grado de ignorancia que el investigador admita; ahora bien, esa ignorancia ha de darse por sentada también en los demás, de forma que nada acaba irritando tanto al opinador profesional como la firme negativa del intelectualmente modesto a aceptar que ya sabe lo que hay que saber. Así



que Sacristán, como otros, podía adquirir fama de arrogante, aunque desde fuera no sea difícil distinguir justos de pecadores comparando cómo les fue a unos y a otros en la vida. Aquí me interesa más recordar otro aspecto de esa modestia: el que supone aceptar que existe la necesidad y que la realidad, sea lo que sea, es por esencia resistente. Si he insistido en el carácter mágico de las lucubraciones publicitario-sesentayochistas es, primero, por su universal y negativísima vigencia entre izquierdas y derechas, y, segundo, por contraponerlo a este otro espíritu, que requiere un marco de análisis, un análisis y una propuesta necesariamente insegura antes de pasar a la acción. Una de las cosas más difíciles de recuperar hoy día, cuando escritos como los de Sacristán pueden resultar de extraordinario radicalismo, es la universal algazara que, rodeándolos, hacía suponer a medio mundo que en ellos se expresaba una alternativa tímida y conservadora: la alternativa, muchas veces, sencillamente del enemigo derechista. Si buen número de los que así juzgaban han pasado apaciblemente a la derecha que toque es porque muchas de las ideas de estos turistas intelectuales, de puro basadas en el deseo, se alimentan de expectativas (por necesidad personales) y no topan con realidades jamás. Vale decir, porque en esas ideas había ya algo reaccionario en extremo desde el primer momento: quienes las tenían empezaban por no ver, ya que era de otros, el sufrimiento con el que decían querer acabar. Y siguen sin verlo¹¹.

Es siempre posible, y de hecho justificable, recusar el marco institucional en que se produce una determinada actividad, por crítica que sea. Lo difícil es reconocer la obligación que eso impone, que es la de sentar las bases del que le ha de servir de alternativa, y cuya viabilidad va a ser la única medida de su éxito; a falta de esto, la crítica no puede pasar de ser una advertencia sobre dificultades previsibles, en el mejor de los casos, y en el peor, una queja, es decir, una forma de autoafirmación de las más bajas. Otra cosa es el tiempo, y su medida de las viabilidades en cuestión. Como veíamos, hoy puede parecer claro que algunas de las opciones de Sacristán acabaron limitándolo; en el caso más visible y doloroso, nadie fue más consciente de ello que el propio Sacristán. He querido subrayar, ante este hecho, que el intento de combinar el espíritu crítico con la asunción de tales opciones, a diferencia de mirarlas desde fuera, y que es lo que propiamente envejece en la obra de Sacristán, no es una peculiaridad psicológica suya sino la única manera que hay de hacer las cosas. Si esa manera nos parece anticuada es por lo mismo que entonces podía parecerles conservadora a muchos: porque no somos capaces de calibrar nuestra propia pasividad.

No debo dar la impresión de que eludo la palabra “marxismo”. Se me ocurre algún argumento que lo disculparía, en abstracto, pero no es aquí válido ni oportuno. El paréntesis en torno a Sacristán existiría aunque jamás hubiera sido marxista, porque siempre quiso ser “incómodo” y lo logró, pero es con ese marxismo como oficialmente se justifica. “Nadie, me parece, puede discutirlo: una dogmática intenta instalar su hegemonía mundial bajo unas condiciones paradójicas y sospechosas [...] Este discurso dominador tiene con frecuencia la forma maníaca, jubilosa e incantatoria que Freud asignaba a la fase llama triunfante en el trabajo del duelo [...] Al ritmo de un paso candecioso clama: Marx ha muerto, el comunismo ha muerto, con sus esperanzas, su discurso, sus teorías y sus prácticas”¹². El ámbito disponible para ese discurso no hubiera podido, aun de habérselo propuesto, albergar un recuerdo de Sacristán más que contraponiéndolo al marxismo, como algo que sobrevive de entre él. Pero tal conmemo-



ración y duelo específicos¹³, que, cuando menos, implicarían una supervivencia, se contrapondrían a su vez al alborozado funeral de la totalidad. No en vano nombra Derrida las esperanzas: se juzga hoy esencial que queden enterradas, y extraer a cualquier ser humano de un conjunto es arriesgarse a olvidar que ese conjunto expresaba unas esperanzas. Pues lo que está instalando su hegemonía es el determinismo histórico, y ante él, como nosotros sí sabemos, no cabe acepción de personas.

En una de las reuniones que tuvimos con posterioridad a la invasión de Checoslovaquia¹⁴, Giulia Adinolfi vino a decir, exasperada, que no veía razones para seguir pensando que la palabra “marxismo” sirviera para designar nada. Sacristán, cuya exasperación no era menor pero sí menos manifiesta, repuso que algo era: el nombre del conjunto de lo que se había dicho y hecho bajo ese nombre o el de Marx, y que en ello entraba todo, tanto Luxemburg o Kautsky o Ho Chi Minh como Pannekoek y Trotski y el padrecito Stalin, con independencia de que nos gustara o no. Sacristán, al parecer, tardó poco en estar casi totalmente de acuerdo con Adinolfi, pero lo cierto es que en ese intercambio (aparentemente no muy significativo) se enfrentaban dos discursos contrapuestos: el primero, técnico, señalaba lo innecesario de algo que ya no revelaba, sino encubría; el segundo, histórico, recordaba la necesidad de advertir que no se parte de cero, que, en algunos casos, como el de las herencias, no hay buena conciencia que valga¹⁵. Uno, pues, corresponde a lo que en sentido amplio se ha llamado siempre lógica; el otro, a la dialéctica. Estas voces (ciencia de la razón y discurso de la medida, o ciencia de las palabras y decurso del dialogar) reaparecen para, en cuanto también heredadas, mostrar el *pathos* de una situación que, ésa sí, es eminentemente sacristaniana, pero también, pues tal es el mérito de los que son como él, cotidiana por entero¹⁶. Por esa cotidianidad es tan fácil olvidar a aquellos que son así y tan fácil, para quienes los recuerden, que queden como indicio de lo que es verdaderamente la vida. Hemos vuelto a otro punto, el que fundaba la modestia en la aceptación de la muerte y la voluntad de arrostrar el olvido. A las consecuencias de ese gesto en alguien cuyos actos respetamos llamamos, desde siempre, vida verdadera.

La situación que digo es de aquéllas en que se manifiesta una necesidad a la vez que se sabe que no se cuenta con instrumentos para abordarla. Piénsese que toda ciencia es ciencia de la necesidad y que tales crisis, si son conscientes, son crisis de ciencia. Para quien ha optado por el pensamiento racional y, por tanto, hoy en día al menos, ha aceptado la necesidad de institución a que antes me refería, esa crisis de instrumentos es una crisis de instituciones: no están sirviendo para lo que tienen que servir, y todo el esfuerzo de modestia que va en ellas aparece vano en proporción a lo inflado de esas instituciones a que contribuía. ¿Cuánta razón da eso a los que nos miraban desaprobándonos? No debiera importarnos eso, sino sólo el que, antes de ser capaces de partir de otras bases, se nos haya impuesto actuar.

En ciencia, estas situaciones son motivo de reflexión e innovación. Es bueno, y definitorio de la Ilustración, saber que si vamos a conocer algo es “dentro de lo poco posible”¹⁷ En la vida práctica, en cambio, no existe un solo caso en que no saber sea bueno, salvo que contemos el saber que no se sabe. La actitud ilustrada clásica recibe de la ciencia su paciencia ante el futuro y ahí le es fácil traicionarse a sí misma, sea inventando un progreso o un mercado que garanticen teológicamente los frutos de la paciencia, sea resignándose a no actuar cuando la necesidad no es perentoria para el interesado. Pero alguien más coherente, impaciente o sensible no

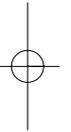
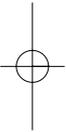


puede quedarse sentado en virtud de ese consuelo. Es típico de la época de Sacristán que éste no planteara nunca explícitamente hasta qué punto la situación en que se encontraba fue característica del Romanticismo, aunque su Goethe y su Heine, y sin duda también el Rimbaud con que prometía acompañarlos, no son referentes engañosos: hablo del tiempo en el que había una “veracidad que luego ha perdido para siempre, desde 1871 y aun más desde 1917, la espiritualidad burguesa”¹⁸. Y también de cómo esa espiritualidad, ya no burguesa propiamente y sí esencialmente democrática, sobrevivía en la Europa de la postguerra. Lo que nos devuelve al “marxismo”. Está claro que la vinculación entre práctica y dialéctica viene a nombrar inevitablemente a Marx, e inevitablemente tras él a otros hijos de la post-Ilustración. Pero lo que directamente señala, en la vida cotidiana como en la ciencia y en la acción política, es el punto en que la necesidad topa con una insuficiencia de razón. Es el punto que tienen en común lo que he llamado pudorosamente “estas situaciones”.

La palabra “compromiso” (que en casi todas sus versiones recordadas es un disparate, y que no puede tener sentido mas que si no implica automáticamente una valoración positiva) servía al menos para señalar que estas situaciones existen. Se ha usado sobre todo para evitar argumentos razonables, pero lo que pretendía aportar era esto: que en momentos clave es preciso efectuar una apuesta en el vacío, por falta de tales argumentos o de utensilios con que formularlos; que esa apuesta no es una apuesta por lo irracional, sino una respuesta a la precariedad de lo racional, y que debería por tanto disminuir su envite a medida que tal precariedad disminuyera; que esa apuesta, a la manera de la que Pascal proponía¹⁹, es condición de su propio éxito, pues quien no apuesta porque la humanidad puede y debe alcanzar determinadas condiciones de vida está de hecho contribuyendo a que nunca se alcancen. En nuestro país, la tesitura de una infinita postguerra (una tesitura, en lo intelectual, menos marxista que marxista-existencialista-gramsciana) no permitía eludir tan fácilmente como ahora se eluden las exigencias de responsabilidad que esta palabra señalaba.

La palabra “dialéctica” (estoy insistiendo, nada más) puede o podía servirnos para indicar el proceso de razonabilidad que no se interrumpe ni se da por derrotado cuando el pensamiento propiamente “lógico”, el de carácter potencialmente técnico en cuanto por sí mismo sirve de ayuda, entra en crisis. Es uno de los términos más estrictamente “filosóficos” de nuestro vocabulario, y lo es por su vinculación al lenguaje llamado natural²⁰. Si lo propio del lenguaje científico—lógico es ir difiriendo cada vez más del cotidiano, llegando en ocasiones a la condición de puro cálculo, lo propio del lenguaje común es, notoriamente, no poder amoldarse a esa tecnificación, adquiriendo sin cesar ambigüedades, acepciones, valoraciones y cargas históricas. “Dialéctica” es un nombre de lo que puede intentar hacerse con ese lenguaje. Y si la medida de la viabilidad de un lenguaje técnico es la empiria, esto es, la práctica, y si lo que queremos hacer con el lenguaje común no es distinto de lo que quisiéramos hacer con el técnico (si queremos, por ejemplo, seguir siendo razonables), entonces también tomaremos la práctica por guía de si vamos o no bien encaminados. Pero sabiendo esta vez que no habrá nunca encaje entre nuestros propósitos y lo que se consiga, porque (entre otras cosas) las formas que tenemos para expresar propósitos y logros no son formas que designen de manera controlable.

Dicho sea de paso, es precisamente porque los términos iniciales de todo razonamiento formalizable son términos técnicos por lo que todo razonamiento de este género es en última ins-



tancia hipotético, esto es, consiste en explayar las consecuencias de una hipótesis. Es el acuerdo en la referencia (ideal) de los términos, y sobre todo el hecho de que éstos *nunca* pertenecen al lenguaje común, lo que permite confiarnos a la deducción. La forma que suele adoptar dicho acuerdo, más que la de una convención, es la de la aceptación (provisional, desde luego) de un *fiat*, de una institución en sentido literal²¹: “Sea x...”. En ello hay varias moralejas conocidas, algunas dignas de recordar aquí. Una es que cabe entender todo desarrollo “científico”, por cuanto es condicional, como desarrollo de una esperanza: hay un punto en que no se contraponen el orden de la esperanza (en cuanto es más que relación afectiva con un por venir), ni por tanto el orden de la acción, con el orden del conocimiento que solemos calificar de más puro. Otro es que la veracidad, comoquiera que se entienda, no puede residir en los términos (o mejor dicho, no puede residir en ellos más de lo que resida en el *fiat* decisivo, por cuanto éste implica el camino tal vez instantáneo del “debe de ser” al “debe ser” mediante el “sea”). Lo que solemos entender por pensamiento religioso²², el vinculado a una fe doctrinal, se caracteriza siempre entre nosotros por atribuir una estabilidad de significado irreductible y operativa a ciertos términos y formulaciones al margen de su, llamémosle, contexto. Por ello va llenándose de escolios y engendrando esa inconfundible manifestación de mala fe que es la escolástica, la figura exterior del discurso destinado a ocultar que se ha consentido en ponerle límites al afán de verdad. Para Sacristán “la quintaesencia de la escolástica” es “la falacia de la falsa exactitud”, introducir “falaciosamente la exactitud de la ciencia donde no la hay”, y ésta es también “la esencia de todo científicismo marxista, de todo intento de presentar el marxismo como una ciencia sistemática”²³. Otro nombre de esto es “academicismo”: cualquiera con un mínimo de experiencia de estas cosas percibirá hasta qué punto es éste también el género de la inmensa mayoría de los artículos y las tesis doctorales que se escriben hoy en nuestras facultades de letras y ciencias sociales. Quería recordar que las raíces de esto se encuentran en determinada actitud ante el lenguaje, que sencillamente no permite semejante cosa. Aparte, claro está, de cómo pueda favorecerlo la escasa talla moral de un colectivo y la necesidad que éste tiene, para no enfrentarse a si cumple o no con aquello por lo que la población lo mantiene, de producir, activa y explícitamente, no ya conocimientos poco útiles, sino una nube de tinta: una deliberada ocultación de los principios mismos por los que se accede al conocimiento. Tal era la función de la escolástica cristiana o marxista y tal sigue siendo la principal dedicación de los funcionarios que, sea cual sea su ideología, prestan servicios equivalentes. Si hay algo que caracteriza exteriormente al conocimiento es su independencia última del lenguaje concreto en que aparece, su capacidad de someterse a “transposición”: “La transposición es un criterio de la verdad. Lo que no puede ser transpuesto no es una verdad, por lo mismo que lo que no cambia de aspecto según el punto de vista no es un objeto sólido, sino un trampantojo. También en el pensamiento hay un espacio con tres dimensiones”²⁴. La relación que se pueda establecer entre el lenguaje y esa multiplicidad (más que tridimensional) de perspectivas es otra de las cosas a que se trata de hacer referencia cuando se recurre a la palabra “dialéctica”.

Sea como fuere, el lugar de la historia en todo esto es dos lugares: al principio, porque las palabras vienen con historia, y al final, porque de la inevitable inadecuación de éstas se sigue que hay un futuro, y abierto y sin término. De lo segundo deriva la trivialidad de cualquier determinismo y, por ende, de casi todo el marxismo que rodeaba a Sacristán y contra el que éste



estaba reaccionando. Y, por cierto, también lo precario de toda forma de ingeniería social, por necesaria que sea. De lo primero, a su vez, procede la pesada carga de tradición y comunidad que acarrea la dialéctica: la radical ausencia de inocencia de todos nosotros.

La específica forma de mala fe y buena conciencia que conllevaba el marxismo oficial (y mucho del marxismo ha tenido siempre vocación de oficial, pues en otro caso no acabaría en *ismo*) consistía en invocar el compromiso y la dialéctica, invocando con ello inevitablemente todas las dificultades a que me he referido, sin reconocer ninguna de éstas, pues no podía reconocer, como no puede ninguna doctrina de poder, que algo externo a sí mismo lo afectara. El modo como lo conseguía era, fundamentalmente, presentándose como un instrumento de orden no dialéctico, sino lógico. Según suele suceder y ya hemos visto, esta clamorosa contradicción lo hacía muy poderoso, y la responsabilidad que la tesis de la acción suscitaba quedaba así hipotecada a un engranaje²⁵. Es, como digo, una situación perfectamente cotidiana, sólo que es más fácil verla en relación con una doctrina envejecida que, por ejemplo, en las familias, o en los partidos políticos actuales; eso por no hablar de las instituciones religiosas, cuya buena conciencia es profesional, o de tantas otras cosas que no son cosas. ¿No es el principal atractivo de “la economía” según suele entenderse, como instancia que delimita y determina lo político, el que parezca situar las relaciones humanas en un terreno preciso, delimitando así, a la vez, lo obligado, lo factible y la responsabilidad? Al igual en esto que Marx (pero también que otros economistas clásicos), a Sacristán le correspondía, por una parte, tratar de entender la abstracción, sin la cual no hay posibilidad de hablar de nada a ciencia cierta y de la cual hizo una larga defensa en su tesis²⁶; por otra, le era preciso negarse a la operación siguiente, que es la que convierte al analista en un “experto”, en un “técnico”, en un comisario; la operación que supone que aquello de que se habla con alguna exactitud constituye aquello de que se puede hablar y define el territorio en que se actúa, sea determinándolo, sea erigiéndolo en privilegiado, convirtiéndolo, por ejemplo, en “la dura realidad” del capitalismo o en la “infraestructura” marxista. Quien se apunta a la dura realidad sabe que ha limitado sus responsabilidades, igual que quien se apunta a la “utopía” (esa palabra tan significativamente reivindicativa por los pecios de la izquierda) declara alegremente que las remite al Día del Juicio.

La tarea de Sacristán con relación al marxismo tal vez fuera una tarea negativa: negarse a ambas derivas, la escolástico-funcionarial y la utópica, y, con ellas, negar los supuestos principales de su buena conciencia. Por su vinculación a la política cotidiana y por su condición de científico, le tocaba insistir sobre todo en la primera. De ahí su trabajo sobre (o contra) el *Anti-Dühring*, de ahí su aversión a la *Dialéctica de la naturaleza* y su reivindicación de Mach, de la separación entre el ámbito lógico y el ámbito en que normalmente tienen lugar la historia y la acción; de ahí que su condición por lo menos bifronte, la de lógico y a la vez, si se me permite, dialéctico, no fuera en primera instancia la tensión de contrarios que muchos percibían, sino la asunción, hasta el extremo de personificarlo, de que es sólo en los seres humanos donde tienen un punto de encuentro la necesidad de racionalizar y el logos de la acción responsable. Él no hubiera podido buscarse condición más llevadera ni permitirse menor intensidad en la averiguación: era, como quien dice, alguien que se comprometía con las cosas.

“Las cosas”: de “la única manera de hacerlas” se hablaba más arriba. La cuestión es, ya lo





vemos, cómo hacer las cosas cuando no hay manera de hacerlas. Quizá así quede claro, de una vez, que la cuestión de Sacristán es la nuestra:

Si hablaba razonablemente, según lo veía,
la contradicción sonaba mucho más fuerte²⁷.

Con ello se iría aclarando también que si no lo vemos así es porque hay algo que no vemos. “De manera general, los errores más graves, los que falsean todo el pensamiento [...] son indiscernibles. Pues tienen por causa el hecho de que determinadas cosas escapan a la atención”²⁸. No podemos saber lo que elude nuestra atención, pero sí reparar en cómo, en torno nuestro, se asienta la costumbre de que algo que todavía percibimos oscuramente vaya desapareciendo. Y podemos también examinar, sin dejarnos tentar por la ansiedad y el masoquismo, en qué se fundan nuestras buenas conciencias. Siempre será en algo que damos por consabido: en un saber o creer saber que nos permite el lujo de no mirar.

Sólo un vacío de saber, razonablemente procurado, da lugar al saber y a la acción eficaz²⁹; este es uno de los criterios por los que cabe asentir a la idea de la prioridad de la “práctica”. Una “práctica” a la que hoy en día solemos contraponer la dificultad de darnos ya objetivos claros, o la de encontrar dónde ejercerla. Lo primero, hablando personalmente ya, no lo entiendo. Quisiera que alguien me explicara qué objeción se le puede poner, o qué alternativa se le puede dar, al objetivo de que cada uno dé según su capacidad y reciba según sus necesidades, una vez nos pongamos de acuerdo en cómo determinar estas. Si no es este el objetivo (por asíntótica que fuera la marcha hacia él) ¿cuál puede ser? ¿No es cuestión de simple sentido común?³⁰ ¿Acaso cualquier otra finalidad más modesta en lo colectivo no habría de justificarse mostrando convincentemente la imposibilidad de ésta? Nadie se ha ocupado ni de lejos en demostrar semejante cosa. Todo lo que llamamos política, y aún más economía, es cháchara sobre medios cuyos fines se desconocen, cuando no son por entero mitológicos. Curioso que a los descontentos nos achaquen irracionalidad, y difícil entender tanta ceguera si no es suponiéndola, en algún punto, fruto de la autojustificación.

Y sí, para darse fines es preciso que haya un lugar donde se formulen. En teoría, aunque sólo así, ese lugar era el estado. Desde que el estado ha pasado, en buena parte, a subsidiario de las burocracias sin adscripción territorial que son las compañías trasnacionales, suscitar el problema de los fines es nombrar lo innombrable: la ausencia de control sobre las decisiones que nos afectan a los seres humanos. Por parte de todos, incluidos los que las toman, pues no las toman en tanto que seres humanos, sino como servidores y beneficiarios de la máquina³¹. Hay pues, en efecto, una crisis. Es también verdad que la llamada izquierda estaba tan mal preparada para abordarla que hasta puede ser necesario olvidar la palabra “izquierda” para romper, no con su recuerdo histórico, sino con las deliberadas limitaciones que sus variantes se impusieron, sobre todo, en torno a la Guerra del 14 al 18; además, es seguro que ese olvido debe arrastrar consigo el de palabras como “dialéctica”, y otras que aquí han sido recordadas. Pero ni esa crisis es sólo crisis de “la izquierda”, ni percibirla y percibir que hay que enfrentarse a ella requiere en principio más doctrinas ni certezas que las que, supuestamente, todos abrazamos: las que entraron en la conciencia pública, según la historización común, en torno a la



Ilustración³². Basta tratar de ver, aunque sea oscurísimamente, que ningún ser humano tiene mayor valor intrínseco que otro. Me consta por experiencia personal que esto es muy difícil de ver y que nunca se consigue verlo con carácter definitivo. Y agradezco a Sacristán que nos ayudara a atisbar algo de ello y que se esforzara por entender y transmitir una tradición agobiada de crímenes y errores y mil veces traidora de sí misma, pero que partía de proclamar, muy oportunamente, que el género humano es internacional.

Notas

1. “Entrevista con *Argumentos*”, en Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal (eds), *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2004; la cita en p. 203.

2. En muchos sitios. Esta cita concreta, en N. Chomsky, *Letters from Lexington*, Common Courage Press, Monroe (Maine), 1993; p.106. Quisiera que las observaciones que siguen fueran leídas teniendo esto por trasfondo. Y también esto: “La manera tosca de asesinar la historia es mentir. Más eficaz es fijar los límites del discurso que se permite” (*ibid.*, p. 137) dado que “inculcar una línea propagandística presuponiéndola en lugar de afirmarla [es] siempre la técnica más eficaz” (*ibid.*, pp. 125-127).

3. Jesús Mosterín, “Prólogo” a Manuel Sacristán Luzón, *Lógica elemental*, ed. al cuidado de Vera Sacristán Adinolfi, Barcelona, Vicens Vives, 1996, p. iii.

4. Valeriano Bozal, “Resistencia a la melancolía”, *La balsa de la medusa* (Madrid) 38-39, 1996, pp. 145-151.

5. A veces es fácil interpretar comentarios como si fueran premociones. Quizá cediendo a ello, yo tiendo a encontrarlas en Sacristán. Hace un rato., p. ej., en lo que dice de la posible recuperación de Dewey como precursor si es que se imponen ciertas distinciones de Quine, en la p. 13 de los *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984. O bien en la observación de que las páginas de Peirce sobre el concepto de lógica “se considerarían con interés creciente a medida que la investigación técnica vaya requiriendo, o permitiendo al menos, una mejor dilucidación filosófica” (*Lógica elemental, cit.*, p 328); ese interés podría estar relacionado con la proximidad entre Peirce y “el principio marxista de la práctica (social en general) como criterio del sentido histórico y la fecundidad cognoscitiva de las formaciones culturales” (*Papeles de filosofía, cit.*, p. 402). Lo indiscutible es que, puesto que hubiera competido elucidar estas sugerencias a posibles discípulos, se revela en ellas lo que aquel sistema clerical-policiaco hizo perder al país con su ostracismo.

6. Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996 (actualmente descatalogado).

7. Es importantísimo reconocer la capacidad de atracción que tiene lo demostrablemente imposible. “La presencia de una contradicción, cuando se percibe, aunque sea en sordina, corroe el sentimiento; cuando no se la percibe en absoluto, el sentimiento obtiene de ella mayor intensidad, pues se beneficia a la vez de móviles incompatibles”, escribe Simone Weil, a propósito de las contradicciones del patriotismo en la URSS (*L'Enracinement*, París, Gallimard, 1949; cito la ed. en Folio/Essais, p. 196).

8. Y sin embargo encuentra una observación como la siguiente, raras entonces: “...la sociedad irracional tiene todavía una salida irracional para preservar el poder de la clase dominante: puede recurrir al gigantesco despilfarro de mantener a los antiguos trabajadores mecánicos en una situación de proletariado parasitario, alimentándoles, divirtiéndoles y lavándoles el cerebro gratuitamente a cambio de tenerlos alejados de la dirección de la sociedad. Es importante precisar que esta noción de “proletariado parasitario”, aunque laxa y especulativa, no es absurda” (escrito en 1963, en el excelente “Studium Generale para todos los días de la semana”; cito la p. 48 de *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona, Icaria, 1985). Como sería el primero en reconocer este autor de “materiales” (esto es, de textos cuyo objeto es suscitar debates orientados a la práctica), hoy es manifiesto el intento de lograr algo semejante, y también que cabe alcanzar en ello un éxito considerable, pero no lo son menos las limitaciones que conlleva (el “desorden” que suscita, por usar el vocabulario conservador, a menudo más revelador que el de los teóricos críticos).

9. “Una de las cosas más indignas y hasta repulsivas que se puede ser es un intelectual” en Jordi Guiu y Antoni Munné, “Una conversación con Manuel Sacristán”, en *mientras tanto* 63, octubre de 1995, pp. 115-129; también en el libro de entrevistas citado, editado por Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal, pp. 91-114. Cit del libro, p. 94. Se refiere, no al “físico nuclear”, sino al “intelectual supuestamente crítico”,





“incluido el teórico marxista, el intelectual de tipo tradicional, incluido, desde luego, Illich y todos éstos”. Puede que el tono corresponda al de quien, en 1979, estaba explicando su “inhibición” y su “pérdida de convicción”, pero me consta que el mensaje no era improvisado (Sacristán fecha el haber sacado esta conclusión en los “66-68”). Quizá le interese a alguien saber que le he oído decir exactamente lo mismo a Noam Chomsky; a mí, desde luego, me interesa muchísimo, pues se trata de las dos personas más inteligentes que he tratado en mi vida, con gran diferencia.

10. Ver las páginas 97-98 de la entrevista citada en la nota anterior.

11. “La idolatría es una armadura: impide que el dolor entre en el alma” (Weil, op. cit., p. 286).

12. Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 645. Los términos “sospechosas” y “paradójicas”, así como el de discurso “dominante” y el correspondiente de “hegemonía”, se aclaran en la misma página y las siguientes, pero no puedo entrar aquí ni en estos ni en otros términos de la contribución de Derrida. Es preciso dejarlo dicho por lo mucho que esa contribución hace al caso y también por lo que, dado su peculiar enfoque, pudiera alejarnos de él.

13. Por lo demás, la obra de Sacristán no toleraría esta extracción pero este orden de incompatibilidades no ha obstaculizado jamás la labor de los reconструкторes.

14. Aprovecho para recordar que la expresión “invasión de Vietnam” sigue sin aparecer en la prensa norteamericana.

15. Ver Derrida, op. cit., por ejemplo pp. 67-68 y 125-128.

16. Recordemos las observaciones de Sacristán sobre cotidianidad de inducción y dialéctica en López Arnal y de la Fuente (eds), cit., p. 182.

17. Manuel Sacristán, *Papeles de filosofía. Panfletos y Materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 344.

18. “La veracidad de Gotee”, en *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 130.

19. También esta es una analogía que Chomsky ha usado varias veces, p. ej. en *Crónicas de la discrepancia*, Madrid, Visor, 1993, pp. 241 y 338.

20. Cf. en la “Entrevista con Manuel Sacristán (*Dialéctica*)” en Fernández Buey y López Arnal (eds), op. cit., pp. 164-170. Habrá que tener también en cuenta lo que se dice en las pp. 103-104 y 111-114.

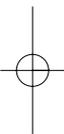
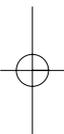
21. “Injonction” es la palabra de Derrida que, entre otras muchas cosas, alude a este lugar común del conocimiento y la acción, así como a sus peligros. Ver el capítulo 1 del libro citado.

22. Se puede contrastar esta acepción de lo “religioso” con la que usa Sacristán. “Me parece mucho menos falso decir que el marxismo es una religión que “el marxismo es una ciencia”. Porque una religión tiene numerosos elementos de conocimiento científico, una religión tiene que absorber la visión del mundo físico de su época, si no, no funciona. Entendido como religión, religión en sentido clásico, como culminación de una cultura; no lo que pueda llegar a ser religión en un futuro, cuando las culminaciones de la cultura no sean de tipo religioso [...] No me refería por tanto a una religión en cualquier momento, sino a lo que ha sido clásicamente una religión, el piso más alto de una cultura. Entonces, en este sentido, el marxismo ha sido y es mucho más una religión que una ciencia. Esto es obvio: es obvio para cualquiera que tenga dos ojos y quiera mirar. La aplastante mayoría de los militantes marxistas han sido fieles de una religión; no han sido cultivadores grises de unos teoremas, en absoluto. Es el vicio de los intelectuales, ignorar un hecho tan evidente” (“Una conversación...”, en Fernández Buey y López Arnal (eds), op. cit., p. pp. 107-108.

23. “Una conversación...”, en Fernández Buey y López Arnal, op. cit., p. 112,

24. Weil, op. cit., p. 92. Desde el punto de vista moral, un criterio paralelo a éste y en última instancia subsumible en él es el de la aspiración a determinada unidad, cosa que hay que valorar con sumo cuidado pero que desde luego es pertinente a la hora de considerar lo que luego señalamos sobre la “dialéctica”. Así en esta formulación clásica: “Si de veras quieres saber hasta qué punto estas gentes están en condiciones de enseñar moral, repara en la ausencia de relación que hay entre todas las cosas que estudian; si enseñaran una sola cosa la relación saltaría a la vista” (Séneca, carta LXXXVIII a Lucilio).

25. “El centro de la contradicción inherente al patriotismo es que la patria es una cosa limitada cuya exigencia es ilimitada” (Simone Weil, *L'Enracinement*, cit., p. 200). Así exactamente podía suceder con “el Partido” o cualquier cosa parecida, estableciéndose esa relación que Weil denomina con gran exactitud idolatría: “el objeto del verdadero crimen de idolatría es siempre algo análogo al Estado” (Ibid., p. 150). Ahora bien, esa contradicción de los diversos patriotismos “es solo aparente. O más exactamente, es real, pero vista en su verdad se reduce a una de las contradicciones fundamentales de la condición humana [...] La obligación es un infinito, el objeto no lo es [...] Esta contradicción gravita sobre la vida cotidiana de todos los hombres, sin excepción, incluidos los que sean por completo incapaces de formularla aun confusamente. Todos los procedimientos que los hombres han creído encontrar para salirse de esta contradicción son mentiras” (Ibid., pp. 200-201). Lo peculiarmente atractivo de las idolatrías que aquí consideramos es, por supuesto, que fingen encarnar, y así



hacer manejable, esa infinitud: su modelo último es siempre el “no hay salvación fuera de la Iglesia”. Por eso es esencial discernir exactamente cuál es el objeto de la obligación y cuál su naturaleza: toda mala fe y toda buena conciencia nacen siempre de haberse engañado a este respecto. Anotemos al margen que la noción de idolatría de Weil y la de fetichismo de Marx, además de ser evidentemente homólogas, presentan una amplia zona de solapamiento tanto en lo conceptual como en lo empírico.

26. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, 2ª ed., Barcelona, Crítica, 1995. Ver en particular el capítulo cuarto. Pero recuérdese también que todavía en 1980 calificaba Sacristán a Heidegger de “pensador grande y profundo”, tiempo después de haber visto en él a un “genio del lenguaje como acaso ningún otro filósofo lo haya sido, incluyendo a Platón” (cit. en el prólogo de Francisco Fernández Buey a la obra mencionada, pp. 21 y 22). La referencia al lenguaje es particularmente oportuna en nuestro contexto.

Este lugar no es peor que cualquier otro para recoger una muestra más del antidogmatismo de Sacristán: su opinión de que el *Ensayo de metodología* de Milton Friedman era “buenísimo” (“Hablando con Manuel Sacristán sobre la traducción”, en Fernández Buey y López Arnal (eds), op. cit., p. 141).

27. Goethe, *Fausto*, segunda parte, acto primero, Una galería oscura. Citado en “La veracidad de Goethe”, cit., p. 130.

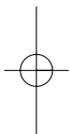
28. Simone Weil, *L'Enracinement*, cit., p. 280.

29. “¿No he debido acaso frecuentar el mundo, aprender el vacío y enseñar el vacío?”, decía Fausto justo antes de la cita anterior.

30. Cf. Noam Chomsky, Year 501. *The conquest continues*. Boston., South End Press, 1993, pp. 76 (capítulo 3, sección 2) y 286 (capítulo 11, sección 2).

31. “Las directrices de la política económica se determinan en secreto; por ley y por principio, la participación popular en ellas es nula. Las 500 compañías de Fortune tiene más variedad que el Politburó, y los mecanismos del mercado proporcionan mucha más diversidad que una economía de ordeno y mando. Pero una compañía, una fábrica o un negocio son el equivalente económico del fascismo: las decisiones y el control proceden estrictamente de arriba a abajo. La gente no está obligada a comprar los productos o a alquilarse para sobrevivir, pero éstas son las únicas elecciones que se ofrecen a la mayor parte de la población” (N. Chomsky, *Letters from Lexington*, cit., p. 127).

32. “Pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad [...] No despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, condenados al hambre o exterminados” (J. Derrida, op. cit., p. 99).



UN TRABAJADOR INCANSABLE

GONZALO PONTÓN

Conocí a Manuel Sacristán a finales de 1963 o principios de 1964, cuando él tenía cerca de cuarenta años y yo todavía no había cumplido los veinte. Coincidimos en Ediciones Ariel, donde yo trabajaba como corrector y él como traductor. Manuel Sacristán era un gran traductor del alemán, del inglés, del francés, del italiano... era un gran traductor de cualquier idioma porque lo que dominaba como nadie era la lógica y el castellano. Yo, que entonces me iniciaba en el marxismo y en la historia, había leído hacía muy poco *Revolución en España*, de Marx y Engels, si no me equivoco el primer libro de Marx publicado en España después de la guerra civil. El libro lo había traducido, prologado y anotado un tal "Manuel Entenza". Sacristán me explicó que "Manuel Entenza" era él. Utilizaba este seudónimo por razones de prudencia, a pesar de que la policía franquista lo identificó, y su edición del librito de Marx y Engels seguida de su detención por manifestarse contra el asesinato del dirigente comunista Julián Grimau en 1963, lo colocó para siempre en el punto de mira de la policía política. De todos modos, Manolo usó también este *pen name* en la traducción de libros de filosofía del derecho, como, por ejemplo, *El problema del derecho natural*, de Erik Wolf o *El problema de la creación del derecho*, de Philipp Heck. Con el tiempo también utilizaría otros seudónimos en su tarea de traductor, como por ejemplo "Juan Manuel Mauri" o, en un caso, el valleinclanescos "Máximo Estrella", pero para los libros de filosofía, historia y política que traducía escogió casi siempre su propio nombre. Así, por ejemplo, con las obras de Marx Engels, Lukács, Gramsci, Adorno, Hull, Quine, Galbraith, Bunge, Copleston, Havemann, Dutschke, Dubcek, Korsch, Marcuse y un larguísimo etcétera. Desde que lo conocí hasta su fallecimiento, Manolo se ganó la vida, sobre todo, traduciendo. Ya he dicho que era un excelente traductor. Era capaz de finalizar, perfectamente traducidas y corregidas, tres holandesas por hora, usando máquina de escribir, cuando la mayoría de los traductores ahora, con la ayuda del ordenador, no llegan ni a dos. Su enorme capacidad de trabajo le permitió traducir en jornadas de hasta seis horas seguidas— y quien haya hecho este trabajo sabrá que a las tres horas el cerebro se encalla—. Tradujo un promedio de seis libros por año durante mucho tiempo. Por otra parte, la calidad del trabajo que hacía y, en consecuencia, las peticiones que recibía como trabajador intelectual le permitía escoger, de manera que, con contadísimas excepciones, siempre tradujo aquello que la interesaba o que él mismo proponía a los editores, tanto para aprender él mismo como para hacer una tarea de agitación divulgando material intelectual comunista. El mismo lo expresó así, muchos años después: "Al traducir no sólo me ganaba la vida, sino que colocaba producto intelectual en la vida cultural del país".

Enseguida tuve que trabajar estrechamente con él por mi trabajo de corrector. Como Sacristán era tan perfeccionista en su trabajo, tenía miedo que algún corrector no le jugase una mala pasada. Sabía que le sobre corregían términos poco habituales como, por ejemplo, “teleológico” por “teológico” o “teorético” por “teórico”. Conmigo se encontró muy a gusto porque yo, que no procedía del mundo de los tipógrafos, era muy ignorante y no me atrevía a cambiar nada sin consultárselo. Le molestaba con un montón de problemas y él estaba encantado de resolvérmelos. Aprendí mucho a lo largo de los años, sobre todo orden mental, responsabilidad y disciplina de trabajo.

Como todos sabéis, después de hacer dos licenciaturas en Barcelona, en filosofía y derecho, Manuel Sacristán se había especializado en lógica matemática que estudió en Münster, donde, por cierto, fue compañero de uno de los más grandes *tycoons* del capitalismo italiano, Franco Tatò, actual presidente de la gran empresa pública italiana de electricidad quien, muchos años después, ya muerto Manolo, me diría que, en cuestiones políticas y sociales, Sacristán “era absolutamente pazzo”, cosa que, viniendo de quien venía, interpreté como uno de los grandes elogios que se hayan hecho nunca del joven Sacristán. Al volver Barcelona en 1956 le contrataron en la Universidad (a Filosofía y Económicas), hasta que prácticamente lo expulsaron por sus ideas comunistas en 1965. Tres años antes, el 1962, le habían negado la cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia por razones estrictamente políticas. A pesar de que volvió a esta Facultad de Económicas en 1972, al finalizar el curso no le renovaron el contrato y, después, siempre que volvió a enseñar, lo tuvo que hacer en precario, con lo que hoy llamamos contratos-basura, hasta poco antes de su muerte cuando ocupó, durante unos pocos meses, una cátedra extraordinaria.

Muy influido por la filosofía analítica de Quine, Carnap y, acaso, de Bertrand Russell, y por el marxismo de Lukács y Gramsci, Manuel Sacristán se construyó una ética muy exigente, a veces casi inhumana. La consciencia de su conocimiento la empujaba a participar en una nueva construcción del mundo, con el que el sentía en deuda porque pensaba que quien sabe, “quien conoce”, tiene una grave responsabilidad moral hacia la sociedad de los humanos, responsabilidad que, traducida en acción, no podía agotarse en los medios sino que tenía de proponer y perseguir finalidades. De aquí la integridad de su conducta y la imposibilidad de hacer –y de hacerse– trampa. Esta extraordinaria honestidad intelectual de Sacristán se manifestaba, muchas veces, en las cuestiones más pequeñas. Explicaré una anécdota que pienso que es reveladora de esto que estoy diciendo.

Cuando Sacristán traducía la gran obra de Joseph Schumpeter *Historia del análisis económico*, se le creó un problema con la palabra inglesa *competition*, porque no estaba seguro si la había de traducir por “competencia”, por “concurrencia” o por “competición”, y fue consultando con un montón de economistas: Estapé, Hortalà, Petit Fonseré, Narcís Serra, García Durán... la tira. Hasta me lo preguntó a mí y escuchó con gran atención el cúmulo de banalidades que le solté sobre la anfibología de la solución “competencia” y la conveniencia de utilizar “competición”, que es lo que él escogió finalmente. Manolo era un gran profesor y yo todavía no había acabado la licenciatura. Podía no haberme hecho caso. Pero en lugar de eso me escuchó con paciencia, me dijo que tenía mucha razón en lo que le decía y me agradeció mucho que hubiera pensado en ello. Después defendió por escrito, filológicamente, su decisión final delante de



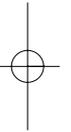
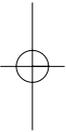
un farisaico comentario de los propietarios de Ariel. Esta anécdota puede parecer trivial, pero dice mucho de la personalidad de Sacristán. Por una parte explica su honradez profesional y su perfeccionismo en el trabajo: por otra, contrariamente a una determinada leyenda, la ausencia absoluta de arrogancia en él.

Pero Manuel Sacristán no sólo colocaba producto intelectual, como él mismo decía, a través de sus traducciones. De hecho formaba parte del consejo editorial de Ariel, donde estaban algunos de los mejores universitarios de Catalunya, y sus conocimientos y su autoridad moral hacían que se aceptaran siempre, sin ningún tipo de duda, sus sugerencias sobre los libros que era necesario editar. Dirigió una colección que llamó “Zetein”, un nombre griego que quiere decir “buscar”, “escoger”. Donde Manolo publicó Adorno antes que nadie hubiera oído hablar de la Escuela de Frankfurt, pero también Hull o Quine, y donde publicó, en 1964, su propia obra *Introducción a la lógica y al análisis formal*.

Hacia 1965 o 1966 Sacristán propuso a los propietarios de Ariel iniciar una colección de libros de ensayo, a muy bajo precio, que se llamaría “Ariel quincenal”. En 1968 salieron los primeros cuatro títulos, a 50 pesetas cada uno, de esta colección que tuvo un importante papel en la formación de toda una generación. Al inventarse esta colección, Manolo seguía una tradición comunista que venía de lejos, por ejemplo de las ediciones baratas que Cenit había hecho durante los años de la República y la Guerra Civil. En “Ariel quincenal” se empezaron a publicar los grandes nombres que corrían por el mundo civilizado: Marx, Keynes, Russell, Adorno, Lange, Frege, Piaget, Pigou, Marcuse, Dubcek, Althusser, Chomsky...

Pero Manolo, más allá de colocar producto intelectual con sus traducciones, con sus prólogos, con sus artículos con su tarea como orientador y editor, fue el responsable último que hacia finales de los sesenta y mediados de los setenta, Ariel fuera dirigida intelectual y prácticamente por la gente del PSUC. Llegaron a trabajar al mismo tiempo en Ariel, o como mínimo a colaborar externamente pero con responsabilidades específicas, Josep Fontana, Xavier Folch, Ángel Abad, Joan Anton González Serret, Octavi Pellissa, Quim Sempere y yo mismo. Tenía razón la policía franquista cuando, en octubre de 1965, describía a Manolo en un informe como “una carga de dinamita y un semillero de cizaña”.

Durante los años 60 y 70, Manuel Sacristán, aparte de su trabajo de agitación y participación cultural a través del mundo editorial y de su tarea de formación de estudiantes universitarios, produjo algunos de los trabajos más importantes de su producción propia o, al menos, los que a mí más me han formado. Aparte del libro de lógica que ya he mencionado, él fue el principal redactor, en 1966, de célebre manifiesto *Por una Universidad democrática* salido de la Caputxinada; en 1968 escribió *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*; en 1969, *El orden y el tiempo*, de hecho la primera parte de un trabajo sobre Gramsci donde ya se detectaba en Manolo su perplejidad delate del rumbo que tomaba el movimiento comunista; *La Universidad y la división del trabajo*, que debió escribir en los últimos meses de 1970 o principios de 1971 o su biografía de Marx que es de 1973. Pero, además, no dejaba de colaborar en la revista del PSUC *Nous Horitzons* y de producir un montón de literatura roja para el comité ejecutivo del Partido, que éste convertía inmediatamente en gris, y con el que, en 1969, entraría en conflicto. No me toca hablar a mí de este conflicto en el que, a pesar del politicismo y el burocratismo de los dirigentes del PSUC, seguramente la autoexigencia de Manolo y su





negativa a ser “políticamente correcto” en cuestiones de acomodar la teoría a la praxis tuvo mucho que ver. En cuestiones esenciales, que afectaban a la cultura del movimiento obrero, con Manolo se habían de medir muy bien las palabras. Yo le tenía un enorme respecto y antes de dar una opinión política delante de él, me lo pensaba dos veces. Explicaré otra anécdota para ilustrar esto último, que, además, dibuja otro de los perfiles de Sacristán. Hacia finales de 1972 se hizo uno de los encierros míticos en Montserrat. La dirección del PSUC me encargó recoger una persona y llevarla sana y salva al monasterio, porque teníamos noticias de que la Guardia Civil sospechaba y vigilaba. Por culpa de la ruta de seguridad que tuve que seguir, tuvimos que entrar en la sala del monasterio cuando ya había empezado la reunión y nos sentamos en las últimas filas. Oí enseguida la voz de Manolo, que estaba sentado en las primeras filas y que no podía ver desde yo me encontraba. Hablaba de Manuel Fernández Márquez, un obrero de la Térmica del Besós que, en una manifestación, había sido asesinado por la policía. Entonces, un periodista, ya no recuerdo de qué diario, tomó la palabra, no diré para disculpar la policía, pero sí para intentar explicar que, en un momento de gran tensión como aquel, se podía entender el hecho de que la policía, presionada por los huelguistas, hubiese disparado. Manolo se levantó y le dijo de todo, poco menos que pelotillero de los fascistas. Yo he visto algunas veces el Manolo cabreado... Jamás decía una mala palabra: era una de las personas más educadas que he conocido nunca. Ahora bien, la capacidad que tenía de encontrar las palabras más hirientes era inmensa. Sólo puedo comparar su virtuosismo en el dominio de la lengua con el de Manuel Azaña. Manolo te podía destruir con la palabra. Iba con mucho cuidado, porque era consciente del poder dialéctico que tenía, pero cuando decidía utilizarlo era temible.

Uno de los lugares comunes sobre Manolo Sacristán es referirse a él como el intelectual o el teórico más importante del comunismo español, que tal vez fue, pero era también un hombre poseído por la pasión del trabajo y la acción. Yo le admiraba más como Togliatti que como Gramsci. Cuando el año 70, dejó sus cargos en la dirección del PCE y el PSUC, porque los otros dirigentes ya habían iniciado su “viaje a ninguna parte”, se dedicó en cuerpo y alma a la pedagogía política *free lance* que a mí tanto me gustaba. Muchos enseñantes de Catalunya recordarán sus esfuerzos por ayudarlos en sus problemas, y acaso nunca escribió tantos papeles de reflexión, crítica y propuesta –“materiales” decía él– como durante la década de los setenta.

Su radicalismo crítico, el asco que le producía el tacticismo de salón de unos dirigentes que se habían alejado de todo aquello que Manolo significaba y su concepción de una cultura integral, le aproximaron al ecologismo y a los movimientos alternativos. A finales de los años 70 se integró en el Comité Antinuclear de Catalunya y fundó las revistas *Materiales* y *mientras tanto*, alrededor de las cuales se juntaron sus verdaderos discípulos, aquellos que, no aspirando ser diputados ni ministros, jamás le dieron la espalda: Paco Fernández Buey, Toni Domènech, Juan-Ramón Capella, Miguel Candel, Joaquim Sempere, Ramon Garrabou o Víctor Ríos.

Coincidiendo con esto, Manolo dejó de colaborar tan estrechamente con Ariel y comenzó a trabajar mucho para ediciones Grijalbo, porque allí el nuevo director literario, el filósofo Jacobo Muñoz, había puesto en marcha colecciones muy interesantes, como, por ejemplo, “Instrumentos”, “Teoría y realidad” y, sobre todo, “Hipótesis”, a las que Manolo contribuyó muchísimo junto con su discípulo Paco Fernández Buey. De esta época son, por ejemplo, las introducciones que hizo para los libros de Agnes Héller, *Historia y vida cotidiana*, para la de A.





G. Löwy, *El comunismo de Bujarin* o para *Historia y consciencia de clase* de Lukács. De todas maneras, siguió traduciendo para Ariel y para muchas otras editoriales como Anagrama, Martínez Roca, Alianza, Destino o Revista de Occidente.

A la muerte de Franco, hace ahora 30 años, yo dejé Ariel y fundé Crítica. Una vez más Manolo fue decisivo. Me recomendó a Joan Grijalbo y éste en seguida me ofreció ayuda económica y comercial para tirar adelante la editorial. Entonces Manolo vino a trabajar conmigo a Crítica para llevar a cabo un proyecto que a todos nos entusiasmaba. Se trataba de editar OME, las obras completas de Marx y Engels. El proyecto de Manolo de publicar las obras de Marx y Engels, la nueva MEGA, no lo había hecho ninguna editorial privada del mundo, sólo lo hacían las editoriales de los partidos comunistas. La edición que nosotros traducíamos era la de Dietz Verlag, que era la única editorial de Alemania Oriental, la editorial del partido, financiada con dinero público, del Estado. Manolo quería editar la mayor parte de aquella colección que tenía 100 volúmenes (sólo la correspondencia entre Marx y Engels eran ya 20 volúmenes). Trabajo a tope, con una enorme ilusión, tanto en su despacho de Crítica, a Sarrià, como en su casa, a la Diagonal, o a Puigcerdà, los veranos. En sus prólogos y en sus notas a los diversos volúmenes de OME se esconden algunas de las páginas más brillantes y documentadas que jamás escribió Manolo sobre Marx. Entre 1975 y 1980, llegamos a publicar doce volúmenes, entre ellos los *Grundrisse*, casi todo *El Capital* (el propio Manolo tradujo los libros I y II) y las *Teorías de la plusvalía*, pero, a mediados de 1980, poco después de la muerte de Giulia Adinolfi, tuvimos que dejarlo correr, porque la editorial estaba casi arruinada, ya que todo lo que se ganaba con los otros libros de Crítica iba a parar a aquel saco sin fondo que era OME. Manolo decía –característico en él– que todo tenía que hacerse muy bien, con los mejores colaboradores (de hecho trabajaron en OME José M. Ripalda, Pedro Scaron, León Mames, Javier Pérez Royo y, sobre todo, Joaquim Sempere quien, con Manolo, constituía el equipo de redacción). Manolo quería que las ediciones fuesen perfectas, con un papel de muy buena calidad y religadas en tela. Por otra parte, nuestros libros tenían que tener un precio de venta al público muy bajo, que sería posible haciendo grandes tiradas, para que pudiésemos estar al alcance de todo el mundo. Pero los dos actuábamos con una gran ingenuidad, porque nosotros no teníamos la última palabra: la tenía el mercado. Sólo en cinco años, lo que había sido delirio de la gente para recuperar lo que el franquismo había prohibido, se había convertido en indiferencia, cuando no en hostilidad.

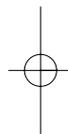
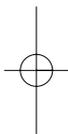
La situación del movimiento comunista en todos partes, las trampas de la transición española o el final forzado de OME por falta de lectores, y no digamos ya la muerte de Giulia, hicieron que Manolo volviera a caer en la depresión y pasara cada vez menos tiempo en su despacho de Crítica. El noviembre de 1981 se fue a México para participar en el Congreso Mexicano de Filosofía de Guanajuato, allí se casó por segunda vez, y allí dio un curso entre 1982 y 1983. Cuando volvió a Barcelona, se tuvo que someter a una operación cardiaca e inmediatamente a sesiones de hemodiálisis que ya no dejaría nunca. Pero todavía era capaz de escribir páginas perfectas e innovadores como son para mí las que escribió en mayo de 1985 como introducción para un libro de Antonio Gramsci, traducido por Miguel Candel, que titulé *Introducción al estudio de la filosofía* y que es, en realidad, el cuaderno nº 11 de los *Quaderni del carcere*. Fue el último ensayo escrito por Manolo antes de morir, y con palabras de Paco Fer-





nández Buey, este ensayo “para Sacristán tuvo, además, un valor añadido, emotivo, pues, escribiendo sobre el pensar y el hacer de Gramsci, consiguió al final de su vida superar la inhibición sentimental que siempre le produjo el sufrimiento del propio Gramsci en la cárcel”.

Como todos sabéis, Manuel Sacristán murió el 27 de agosto de 1985. Pocos días antes, tomando té en mi casa, me había dicho: “Desengáñate, Gonzalo, la crisis del movimiento comunista ha llegado a tal punto que lo que ahora debemos hacer es vestir el sayal, calzarnos las sandalias y salir a predicar de nuevo”. Era su manera de decirme que delante del pesimismo de la inteligencia era necesario escoger el optimismo de la voluntad.





MARX Y MARXISMO





DIALÉCTICA SIN DOGMA

MIGUEL CANDEL

En su uso prefilosófico, *dialéctica* parece haber designado una simple técnica de debate o confrontación de tesis opuestas (la tradición doxográfica atribuye la paternidad de la dialéctica a Zenón de Elea, por sus célebres argumentos contra la posibilidad del movimiento). Platón, en cambio, hace de ella la forma suprema del saber humano, caracterizada por su capacidad reductora de las *formas* (no meramente ideales, sino reales) a principios elementales comunes a todas ellas. Aristóteles le restituye su carácter instrumental aun concediendo al uso platónico una parte de verdad, a saber: la función de la dialéctica como examen interdisciplinario o «transversal» de los puntos de partida de las diversas ciencias particulares, pero rebajando sus pretensiones de ciencia suprema al modesto papel de una disciplina auxiliar.¹

Al final de la Antigüedad la dialéctica había quedado fijada como una de las tres disciplinas que integraban el *trivium*.² De hecho, quedó constituida en precursora directa –o equivalente práctica– de la lógica, cuyo objeto era, en la concepción tradicional de la misma, el arte de la argumentación.³

En Kant, el término “dialéctica”, gracias al previo desgajamiento escolástico de la lógica como estudio de las “reglas del pensamiento”,⁴ había recuperado su carácter de forma discursiva abierta, no constreñida por ningún concepto previo.⁵ Sobre esa base dinámica (y sobre la de una recuperación de la dialéctica metafísica de Platón según la versión del neoplatónico Proclo) construyó Hegel su peculiar dialéctica como intento de superación, a la vez, de la metafísica dogmática tradicional y del criticismo kantiano o, si se prefiere, de la escisión, no salvada por aquella ni por éste, entre objeto y sujeto. El recurso para ello utilizado, al modo de los antiguos filósofos griegos que atribuían, frente a Parménides, igual importancia al *no-ser* que al *ser* –identificando el *no-ser*, físicamente, con el vacío (Demócrito y Epicuro), y lógicamente, con el error (Pirrón de Élide y los escépticos en general)– consiste en recuperar la *negatividad* como elemento esencial tanto de lo real (el ámbito del objeto) como de lo ideal (el ámbito del sujeto) tendiendo, de paso, un sólido puente entre ambos. En efecto, lo real se *niega* en la medida en que *cambia*; y de hecho, como ya sostenía Platón, la realidad empírica, la realidad que percibimos, está en cambio incesante: la realidad, por tanto, es *proceso*. Y por otro lado lo ideal o racional, que «en el fondo» coincide con lo real (es «el fondo de lo real»), aun sin cambiar, se articula mediante un juego de contraposiciones o *negaciones* que se manifiesta ya en la simple división de un género en sus especies, cada una de las cuales es negación de las demás; v.g.: en el árbol de Porfirio, *animal* se divide en *racional* (rama de la que supuestamente pende el *hombre*) e *irracional* (rama sin duda mucho más robusta pese a su negativa denominación, pues debe soportar a todos los demás inquilinos del Arca de Noé). Sobre esas vetustísimas observa-

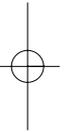
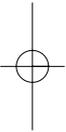


ciones de filósofos precedentes, pero animado por una sublimación laica de su primeriza vocación *teológica* de estudiante del seminario evangélico de Tubinga, construye Hegel su concepción de la dialéctica como movimiento por el cual lo real, a través de su constante autonegación (el cambio interno y el choque externo), acaba recuperando la unidad, entendida no ya como simple afirmación de su ser, ni tampoco, claro está, como simple negación –o, como dice Hegel, negación *determinada*–, sino como *negación de todas sus negaciones*, o identidad que contiene en sí, superándolas, todas las diferencias. Recuérdese la tesis de Spinoza según la cual *omnis determinatio est negatio*: lo indeterminado es también lo infinito, que al determinarse se limita, negando por tanto su infinitud; para recuperarla debe negar esas determinaciones-negaciones, pero no para retroceder al vacío estadio primigenio de indeterminación, sino para avanzar hacia un nuevo estadio de plenitud donde todas las determinaciones se funden sin perder sus contenidos. A lo largo de ese proceso la realidad deviene consciente y dueña de sí, se hace *espíritu*, síntesis de realidad e idealidad: Dios, en una palabra.

Puede decirse con bastante aproximación que es de esa versión hegeliana de la dialéctica de donde procede el actual uso «común» del término. Se considera, pues, dialéctica una noción cuyos perfiles no son fijos, sino que muestra sucesivamente facetas diferentes, pero no de manera aleatoria, sino con arreglo a una pauta consistente en que la consideración de cada una de las facetas lleva necesariamente a considerar su complementaria (es decir, su negación) y, por ello mismo, a situarse en la óptica del universo discursivo que engloba ambas.⁶ Dado que esa dinámica entraña sucesividad en el pensamiento, incorporando la temporalidad como rasgo inherente a la representación de lo real, la perspectiva dialéctica parece especialmente idónea para el estudio de los procesos históricos. Hijo, pues, de ese uso de la dialéctica es el *historicismo*, presente ya como rasgo fundamental en la filosofía de Hegel, y consistente en la generalización de la perspectiva histórica para aplicarla a cualesquiera fenómenos.

Marx, en su crítica de las ideas sociales y económicas de la burguesía triunfante, recurre al enfoque historicista hegeliano –si bien depurado del idealismo de su versión original– para negar el carácter «natural», permanente, de las formaciones sociales y los modos de producción. Con ello mantiene dentro de una concepción materialista no dogmática la obvia distinción entre fenómenos históricos y fenómenos naturales. Distinción que luego ciertos seguidores suyos acabarían difuminando al tratar de aplicar la dialéctica también a los procesos naturales.

Una muestra del abuso de la dialéctica en cierta tradición marxista, incluso en el estudio de fenómenos sociales, es el uso de términos como «contradicción» para referirse, por ejemplo, a los antagonismos de clase. Es éste uno de los aspectos «negativos» (no negado a su vez) de la herencia hegeliana: consiste en asimilar a una contradicción, que es en puridad la afirmación y negación *simultáneas* de un mismo contenido proposicional,⁷ lo que no es sino una oposición de fuerzas, tan afirmada la una como la otra. En realidad, tampoco atendiendo al plano meramente discursivo tiene sentido hablar de «contradicción» en la dinámica dialéctica de afirmación, negación y negación de la negación, pues éstas corresponden a momentos *sucesivos* de la conciencia y, en último término, se refieren a realidades *complementarias* que integran una unidad de orden superior. Podría incluso decirse que, precisamente porque la contradicción es imposible, es decir, porque no pueden coincidir plenamente algo y su negación, por eso la realidad se dilata en el tiempo: para poder desarrollar todas las potencialidades que, de darse con-





centradas en un punto, se anularían recíprocamente.

Pero el uso marxista de la dialéctica admite una generalización que, sin entrar –como parece pretender Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*– en el detalle de cada uno de los fenómenos físicos, muestre el carácter *global*, es decir, la *unidad* de todos los procesos que tienen lugar en el cosmos, tanto físicos como sociales. Al referirse al cambio de talante intelectual en la Alemania de mediados del XIX, dice Engels en un texto inicialmente concebido como prólogo al *Anti-Dühring* e incluido luego en la mencionada *Dialéctica de la naturaleza*:

Y con el hegelianismo se echó por la borda la dialéctica –precisamente en los momentos en que se imponía con fuerza irresistible el carácter dialéctico de los fenómenos naturales y en que, por tanto, sólo la dialéctica de las ciencias naturales podía ayudar al hombre de ciencia a escalar la montaña teórica–, para entregarse de nuevo, con gesto impotente, en brazos de la vieja metafísica.⁸

Es decir: la perspectiva dialéctica de búsqueda de la identidad *a través de* (no *al margen de*) las diferencias es, al menos, útil metodológicamente para superar la unilateralidad de cada una de las diversas disciplinas científicas. En uno de sus textos más brillantes sobre el valor de la dialéctica para el conocimiento, *La tarea de Engels en el «Anti-Dühring»*, Manuel Sacristán sostiene que la perspectiva dialéctica permite reconstruir como totalidad concreta lo que las diversas abstracciones obtenidas por el método científico, forzosamente reductivo, habían previamente escindido (con el riesgo de falsear irremediablemente nuestra visión de la realidad al inducirnos a tomar por reales los simples modelos o constructos elaborados por la razón):

Los «todos» concretos y complejos no aparecen en el universo del discurso de la ciencia positiva, aunque ésta suministra todos los elementos de confianza para una comprensión racional de los mismos. Lo que no suministra es su totalidad, su consistencia concreta. Pues bien: el campo o ámbito de relevancia del pensamiento dialéctico es precisamente el de las totalidades concretas. Hegel ha expresado en su lenguaje poético esta motivación al decir que la verdad es el todo.⁹

En efecto, como también señala un autor británico de finales del XIX e impropriamente considerado «idealista», Francis Herbert Bradley,¹⁰ todo concepto prescinde de la existencia, es decir, de la individualidad concreta de la cosa. Sólo la recomposición de los diversos predicados (abstractos *per se*) en una totalidad permite superar el carácter relativo¹¹ de éstos y recuperar la concreción individual del sujeto, identificado con lo absoluto o, mejor, con un único Absoluto, pues sólo la totalidad de las cosas constituye un auténtico y *real* individuo:¹² todos los conceptos, tomados aisladamente, no son sino *apariencias*, en el vocabulario de Bradley. Esta argumentación de Bradley encaja perfectamente dentro del patrón *dialéctico* aquí considerado.

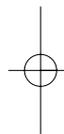
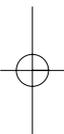
La idea de que la realidad no puede consistir en un agregado aleatorio de elementos independientes meramente conectados por relaciones extrínsecas establecidas por nuestra mente es, en el fondo, una idea tan vieja –o más– que la filosofía. Y es probablemente (por encima del juego ideal-discursivo de conversiones de contrarios y negaciones de negaciones) la verdad que sigue vigente tras el término “dialéctica”.¹³ De este modo realmente “dialéctico” y no dogmáti-



co entiende Sacristán la dialéctica como herramienta de un pensamiento volcado sobre la praxis. Porque es justamente en la praxis, y no en el pensamiento “puro”, donde el ser humano realiza de facto la síntesis de los distintos enfoques y perspectivas que una mente como la nuestra sólo sabe separar y contraponer.

Notas

1. Véase la parte final del capítulo 2 del libro I de los *Tópicos* de Aristóteles.
2. Junto a la gramática y la retórica, con las que podríamos decir que se repartía el estudio del lenguaje: a riesgo de incurrir en un cierto anacronismo, podríamos decir, empleando conceptos modernos, que la gramática se ocupaba de la sintaxis, la dialéctica de la semántica y la retórica de la pragmática del lenguaje.
3. Aristóteles, considerado el padre de la lógica, no utiliza ningún término común para referirse al conjunto de los diferentes temas tratados en el *Órganon*, sino que habla, por ejemplo, de *tópica* y *analítica* para designar, respectivamente, el estudio de los argumentos en general y de los argumentos de estructura llamada silogística en particular. El primer autor que utiliza el término “lógica” con la acepción general de «estudio de los aspectos puramente formales de la argumentación» es el aristotélico Alejandro de Afrodisia (siglo III d.C.).
4. Recuérdese la consagración definitiva de esa concepción de la lógica en la llamada «Lógica de Port-Royal», de Antoine Arnauld y Pierre Nicole, y cuyo título original es *La Logique ou l'Art de penser*.
5. Lo que permitía que la razón se aventurase fuera de los límites marcados por las categorías del entendimiento, aunque esa «aventura» acabase de hecho en extravío, al menos en el plano estrictamente teórico.
6. Es obviamente dialéctica, por ejemplo, la noción de patria, pues es imposible entender su contenido positivo («país que nos pertenece y/o al que pertenecemos») sin trazar, siquiera idealmente, unas fronteras al otro lado de las cuales se halla todo lo excluido de ella. De ahí la facilidad con que los muy patriotas se dedican a establecer exclusiones a diestro y siniestro (sobre todo esto último). Quienes van más allá de esa fase meramente negativa (como el propio Kant, en su momento), acaban reclamando la constitución de un ámbito superior que permita superar el antagonismo y las exclusiones que comportan las patrias: algo así como las hoy –¡ay!– agonizantes Naciones Unidas(?).
7. La simultaneidad, obviamente, no puede darse de facto, pues el discurso es lineal-sucesivo y no admite la superposición física de segmentos distintos; pero sí se da una simultaneidad intencional cuando uno, aun en momentos distintos, se refiere a lo mismo y desde el mismo punto de vista.
8. F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 31.
9. Manuel Sacristán, “La tarea de Engels en el «Anti-Dühring»”, en *Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, pág. 37. La aportación de Sacristán, como veremos en las páginas que siguen, supone una verdadera «superación dialéctica» de la unilateralidad con que el pensamiento marxista español de la época (en la estela de la rudeza intelectual estalinista, sólo comparable a su rudeza policial) utilizaba la llamada «lógica dialéctica» contraponiéndola a la –supuestamente «burguesa»– lógica formal.
10. Autor, entre otras obras de notable influencia en su tiempo, de *The Principles of Logic* (1883, 2ª ed. aument. en 1922), *Appearance and Reality* (1893, 2ª ed. en 1897), *Essays on Truth and Reality* (1914). De todas ellas, James W. Allard y Guy Stock editaron una selección comentada de textos en Oxford, Clarendon Press, 1994, bajo el título *Writings on Logic and Metaphysics*. La obra de Bradley inspiró, por acción o reacción, no pocas de las ideas filosóficas de Bertrand Russell, quien sin embargo contribuyó a endosar a Bradley el sambenito de «idealista».
11. Bradley es especialmente célebre por su argumento, basado en un regreso al infinito, sobre el carácter contradictorio y, por tanto, no real de las relaciones.
12. Esto, más que las tesis de Hegel, no puede dejar de recordar la tesis spinoziana sobre la unicidad de la Substancia.
13. Una excelente síntesis de las diversas concepciones de la dialéctica desde una óptica actual de «realismo crítico» puede hallarse en: R. Bhaskar, *Dialectic. The Pulse of Freedom*, Londres, Verso, 1993.



EL LUGAR DE LA UNIVERSIDAD Y EL PAPEL DEL INTELLECTUAL

MONTSERRAT GALCERÁN

El objetivo de las líneas que siguen es el de abordar las reflexiones a propósito de la Universidad y de la figura del intelectual en la obra de Manuel Sacristán, quien les dedicó su atención reiteradamente y en diversas ocasiones, al menos desde 1963 hasta finales de los 70. Entre los escritos dedicados a ese tema se encuentran el conocido texto “La Universidad y la división del trabajo” (1969/70) y el manifiesto que leyera en la Asamblea fundacional del Sindicato democrático de Estudiantes de Barcelona, el 9 de marzo de 1966. Esa Asamblea, conocida como la Capuchinada porque tuvo lugar en el convento de Capuchinos de Sarriá, fue interrumpida por la policía que encerró a todos los concurrentes en el convento durante tres días, sin comida ni contactos con el exterior. Y se convirtió en un momento culminante de la lucha estudiantil contra el franquismo. Sacristán, que acudió a ella con otros intelectuales de renombre, leyó el manifiesto antes señalado, que lleva por título “Manifiesto por una Universidad democrática”. En cuanto al tema del intelectual atraviesa toda su actividad como intelectual comunista, especialmente durante la década de los 60, en el momento en que ocupa funciones desatacadas como miembro del Comité Central del PCE y en el marco del debate sobre los intelectuales en el partido. Por último se hará alguna mención a su valoración del feminismo en relación con la atención prestada en sus últimos años al ecologismo emergente. Empecemos pues por señalar algunos de los pormenores de la reflexión sobre la Universidad, en concreto el tema de la división del trabajo y su interpretación de la ya inveterada “crisis de la Universidad”, para pasar posteriormente a las otras cuestiones.

1. EL LUGAR DE LA UNIVERSIDAD

1.1. La Universidad y la división social del trabajo.

De un modo completamente novedoso pues no es habitual relacionar la ubicación social de la Universidad con la cuestión de la división del trabajo, Sacristán sitúa ahí la problemática universitaria, haciéndola solidaria de los problemas derivados en la sociedad capitalista de unos mecanismos de explotación que imposibilitan a los trabajadores acceder a otra cosa que a desempeñar por años y decenas de años, un trabajo unilateral y empobrecedor. Esa crítica, que le hace partícipe de la crítica al trabajo alienado propia de toda una corriente en la tradición marxista, la amplía al “trabajo intelectual”, mostrando como éste –o mejor dicho, su idealización, plasmada en la utopía del “intelectual puro”– es deudora de la división entre “trabajo físico” y “trabajo intelectual”, de tal modo que sólo porque hay por un lado una población a la

que se impide acceder a los espacios de pensamiento y de cultura y se encierra en la disciplina de un trabajo repetitivo y mecánico, puede haber, por el otro, el presunto intelectual “puro”, es decir, aquél que hace del pensamiento y de la creación cultural su única ocupación y su fuente de vida. Esta división es la que permite que mientras que unos –los que están arriba– estén amputados de toda una serie de habilidades, cuya renuncia aceptan por mor de los privilegios a los que da acceso, los otros, –los de abajo– estén amputados “de sus cabezas”.

En los primeros años 60 nuestro autor tiende a plantear la cuestión en el marco de una teoría de la alienación de vocación nihilista –“de modo que la vida no fuera más que desgaste en el vacío, constante anticipación de la muerte”¹– mientras que en los años posteriores ganará en concreción y en realismo. Pero el motivo central se mantiene: la ubicación social de la Universidad en el entramado capitalista la cualifica como Institución básica en la formación cultural y social de hegemonía de clase, además de sus cometidos específicos como formadora de fuerza de trabajo cualificada y como productora de conocimiento a través de la Investigación². Una afirmación que se ha vuelto común tras los análisis de Bourdieu sobre la distinción y el capital cultural, la encontramos en cierta forma anticipada en esos primitivos textos de Sacristán.

A partir de ahí procede a desmontar la tesis idealizadora de la crítica liberal, que echa en falta en la desagregada universidad contemporánea aquella unidad supuesta de la formación clásica. En este punto Sacristán es inclemente: la Universidad nunca ha sido una *universitas* por vocación de universalidad sino que el término latino, *universitas* que propiamente significa *gremio* o *corporación*, se refiere al “gremio” formado por estudiantes y profesores en las primeras universidades, cuyo cometido en nada era universal sino específicamente particular: estudios de medicina o de teología o de jurisprudencia, pero no “de todo”. Lo que la crítica liberal echa pues en falta es algo que nunca estuvo en los centros antiguos, sino la nostalgia de una “unidad cultural” o de una hegemonía no discutida de la cultura burguesa en las sociedades decimonónicas. Es más un modelo idealizado que una realidad histórica.

Esa crítica revierte especialmente en cierta burla del papel de la filosofía, de su aislamiento y de su pretendida autosuficiencia. No admite duda el párrafo dedicado a Platón, presentado siempre como el modelo de filósofo capaz de dibujar las reglas de comportamiento de un Estado justo a partir del análisis teórico de lo que sea la justicia. Sacristán arremete sin compasión contra él: “esa doctrina –la platónica y más en concreto el Platón de *La República*– es la consagración de cualquier situación de injusticia, de toda impuesta y violenta división del trabajo, además de serlo en primer lugar, como es natural, de la injusticia del modelo estatal platónico. Es un principio, dicho más brutalmente, que jamás convencerá a los hombres que se ganan –más bien se pierden– la vida cumpliendo la “función” de limpiar cloacas. Y desde luego es imposible que lograra la adhesión de los esclavos que en tiempo de Platón cumplían la “función” de sucumbir en las minas, en los trabajos del campo o con los remos en la mano”³. Imagino que esta burla ofenderá a más de algún platónico pero, a mi modo de ver, es importante para resaltar su posición polémica frente a la beatería filosófica que sacraliza la tradición teórica, sea cual fuere, sin preguntarse por lo que podríamos llamar el “carácter de clase” de la producción teórica e inclusive, por su propia posibilidad como saber totalizante y universal. En este sentido Sacristán, no sólo polemiza duramente con dichas posiciones sino que ataca en



toda regla la pretendida autonomía de la filosofía en el campo del saber, ridiculizando a los profesionales de la metafísica. En su contribución a la reforma de los planes de estudio de Filosofía en la Universidad de Barcelona, plasmada en el texto titulado *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968), criticaba provocadoramente que los filósofos de profesión no dominaran saber positivo alguno tal como Matemáticas, Física, Biología... por lo que sus elucubraciones se reducían a un “saber de nada”. En cuanto especialistas “del Ser y la Nada” se ganaban la vida en las Universidades e Institutos varios pero sus escasos conocimientos positivos les dificultaba el transmitir correctamente las complejas cuestiones de que trata la filosofía. Por lo que propuso que la facultad de Filosofía fuera sustituida por un Instituto específico, en el que la enseñanza de esta materia estuviera ligada a una reflexión que tuviera en cuenta aquellos saberes. No hace falta añadir que el revuelo que armó entre todos los filósofos académicos fue tan desproporcionado, que se ganó el epíteto de “liquidacionista” con el que le motejaron algunos de sus contrincantes, epíteto que una larga historia en la tradición marxista con connotaciones fuertemente peyorativas.

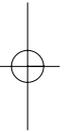
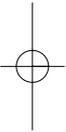
En resumen creo que el análisis es original y estimulante, a pesar de algunas consecuencias inesperadas –como el tema de la filosofía– y algún que otro olvido, como el que en la división social del trabajo no prestara atención a la división sexual por lo que, aunque en los 80 se ocupó de la temática feminista, ésta ocupa un lugar subordinado en su obra.

1.2. La interpretación de la “crisis de la Universidad”.

La crisis de la Universidad, palpable ya en los años 60 en los que escribió esos textos, se inscribe así en una doble coordenada: por un lado en las luchas antifranquistas en aras de la democratización del país, por otra en las transformaciones de las sociedades capitalistas desarrolladas que estaban poniendo en discusión aquel modelo de división social del trabajo. Estos dos ejes no siempre casan completamente, por lo que en algunos puntos la perspectiva anticapitalista se suaviza en aras de la exigencia de democratización.

Por lo que respecta al primer punto la crítica a la Universidad franquista se sitúa en el contexto de las luchas por la democracia y las libertades. En el *Manifiesto por una Universidad democrática*, al que antes me he referido, todo un apartado se dedica a la cuestión de las libertades en la Universidad con toda la retahíla de las exigencias del momento: democratización de los órganos de gestión, libertad de enseñanza, libertad de investigación, libertad de expresión, libertad de asociación,... Actualmente esas exigencias nos parecen bastante pobres en relación a los problemas estructurales y sociales de la institución, pero qué duda cabe que en el contexto de la España de los años 60 y a pesar de su indefinición, quizá no achacable a él mismo puesto que se trata de un manifiesto público que debía ser firmado por varias y diversas personalidades y aunque según algunos buenos conocedores del tema como Francisco Fernández Buey se debe a su pluma⁴, a pesar de su indefinición digo, representa una muestra más de la participación de las luchas estudiantiles en el enfrentamiento al franquismo.

Más interesante me parece anotar que de las diversas líneas que trazó en los años 60/70 para una posible transformación universitaria, a saber, el blindaje de la institución frente a su tendencial transformación en una universidad de masas por medio de fuertes medidas de selección y de *numerus clausus* (opción 1), la vía tecnocrática, tendente a hacer de ella una mera



fábrica de titulados (opción 2) y la vía democrática-socialista tendente a convertirla en un espacio de formación multilateral de los jóvenes (opción 3), ha triunfado la segunda, no sólo por la deriva de la propia institución sino especialmente por las características de la transición española y por las del mundo capitalista europeo en el que se ha integrado cada vez más. En este sentido la Universidad española durante los años 80 ha dejado de ser aquella institución carpetovetónica, arbitraria y despótica que él conoció, para convertirse en una fábrica dispensadora de títulos y un garaje para jóvenes parados, siempre con insuficientes recursos y con problemas de adaptación al contexto social, que expulsó de su espacio, al menos hasta mediados de los noventa, los debates políticos y sociales de mayor envergadura cerrándose en torno al cultivo de la máxima especialización y protegiendo antes que nada su autonomía, convertida ahora en caldo de cultivo de los intereses internos de los grupos con más fuerza dentro de la institución.

En su momento los textos reflejan bien la “crisis de la Universidad de masas” que era ya perceptible a finales de los sesenta. Como él mismo dice el aumento de los estudiantes ya era visible en la década anterior, pero en un principio ese hecho fue valorado como un dato positivo por las propias capas dirigentes que vieron en el aumento de los estudiantes una demostración de la capacidad de desarrollo del régimen. Sólo más tarde, a mitad de la década de los sesenta, empezaron a notar que tal aumento ponía en cuestión el estatus de los titulados y llevaba a una progresiva desvalorización de los títulos. En este punto el diagnóstico de Sacristán se refuerza con el análisis de la división del trabajo antes esbozado y le permite afirmar que tal situación —la devaluación de los títulos y la masificación de la universidad—, unida a los cambios experimentados por la incorporación de la ciencia a la estructura productiva, estaba borrando los contornos de la división laboral tradicional y abriendo la vía del estudio por el mero afán de saber, lo que comportará la quiebra de la jerarquía económica y social basada en el nivel de estudios. El conocimiento —dice— se sustrae al sistema de valor de cambio, lo que implica la pérdida por parte de la Universidad de su papel como productora de hegemonía de clase, manteniendo sin embargo sus otras dos funciones: la formación de la fuerza de trabajo profesional y la producción de conocimiento en la investigación. Pero esas tareas, reducidas a su dimensión instrumental, se escapan del edificio universitario y podrían ser absorbidas incluso por las propias empresas, *item* más por organizaciones especializadas y ligadas a ellas como complejos de centros de estudios y universidades privadas.

Ante el incipiente borrado de la división social del trabajo derivada de un cambio en la división técnica —el tipo de conocimientos que necesita un trabajador medio el cual es tendencialmente más alto— y de un desplome del valor de cambio de la cualificación universitaria —como resultado de la masificación y devaluación de los títulos, la propuesta de los sectores dominantes se centra en recomponer la estratificación jerárquica introduciendo barreras selectivas intrauniversitarias que refuercen la jerarquía en el seno de las propias titulaciones— titulados de grado medio o de ciclo más breve, proliferación de títulos, etc., —mientras que él, fiel a su compromiso comunista, propone en la línea de Gramsci, una enseñanza universitaria generalizada con prácticas parciales de trabajo físico.

A mi modo de ver es en este punto donde su diagnóstico se anticipa a algunos de los fenómenos de su época y nos permiten interperlarle. La quiebra de la Universidad de *élites* y la exce-



dencia del conocimiento en relación a su espacio de generación –los centros de estudios superiores– son interpretadas por él como signos de una mayor variedad, movilidad y preparación de la fuerza de trabajo, que hace del conocimiento un valor en sí que escapa a su valor de cambio en el mercado, a sus características como marchamo de un lugar a ocupar en la sociedad. Pero no advierte que esta transformación puede ser recuperada por los mecanismos capitalistas haciendo recaer sus aspectos negativos sobre los trabajadores cognitivos –precariedad, movilidad forzada, salarios por proyectos,... –a la vez que explota capitalistamente sus ventajas– trabajadores/as con altas capacidades intelectuales, con experiencias en autoformación, móviles, dispuestos, etc. Creo que es en este punto donde se centra la discusión actual en torno a la universidad, ya que la tendencial difuminación de la diferencia entre trabajo intelectual y trabajo físico no está dando lugar a un trabajador polifacético auto-motivado sino a un precario multifuncional. En este sentido el tipo de análisis propuesto por Manuel Sacristán sigue siendo tremendamente actual aunque no podamos compartir algunas de sus proyecciones, como era la de un trabajador cultivado intelectualmente o, como decía R. Bahro, con un “excedente de conciencia” que se había hecho incompatible con la propia dinámica de la explotación capitalista. Como otros textos suyos, también los que están dedicados a la Universidad son fructíferos puntos de partida para la situación actual pues, tanto hoy como ayer, la reforma de la Universidad sigue siendo un fuego cruzado de alternativas excluyentes.

2. LA FUNCIÓN DEL INTELECTUAL

He señalado anteriormente que Sacristán es muy crítico con la figura del “intelectual puro”, precisamente porque está ligada a la división social del trabajo y a la producción de hegemonía. Y sin embargo esa crítica no le lleva ni al cinismo ni al escepticismo sino, especialmente durante los años 60, a un combate en defensa del papel del “intelectual comunista” cuyo fracaso se salda con los durísimos sarcasmos de la década de los 80. Comparemos dos textos: el primero, contenido en un informe clandestino de 1963, donde afirma “El intelectual comunista es de verdad intelectual y de verdad un comunista cuando reconoce la gravedad de estos problemas [entre otros los problemas generales del movimiento comunista internacional] y está al mismo tiempo orgulloso de quienes han hecho posible que estos problemas llegaran a plantearse [es decir, no niega la propia tradición comunista de la que forma parte]. No es un verdadero intelectual si oculta estos problemas. No es un verdadero comunista si no se sabe continuador del movimiento unido que los ha suscitado y no los ha resuelto todavía”⁵. En la entrevista de 1979 afirma: “la figura del intelectual y su papel es algo deleznable. Una de las cosas más indignas y hasta repulsivas que se pueden ser, es un intelectual. En esto yo me encuentro en la antítesis de mi querido Aranguren, que tiene esta curiosa fe apostólica y –supongo– en el fondo llena de alegría, o quizá de sentimiento de responsabilidad, sobre estas cuestiones del intelectual, la consciencia crítica y todo esto... Mi conclusión, en los años 66-68, es que el intelectual es todo lo contrario: un payaso siniestro, un payaso por definición que en cada una de sus payasadas no está haciendo más que asegurar el dominio de la clase dominante, sea esta clase dominante la burguesía de aquí, o sea la burguesía burocrática de un país como la unión mal

llamada soviética. Para mí el intelectual es el personaje más siniestro de nuestra cultura. Pero no el intelectual al que Aranguren estaría dispuesto a criticar, es decir, el físico nuclear. No; a mí el intelectual que me parece más siniestro es el intelectual supuestamente crítico, el intelectual que con su crítica constantemente está desarmando a la clase oprimida, a la clase explotada, el intelectual que somos los profesores de filosofía”⁶.

¿Qué ha pasado entre estos dos textos? A mi modo de ver lo que ha pasado son casi diez años de militancia en el PCE y/o en el PSUC en un momento muy específico de la historia de estos partidos, en el contexto de la polémica sobre los intelectuales y de la expulsión del grupo Claudín/Semprún. No voy a hacer un relato pormenorizado de estas circunstancias pero sí creo que hay que tenerlas en mente para valorar mejor la “depresión” de esos años, o “inhibición” como la denomina Sacristán en su entrevista de 1975. La militancia comunista de nuestro autor se inicia, según afirman sus biógrafos, en 1956, al final de su estancia en Alemania e ingresa en el PCE clandestino en París, a finales del mismo año. Según un texto de 1963, recogido en *mientras tanto*, forma con otros intelectuales la organización de Barcelona en la que, como en otras zonas del país, se integraban también los estudiantes.

En ese texto señala los que a su juicio son los dos grandes problemas que rodean las críticas de Claudín y Semprún frente a la dirección del PCE y la respuesta de ésta. Se trata de una, que califica de *pseudo-crítica caprichosa* frente a la dirección y otra, la tendencia de la dirección a ignorar el fondo de verdad que pueda haber en las críticas de los intelectuales y a tratarlas como problemas de disciplina. Siendo éste uno de los documentos esgrimidos por Claudín en el debate de 1964 que culminó con su expulsión, la reflexión de Sacristán comporta, al menos por su parte, una reconsideración del papel del intelectual en el movimiento —y en el Partido comunista.

Veamos con un poco más de detalle los hechos. La crisis se abrió en el PCE en 1962 y no se empezó a cerrar hasta 1964 con la expulsión de F. Claudín y J. Semprún, después del llamado seminario de Arrás, celebrado clandestinamente en Francia entre julio y agosto de 1963, al que Sacristán no asistió si bien mandó un texto, llamado “*Elementos filosóficos de la teoría de la libertad. Consideraciones críticas sobre los planteamientos tradicionales especulativos del problema de la libertad*”. La discusión tenía lugar después del fusilamiento de Grimau en abril de 1963 (la detención de Grimau se produjo en noviembre de 1962, siendo ministro de Información y Turismo Manuel Fraga Iribarne) y pretendía marcar un giro en la política del PCE.

Dicho muy sucintamente, el Comité de intelectuales de Madrid, dirigido por Semprún y J. Pradera, con el apoyo de Claudín, consideraba que se estaba abriendo una fase en la que era posible llegar a acuerdos democratizadores con otras fuerzas anti-franquistas, debido por una parte a la cerrazón del régimen, como demostraba entre otras cosas el reciente fusilamiento de Grimau, pero estimulado también por corrientes de opinión favorables a ciertas transformaciones sociales y económicas de base capitalista, tendentes a “normalizar” en estos aspectos —no en el político— al país, corrientes que respondían al renacer del movimiento obrero, aunque este aspecto queda infravalorado en sus análisis. La estrategia consistía en intentar imponer la presencia del PCE en los posibles cenáculos democratizadores (en junio de 1962 se acababa de celebrar la reunión de Munich a la que el PCE no había sido invitado)— como demuestra el viaje de Sacristán con Raventós y Barrera a Madrid en 1962 para discutir entre otros con



Tierno Galván. Con ello pretendían sacar al PCE de su aislamiento y forzar una democratización que parecía imparable dado el desarrollo social y económico y la fuerza de los movimientos de masas. En suma un programa “socialdemocratizador” que, aunque en su momento les valió la expulsión, será defendido por el PCE en años posteriores si bien recubriéndolo siempre con una retórica rupturista.

Sacristán contraponen a esta estrategia de socialdemocratización, la necesidad de que los intelectuales comunistas, a tono con el primer texto, desarrollen un análisis efectivo de los problemas del movimiento comunista internacional que les permita renovar el marxismo y convertirse en vertebradores de una hegemonía alternativa. Eso pasaba por repensar la tradición marxista y especialmente algunos de sus problemas fundamentales: la cuestión de la “dictadura del proletariado”, todo el tema de la coexistencia pacífica y el desafío de la revolución china y el maoísmo y en fin, la revitalización del propio marxismo que debía ser capaz de discutir a un nivel equiparable de competencia los nuevos problemas aportados por el discurso científico y lógico contemporáneo y por la base científica del capitalismo contemporáneo. En último término estaba exigiendo de los intelectuales comunistas el que elaboraran teóricamente de modo suficientemente rico para convertirse en elemento de referencia y tendencialmente de hegemonía en el panorama intelectual y cultural, que generaran saber ya que, en último término eso es lo que saben y pueden hacer, y que no se redujeran a ser meros figurones. La constatación de que esa línea queda frustrada nos permite enlazar directamente con el segundo texto.

Sacristán estaba pues pensando, creo yo, en relanzar elaboraciones marxistas críticas potentes como las que tuvieron lugar en el contexto italiano, o francés o alemán, aunque a diferencia de corrientes como la “nueva izquierda europea” de los años 60 o el marxismo anglosajón que se inicia por los mismos años, sigue siendo enormemente fiel a la tradición comunista, materializada todavía en los fuertes Partidos comunistas europeos, entre otros el italiano y el francés y a mayor distancia pero lleno de heroísmo, el español, y no se acerca suficientemente, al menos hasta mediados de los 70, a los nuevos elementos que están surgiendo en el panorama internacional.

Un testimonio externo pero no por ello menos importante de la enorme complejidad de ese proceso, nos lo da el escrito de R. Rossanda, *Un viaggio inutile*, algunas de cuyas impresiones han sido recogidas en sus *Memorias*, recientemente publicadas⁷. En esas páginas brillantes Rossanda cuenta un viaje que hizo a nuestro país en 1962, encargada por el Partido comunista italiano de entrar en conversaciones con distintos sectores antifranquistas para preparar una posible alternativa a la dictadura. Su impresión fue que los diversos grupos se enfrentaban a una especie de vacío de futuro, oscilando algunos entre la esperanza de que la entrada en el Mercado común europeo que por entonces se estaba formando, acabaría con el régimen; otros prendidos todavía en el recuerdo de la guerra y en las dificultades de la clandestinidad; por último, la dirección del PCE que entre Moscú y París había perdido completamente el norte.

3. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS

El carácter de ingeniería política que tuvo la transición política y la marginación que supu-



so para los viejos movimientos de masas, desde el movimiento obrero a los movimientos de barrio, desplazó el interés hacia los nuevos movimientos, entre otros el ecologismo y el feminismo, que son relativas novedades en el panorama hispano de esa época.

Uno de los puntos de anclaje que marca la aproximación de Sacristán a estos movimientos es su autenticidad. Así por ejemplo comenta en la entrevista concedida en 1976: “En lo que respecta al [sindicato estudiantil] de Barcelona, creo que para cualquiera que lo haya vivido hay algo que destaca por encima de todo en el recuerdo: la autenticidad democrática del SDEUB [Sindicato democrático de estudiantes de la Universidad de Barcelona]. Aquello fue una combinación de democracia directa con sistemas de representación eficaces que, dentro de la problemática de todas esas complicadas cosas, resultó admirable. De verdad el delegado era una persona que decía lo que su asamblea había dicho, y respondía ante ella poco después. Aquello fue de una calidad política que no he vuelto a ver nunca, salvo, acaso, en pequeños grupos muy cultivados políticamente y homogéneos ideológicamente. Las cualidades de la vida comunitaria que parece que no se pueden experimentar más que en grupos de poquísimas personas estuvieron presentes en mayor o menor medida, según los casos, en una población estudiantil que rebasaba las diez mil personas. Por lo menos ocho mil fueron activos en aquella especie de epifanía democrática, de rara vivencia común. Supongo que en algunas zonas de la población estudiantil de París debió ocurrir algo parecido en mayo de 1968. Pero dudo que con los altos porcentajes del SDEUB”⁸. Pienso que estaba en lo cierto.

Pues bien, esa “autenticidad” de un movimiento nuevo es el que afirma en los nuevos movimientos, es lo que le permite conectar con ellos, por encima de su cualidad de “intelectual comunista” o mejor, repensándola de nuevo, y lo que le permite captar la singularidad y la eficacia de esos nuevos movimientos y problemáticas. Entre ellas se encuentra en primer lugar el ecologismo y tal vez en segundo, el feminismo.

4. NOTAS SOBRE EL FEMINISMO

Los primeros movimientos feministas surgieron al final del franquismo y el inicio de la transición, en el marco de las luchas contra la dictadura pero con una fuerza y unos planteamientos propios. Los grandes partidos de la izquierda eran regularmente machistas. El PCE había creado desde años antes, *el Movimiento democrático de mujeres* que aspiraba a aglutinar la lucha de las mujeres, concebida desde parámetros de solidaridad y ayuda. Se dedicaba un gran esfuerzo a ayudar a los compañeros encarcelados, a visitarles, atenderles, ocuparse en ocasiones de las familias que quedaban fuera, etc., pero esos grupos de mujeres dedicaban poca atención a los propios problemas femeninos y daban poca importancia a la experiencia de ser mujer.

Se planteaba incluso cierta contradicción entre las aportaciones de las mujeres a las luchas políticas generales y la dedicación que prestaban a su propia problemática como mujeres. En la tradición marxista había sido una obviedad que la lucha de las mujeres debía supeditarse a la revolución social dado que la emancipación de los trabajadores constituiría la base para una posterior emancipación de las mujeres. En el caso español y dado que lo que se trataba era de conseguir la democracia, la formulación era que la liberación de la mujer pasaba por la con-



quista de las libertades democráticas y era posterior a ellas. Ese *posterior* hacía que las reivindicaciones feministas pasaran siempre a segundo plano sin que jamás llegara el momento de abordarlas. Ante esa situación fueron muchas las mujeres que se decidieron por crear organizaciones separadas de mujeres, si bien en muchos casos se impuso la llamada “doble militancia”, en las organizaciones políticas y sindicales comunes, y en las organizaciones feministas⁹. Tras la muerte del dictador en 1975 y la legalización de los partidos políticos y las organizaciones sindicales, el feminismo tuvo un momento de fuerte auge empeñándose en una dura denuncia del familiarismo y de las discriminaciones de todo tipo todavía existentes y exigiendo simultáneamente el reconocimiento del divorcio y del aborto.

También en este punto, y sin duda influido por su compañera Giulia Adinolfi, la posición de Sacristán fue peculiar. Tal vez lo más interesante de su planteamiento es que en él la problemática feminista se liga con la ecologista y por tanto con todo el problema del futuro de la especie que está amenazado por el capitalismo. Se trata de movimientos que exponen en primer plano las consecuencias socialmente destructoras de la reproducción capitalista, abordando cuestiones que son comprensibles para amplios sectores de la población o, como se dice todavía hoy, son transversales a la división en clases.

Durante los años 70 y en el marco de las luchas contra la construcción de centrales nucleares, había empezado a interesarse por los planteamientos ecologistas, especialmente fuertes en aquel momento en países como la República Federal alemana. Su formación como lógico y filósofo de la ciencia le colocaba en buena posición para abordar cuestiones que incluyen conocimientos científicos no siempre al alcance de los filósofos de formación humanista. Por otra parte su ecologismo parte de la necesidad de revisar el imperativo del crecimiento que, en cierta forma, la propia tradición marxista había hecho suyo, y de dejar de pensar el comunismo en el marco de posiciones de base libertaria o como sociedad de la abundancia.

Por primera vez empieza a pensarse que para salvaguardar algún posible futuro para la humanidad o, al menos para evitar riesgos graves, debe contenerse el crecimiento imparable de la producción y de la población, volviendo a esquemas que protejan el vivir de la especie humana. Es en este sentido que, a mi modo de ver, sobrevalora aquellas “condiciones de la mujer” que nos habrían exigido desarrollar valores más atentos al cuidado y la reproducción, por habernos reservado durante siglos a esas tareas. Con ser interesante, esta perspectiva descuida la problemática propia, que el pensamiento feminista estaba tratando ya en esa época, por lo que si bien es importante como elemento de quiebra del machismo dominante en los partidos de izquierda, incluidos los partidos comunistas y los grupos y colectivos a su izquierda, no trata dimensiones que ya por entonces estaban presentes en el movimiento. La toma en consideración del feminismo implica pues, no tanto plantear el problema desde los parámetros de la necesaria igualdad de las mujeres con los varones, sino introduciendo la cuestión de un necesario cambio en las formas de comportarnos de todos los individuos, tanto varones como mujeres. La subordinación de las mujeres no es abordada solamente como un problema de discriminación y de dominación por el varón, sino que se enmarca en el contexto de la depredación capitalista y abre el horizonte de una posible contención del peligro de devastación nuclear centrando la atención en la necesaria contención de los peligros.





Notas

1. “Studium generale para todos los días de la semana”, en *Intervenciones políticas. Panfletos y Materiales, III*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 31.
2. “La Universidad es una institución que produce y organiza hegemonía”, o “La principal función de la universidad desde el punto de vista de la lucha de clases es tradicionalmente la producción de hegemonía mediante la formación de una élite y la formulación de unos criterios de cultura, comportamiento, distinción, prestigio, etc”, idem, p. 113 y 134.
3. Idem, p. 31.
4. “El marxismo crítico de M. Sacristán”, en *mientras tanto*, 63 (1995), p. 146.
5. “Sobre los problemas de las organizaciones intelectuales, especialmente la de Barcelona”, en *mientras tanto*, op. cit., p. 68.
6. “Una conversación con M. Sacristán”, a cargo de J. Guiu y A. Munné”, Idem, p. 117.
7. *Un viaggio inutile*, Milan, Il Saggiatore, 1996.: “la cita principal que debía tener con ellos [con los comunistas catalanes] era con M. Sacristán, profesor universitario, teórico, dirigente del partido catalán (o al menos eso me parecía colegir de los susurros). Pero esta cita que se retrasaba de un día al siguiente, nunca tuvo lugar. ¿Estaba enfermo?, ¿estaba en peligro?, ¿era yo la peligrosa?”, p. 25. *La ragazza del secolo scorso*, Turin, Einaudi, 2005, pp. 232 y ss.
8. *mientras tanto*, op. cit., p. 264.
9. Para una presentación del problema en las coordenadas de finales de los 70, v. MORENO, Amparo, *Mujeres en lucha. El movimiento feminista en España*, Barcelona, Anagrama, 1977. Esta autora cita un texto del Programa del Movimiento democrático de mujeres (octubre 1971) en el que se afirma: “ Al contrario que otros movimientos femeninos de América y de Europa, el Movimiento Democrático de Mujeres, no propugna una forma de lucha específica reservada a las mujeres, sino una acción ligada a los demás sectores democráticos del país que luchan contra la dictadura”, p. 106.



REFLEXIONES DE SACRISTÁN SOBRE EL MARX MADURO

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ

“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.” (MSL)

“El marxismo es un intento de vertebrar racionalmente, con la mayor cantidad posible de conocimiento y análisis científico, un movimiento emancipatorio”. (MSL)

INTRODUCCIÓN

El propio Sacristán distingue dos formas de enfrentarse con los textos de un autor: por un lado se los puede someter a un tratamiento filológico y entenderlos como el legado de un clásico o bien se puede dar un paso más y enrolarse en un movimiento teórico que busca la continuación productiva de su legado. En este trabajo, la perspectiva que adopto es la primera; proyecto una mirada externa sobre la obra y la actividad política de Sacristán desde el exterior; un exterior, ciertamente no indiferente y mucho menos adverso, pero sí un exterior, ya que no tuvo relación directa con Sacristán y aunque leí con gran interés todo lo asequible en su momento, hay que tener en cuenta que este conocimiento no pudo por menos que ser forzosamente fragmentario e insuficiente, dada la dispersión y la dificultad de acceso que hasta fechas recientes ha perseguido a los escritos sacristanianos.

1. MI RELACIÓN CON MANUEL SACRISTÁN

Le escuché dos veces:

—en el Congreso de Marx en la Complutense: en el que sometió a un análisis filológico, crítico y político las cartas del Marx tardío a Vera Sazulich y otros populistas rusos; en esta ocasión me enfrenté con el Sacristán más profesoral y crítico teórico.

—en el Club Internacional de Prensa donde habló sobre los problemas de la guerra nuclear, insistiendo no tanto en los aspectos militares, geopolíticos y estratégicos del asunto sino como en el dolor humano producido por la guerra. En esta segunda ocasión pude contemplar al Sacristán más humano, al ser sensible, compasivo con el dolor; preocupado como buen aristotélico y epicúreo por la buena vida de los individuos.

Estas dos vetas estaban enteramente entremezcladas en MS: su saber teórico se integraba con una especial sensibilidad para el sufrimiento humano que le conducía a luchar para evitarlo. El paralelismo con Marx es notable: también Marx en el núcleo teórico de *El Capital* mues-



tra un talante de científico social positivo y sistemático a través del despliegue del frío razonamiento teórico, pero en las notas es donde las referencias históricas muestran la sensibilidad de Marx frente al sufrimiento humano y la indignación moral que dicho sufrimiento le produce.

Si en un principio el marxismo de MS podría acercarse al marxismo frío de las interpretaciones científicas de la obra de Marx, el lado humano y ético de su apuesta teórica y vital le acerca al marxismo cálido humanista, pero más ocupado por los hombres concretos que por el hombre en general. En este sentido, el humanismo de Sacristán se separa del humanismo filosófico, dulce y, en última instancia cristiano, del marxismo humanista de los años sesenta, de Garaudy, por ejemplo. Es un humanismo preocupado por los individuos singulares y por sus sufrimientos y no guiado por una idea metafísica de esencia humana en general.

2. EL MARX DE SACRISTÁN

En una entrevista de 1969 Sacristán define el marxismo como una anti-filosofía: “No entiendo el marxismo como una filosofía del hombre, ni tampoco como una filosofía de la historia, ni como una filosofía de nada, sino más bien (en el terreno conceptual) como una anti-filosofía (en el sentido sistemático clásico de ‘filosofía’)”. Esa anti-filosofía se convertirá en ciencia social con pretensiones de servir de guía conceptual a la acción revolucionaria.

El Marx, pues, que interesó fundamentalmente a Sacristán era no sólo un pensador sino también (y principalmente) un revolucionario. Esta perspectiva entraña la consecuencia crucial de que no se puede tratar a Marx sólo como un clásico, sino que hay que considerarlo más bien como un eslabón en la larga tradición de los luchadores por la emancipación. Para nuestro autor, tratar a Marx sólo como un clásico contribuye a congelar su aportación y su legado, al separarlo de su motivación y objetivo último: la transformación revolucionaria de la sociedad.

Es imprescindible destacar aquí, como por otra parte lo ha hecho numerosas veces Paco Fernández Buey, la importancia que la idea de tradición tenía en Sacristán: para nuestro autor, nunca se parte de cero, sino que hay que aprovechar lo que hay: los bienes pre-existentes, las aportaciones de los que nos han precedido. En este aspecto Sacristán rompía con el “adanismo” que aquejó siempre al español, tanto en su vida cultural, como política, al pensar que siempre tenía que partir de cero, haciendo tabla rasa de todo lo que le había precedido. En este sentido, el marxismo vivo es una tradición más que una teoría o una ciencia.

El Marx de MS es más el científico social, el autor de *El Capital*, que el filósofo, pero critica los marxistas científicos porque introducen en Marx una incompatibilidad entre su cientificismo y su hegelianismo. Frente a esto, para Sacristán, la clave del cientificismo marxiano reside en la creencia hegeliana en el infalibilismo y objetivismo histórico. En concreto, Sacristán critica a Althusser, no tanto por su cientificismo sino por las deficiencias de su noción de ciencia que le aparece a nuestro autor que está hipertrofiada. Si el Marx maduro es científico, en cambio el último Marx, el Marx tardío es en este punto autocrítico, su reflexión última no es una filosofía de la historia ya que concede una gran importancia a la contingencia en la historia debido a que no hay leyes históricas inexorables. No hay un determinismo histórico,



ni tampoco un universalismo del modelo europeo. El caso europeo de desarrollo capitalista es paradigmático pero no es inexorable, ni tampoco universalizable. (Convendría recordar aquí cómo el propio Gramsci caracterizó a la revolución rusa como “una revolución contra *El Capital*”, en el sentido de que rompía con el modelo establecido por Marx, que se mostraba así válido sólo para la Europa occidental).

Sacristán se separa tanto de la línea althusseriana que considera que el Marx científico al romper con la filosofía ha descubierto el continente historia, como de la línea de Della Volpe, continuada por Colletti, para la que Marx habría inaugurado una especie de “galileísmo moral” en el sentido de haber producido en las ciencias morales, es decir sociales o humanas, una revolución equivalente a la que Galileo produjo en las ciencias naturales, especialmente en la física.

3. EL MARX MADURO

Consideramos, siguiendo aquí a nuestro autor, que el Marx maduro es el autor de *El Capital*, el que va de 1857 hasta 1873; mientras que denominamos Marx tardío, el autocrítico, al de los últimos 10 años de vida. El Marx maduro rompe con la filosofía pero es consciente de que no se puede realizar la filosofía sin destruirla en tanto que engañosa y consoladora apariencia de saber, pero también es imposible abolir la ilusión filosófica sin realizar los fines de la misma: la libertad. En esta época Marx consideraba al comunismo como la realización de la libertad completa. El Marx filósofo que llega a París se encuentra con la tradición revolucionaria del socialismo francés y, por otra parte, y gracias a Engels con las aportaciones de la economía política inglesa de matriz ricardiana. Esta confluencia, por un lado, consolida su posición en favor del comunismo, pero por otro le aleja de la filosofía y lo convierte en un científico social. Sólo el análisis teórico del sistema capitalista posibilitará su superación efectiva, al ir más allá que la simple denuncia moral del mismo.

El socialismo de Marx se hace científico en el sentido en que se apoya en el análisis científico positivo de la realidad que aspira a transformar. El paso de la filosofía a la ciencia dota de una densidad teórica a la reflexión marxiana pero la somete, como toda ciencia, al fuego de la crítica y al paso del tiempo. La ciencia toca verdad, produce efectos de verdad, aunque siempre parcial y limitada, pero a la vez, la ciencia tiene fecha de caducidad ya que se ve sometida al paso del tiempo. El contraste con los datos empíricos y la crítica por las teorías posteriores hace que los resultados de la ciencia no sean eternos sino que se ven sometidos a un cambio permanente.

Fue la vuelta de Marx a Hegel lo que le permitió paradójicamente ser científico: lo hegeliano que retoma Marx es la abstracción y la globalización, el sistematismo y la completud, la consideración de algo como universal o absoluto. De igual manera, en este momento Marx entiende la fundamentación y explicación como desarrollo, como despliegue de la cosa misma, en la estela de la noción de *explicatio* de Espinosa y de Bruno, según la cual el mundo es la “explicación”, es despliegue, el desarrollo de Dios, en el que el propio mundo se encontraba desde el origen “implicado”.



El Marx creador del materialismo histórico y analista del desarrollo capitalista, es el Marx que, a partir de la noción hegeliana de ciencia como *Wissenschaft*, como saber absoluto y totalizador, se abre hacia la noción de ciencia positiva, la *science* de origen ilustrado anglo-francés separándose de la noción de ciencia como crítica, predominante en los jóvenes hegelianos.

La motivación metafísica (hegeliana) ha sido muy fecunda para la ciencia de Marx que es un “metafísico original autor de su propia ciencia positiva”. En ese sentido, Sacristán no opone de forma absoluta en Marx un aspecto hegeliano, metafísico, y un aspecto científico natural sino que es consciente de la importancia de la metafísica, es decir del entramado ontológico previo, para el desarrollo de la ciencia positiva posterior. En su correspondencia Marx se queja de que todavía no había sido capaz de convertir la economía en “ciencia alemana”, es decir en *Wissenschaft*. Su crítica de la economía vulgar, inglesa y escocesa, no alude sólo al carácter apologetico del capitalismo que tal economía vulgar presenta, sino que desde un punto de vista epistémico su carencia fundamental es la falta de globalidad y de sistematicidad, en resumen, la imposibilidad que tiene para situarse en el punto de vista de la totalidad.

Para transformar la realidad, y ese es el principal cambio del materialismo histórico que supone un socialismo científico frente al socialismo utópico de sus predecesores, no basta con la mera crítica moral de los males del mundo sino que es preciso el conocimiento positivo de lo que hay y de sus potencias y tendencias de cambio. Ya Engels en el *Anti-Dühring* demuestra que el fundamento del socialismo moderno no es la voluntad moralista sino el conocimiento científico de la realidad.

La principal aportación científica de Marx es la individualización del sistema capitalista aplicando el método dialéctico, anti-clásico y anti-aristotélico, que busca la comprensión de las totalidades concretas, de las formaciones históricas individualizadas y no tanto lo general. Frente a la posición aristotélica, clásica, que piensa que sólo hay ciencia de lo general, Marx retoma las posiciones del idealismo alemán, preocupado por las totalidades concretas. El programa dialéctico de Marx que engloba economía, sociología y política y se totaliza en la historia incluye un núcleo teórico que se encuentra en *El Capital*. Es decir, para nuestro autor, la obra de Marx no es científica en su totalidad, pero sí incluye un núcleo científico en sentido positivo. Los escritos económicos de Marx no contienen solo economía política sino unos cánones de interpretación del pasado, unos análisis científicos económicos y un impulso profético hacia otro tipo de sociedad a la que lleva la acción política revolucionaria. Es precisamente esa complejidad epistémica de la obra marxiana la que dificulta de forma extraordinaria el encasillarla en las disciplinas académicas clásicas. Y todavía es de más difícil encaje en la academia la motivación transformadora, revolucionaria, que va mucho más allá del pretendido desinterés práctico que tiene que presidir la labor teórica según los cánones establecidos. Marx establece un cortocircuito entre la teoría y la práctica, es decir, entre el análisis económico y el socialismo, llevando a cabo un entreveramiento entre valores y hechos que supone la ruptura del dogma dominante en las ciencias sociales que Max Weber codificó posteriormente en su radical dicotomía entre los valores y los hechos.

Marx se sitúa en la tradición racionalista e ilustrada que desde Descartes y Espinosa, pasando por Diderot y D'Alembert, llega al siglo XIX con la convicción de que las ciencias tienen



por objetivo último facilitar la vida humana, contribuyendo a hacerla más agradable mediante la técnica y más sana y larga mediante la medicina.

El tipo de pensamiento de Marx no es meramente económico sino praxeológico: ya que tiene como objetivo la fundamentación teórica de una práctica: no es teoría pura, ni un puro programa de acción política, sino más bien se construye como una teoría con pretensión de aplicación práctica, como una fundamentación teórica de la práctica revolucionaria, como la exploración de su posibilidad real y no meramente de su anhelo deseado o soñado como en los socialistas utópicos.

La fundamentación del trabajo científico de Marx no es científica en un sentido estricto, no es un mero saber por el puro saber sino que se pone al servicio de un objetivo ético y político de transformación de la realidad. No aspira sólo al conocimiento del mundo sino a su transformación (revolucionaria). En ese sentido, su finalidad última así como su motivación primera no es teórica sino práctica, transformadora. La explicación teórica de la situación real de los individuos y de las clases sociales en el mundo histórico se ve acompañada en la obra de Marx por una evaluación de dicha posición, por la elección de un punto de vista que toma partido por una de las clases en pugna, en el caso de Marx el proletariado, y por el intento de aplicar dicho conocimiento de la sociedad en beneficio de la lucha proletaria por su liberación.

En su madurez, el punto de vista de Marx pasa desde la mera crítica teórica de impronta joven-hegeliana al punto de vista teórico positivo y constructivo de la tradición racionalista e ilustrada. En este sentido, el Marx maduro da lugar a una concepción del mundo. Pero esta concepción del mundo marxiana no pretende constituirse tanto como una ontología general, como hacían las metafísicas anteriores y especialmente el hegelianismo, sino que se limita a construir una ontología del ser social y una ontopraxeología. Es decir, una reflexión ontológica sobre la realidad social y sobre las distintas praxis posibles en cada sociedad concreta dada en un momento concreto. Se sustituye la reflexión general y ahistórica por una reflexión concreta, históricamente situada y contextualizada. El objetivo de esta reflexión ontológica no es puramente cognoscitiva sino transformadora, está guiada y dirigida por la búsqueda del establecimiento del comunismo como objetivo, ya posible y no meramente utópico. Por esta razón, esta ontología no tiene que ser sistemática como las metafísicas clásicas sino centradas en los aspectos sociales y en los naturales que afecten directamente al ser humano. Por otra parte, tiene una coloración ética basada en principios, lo que la acerca a las religiones. Es este acercamiento que Sacristán hace entre el marxismo y la religión, lo que me parece más discutible de su posición que, en esto, creo, sigue a Gramsci.

El marxismo más que una ciencia, es una investigación: su unidad es la de un campo de objetos definidos por una finalidad no teórica a diferencia de las ciencias en su sentido clásico. El marxismo como concepción del mundo no es una ciencia, sino una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto. Aunque el marxismo no es una ciencia, contra los marxistas científicistas, la tradición marxista siempre ha intentado incorporar ciencia para apoyar su programa revolucionario. Más que una ciencia, el marxismo sería, según Sacristán, una "metódica", cuyos rasgos principales serían los siguientes: 1) el materialismo, en el sentido de entender la emancipación como un asunto básicamente económico y social y sólo en segundo lugar, un asunto político o ideológico (en esto el marxismo se separa radicalmente de los demás

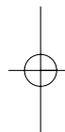


socialismos que piensan que la revolución es un asunto ético y político); 2) la dialéctica, entendida como el esfuerzo por situarse en el punto de vista de la totalidad, buscando una comprensión integrada de los diversos aspectos de la realidad social; 3) el principio de la práctica, según el cual hay que partir de la realidad tal como es y no darse a fabulaciones sobre ideales para la vida futura

Como conclusión, podemos comentar la cita de Sacristán que abre nuestro escrito, diciendo que él mismo como Marx siempre caminó por la estrecha cresta entre la dura realidad y la tensión del deseo; deseo que según la conocida teoría espinosiana del conatus es nada menos que la esencia del individuo humano; un deseo no ilusorio pero sí consciente de la dificultad de su realización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- S. López Arnal y P. de la Fuente (eds), *Acercas de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona, 1996.
Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*, El Viejo Topo-FIM, Barcelona, 2004.
—*M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, El Viejo Topo-FIM, Barcelona, 2003.



ECONOMÍA ECOLÓGICA Y ECOLOGÍA POLÍTICA

JOAN MARTÍNEZ ALIER

En ocasión del homenaje a Manuel Sacristán, me interrogo sobre su influencia en mi trabajo, y también, por tanto, sobre sus relaciones con la Economía Ecológica y la Ecología Política que todavía no eran campos de estudio consolidados cuándo él murió hace veinte años. Considero estas cuestiones: ¿vio ya Sacristán la economía en términos de metabolismo social? ¿puso Sacristán atención en los nuevos grupos sociales que protagonizan los conflictos ecológicos? ¿se solapan estos conflictos o no se solapan con las luchas de clases nacidas de las relaciones capitalistas de producción? Por último, como filósofo analítico y al mismo tiempo marxista, ¿qué conexiones hay entre Manuel Sacristán y Otto Neurath, en algunos temas clave de la economía y la historia ecológicas?

Si me permiten, empiezo por el final, por mi libro *El Ecologismo de los Pobres. Conflictos Ambientales y Lenguajes de Valoración* (Icaria, Barcelona, 2005), que analiza conflictos ambientales históricos y actuales. Así, vemos que hubo conflictos por la contaminación de dióxido de azufre en fundiciones de cobre en Río Tinto en Huelva hace más de un siglo, con una matanza a cargo del regimiento de Pavía el 4 de febrero de 1888, y a la vez en Ashio, una mina de los Furukawa en el Japón en 1900 donde el líder proto-ecologista Tanaka Shozo adquirió fama. Hay todavía conflictos parecidos en las fronteras de extracción de cobre, por ejemplo en Papúa Nueva Guinea, en el Perú y otros países. La demanda de cobre continúa creciendo. La economía mundial no se “desmaterializa”. Al contrario. Por ejemplo, se saca siete veces más carbón en el mundo hoy que hace cien años, aunque en Europa haya bajado la extracción de carbón. A veces, se trata de insumos esenciales para la economía.

A veces se trata de productos superfluos. Hay conflictos en la minería de cobre y de carbón y en la extracción y transporte de petróleo pero también hay conflictos en la minería de oro y de diamantes, y por la defensa de los manglares contra la industria camaronera. Los consumidores de oro, diamantes o camarones importados no saben ni quieren saber de dónde viene lo que compran.

En el ecologismo hay diversas corrientes. Hay gente en Estados Unidos que pertenece a una tendencia llamada “ecología profunda”, que se preocupa sólo de la naturaleza. Por ejemplo, luchaban en defensa de cañones hermosos en peligro de ser inundados por represas. Incluso alguno dijo que se dejaría morir allí. Me parece admirable. Luchaban solamente por la naturaleza, no por las personas. En Brasil hay en cambio el movimiento popular que se llama “atingidos por barragens”, es decir, los afectados por represas. En la India, hay una famosa lucha ya casi perdida contra una represa en el río Narmada. La protesta es en defensa del río pero tam-



bién de la gente pobre que se tiene que ir de allí. La líder se llama Medha Patkar, ella no sólo defiende a la naturaleza sino a los grupos indígenas que necesitan su territorio para vivir, porque si se van de allí, se van a morir de hambre. Hay muchas protestas parecidas en todo el mundo.

Supongamos que una compañía minera contamina el agua en una aldea de la India. Las familias no tienen otro remedio que abastecerse del agua de los arroyos o de los pozos. El salario rural es inferior a un euro al día, un litro de agua en envase de plástico cuesta 20 céntimos de euro. Si los pobres han de comprar agua, todo su salario se irá simplemente en agua para beber para ellos y sus familias. Asimismo, si no hay leña o estiércol seco como combustibles, al comprar kerosene o butano (LPG) como preferirían, gastarían el salario semanal de una persona para adquirir un cilindro de 14 kgs. La contribución que la naturaleza hace directamente a la subsistencia humana de los pobres no queda pues bien representada cuando se dice que supone el 4 o el 5% del PIB en un país como la India. El asunto no es crematístico sino de subsistencia. Sin agua, leña y estiércol, y pastos para el ganado, la gente empobrecida simplemente se muere.

Hay Verdes que se preocupan solamente de la naturaleza. Pero también hay Verdes que entienden que no se puede separar la naturaleza de la sociedad. Hay muchas protestas de la gente pobre en defensa de los recursos naturales, no porque sean ecologistas de carnet sino porque directamente los necesitan para sobrevivir. Ese es el ecologismo de los pobres. Hay quienes todavía sostienen, sin embargo, que el ecologismo es un lujo de los ricos, que se preocupan por la naturaleza cuando ya tienen de todo en casa. Pero existe también ese ecologismo popular de la gente pobre. Yo creo que de esas protestas y resistencias van a surgir las alternativas. Éstas no van a nacer de ningún intelectual que escriba un libro ni de ningún partido político que determine la línea correcta.

El Norte consume tanto, los ricos del mundo consumimos tanto, que las fronteras de extracción de materias primas están llegando a los últimos confines. Por ejemplo la frontera del petróleo ha llegado hasta Alaska y la Amazonía. Hay resistencias. Podemos llamarlas Ecologismo Popular o Ecologismo de los Pobres o Movimiento de Justicia Ambiental. Estas resistencias parecen ir contra el curso de la historia contemporánea, que es el constante triunfo del capitalismo, la privatización (o estatización) de los recursos y la expulsión de la gente pobre. Muchas veces las mujeres van por delante en esas luchas. Las comunidades se defienden apelando a los derechos territoriales indígenas bajo el convenio 169 de la OIT, como en el 2005 en Sipacapa, en Guatemala, u organizando referéndums como en Tambogrande, en el Perú, o en Esquel en la Argentina contra la minería de oro. En la India, Indonesia o Tailandia, las comunidades recurren a otras acciones directas o planteamientos legales en sus luchas contra la minería, las represas, la deforestación y las plantaciones de árboles (eucaliptos, palma de aceite). Parecen protestas NIMBY (“no en mi patio trasero”) o expresiones de identidades comunitarias pero de hecho son manifestaciones locales de un gran movimiento internacional por la justicia ambiental.

Hay redes que surgen de estas protestas. Así, Oilwatch nació en 1995 de experiencias en Nigeria y en Ecuador. Nacen redes que piden ayuda a los grupos del norte, porque las compañías son del norte. Por ejemplo, la red Mines, Minerals & People nacida en el 2004. O las



ONG internacionales que informan y coordinan tales conflictos como la Internacional Rivers Network (www.irn.org) o Movimiento Mundial por los Bosques, que sostiene que “las plantaciones no son bosques” (www.wrm.org.uy).

Todos esos conflictos son estudiados por la Ecología Política. A veces, se usa el lenguaje de la compensación monetaria. Yo construyo una represa, tú te tienes que ir, pero no hay problema: yo te pago los daños y una casa nueva. Si eres pobre, me sale más barato. Por tanto, los pobres del mundo acuden a menudo a lenguajes no-económicos. Dicen que están en juego derechos humanos inalienables y que todos somos iguales en la escala de la dignidad humana. Cuando a Gandhi, joven abogado, le echaron de un vagón de primera clase del ferrocarril de Sudáfrica por ser de “color”, no valía el argumento que en segunda o tercera clase le salía más barato el viaje. La pérdida de dignidad humana no se compensa con una rebaja monetaria. Hay grupos tribales que, al enfrentarse a compañías mineras o petroleras, dicen que la tierra es sagrada. El valor crematístico es inconmensurable con los valores ecológicos, con la supervivencia humana, con los derechos comunitarios, con los derechos humanos, con la sacralidad. Es decir, la valoración monetaria es solamente uno de los lenguajes posibles. Aunque un análisis costo-beneficio en términos monetarios sea favorable (o contrario) a un proyecto, quedan otros argumentos. ¿Quién tiene el poder de determinar el método de decisión?

LOS PASIVOS AMBIENTALES

La Economía Ecológica parte de la perspectiva del metabolismo social. Es decir, debemos ver la economía como un sistema abierto a la entrada cada vez mayor de energía y materiales y a la salida de los residuos como son el dióxido de carbono y otras formas de contaminación. Aumenta la dimensión física de la economía. No nos estamos desmaterializando. Pero la ciencia económica convencional no ve la economía en términos del metabolismo social. Ni la contabilidad empresarial ni la contabilidad macroeconómica restan los “pasivos ambientales”. Para los economistas, esos pasivos son invisibles. En cambio, la economía ecológica propone considerar los aspectos biológicos, físicos, químicos y también sociales. Es decir, si la economía creció 4% al año, de acuerdo, pero que se explique cómo ha aumentado la contaminación, qué ha pasado con los ríos, con los bosques, con la salud de los niños, considerando los aspectos sociales y ecológicos en diversas escalas. Esto no es sólo teoría.

Hay protestas sociales debido a que la economía estropea la naturaleza. A veces los afectados son generaciones humanas futuras que no pueden protestar porque aún no han nacido, o unas ballenas o tigres que tampoco protestan. Pero otras veces los desastres ecológicos afectan también a personas actuales, que protestan en nombre de la Justicia Ambiental.

Hay conflictos ambientales en la extracción de materiales y también en el transporte, y tras el consumo. El dióxido de carbono surge tras el consumo, como un residuo. Hay otros conflictos por residuos producidos en los procesos de producción. Por ejemplo, conflictos sobre los residuos nucleares que son un subproducto de la producción de electricidad. ¿Dónde colocarlos? De ahí la disputa sobre el depósito de Yucca Mountain en Nevada, en Estados Unidos. Más cerca, en Catalunya, hay actualmente un conflicto latente en Flix en el Ebro y hasta la



desembocadura por el mercurio y los PCB y DDT que Erquimia y sus antecesores arrojaron al río como si fuera suyo. ¿Quién responde de esos pasivos ambientales? Otros casos actuales en Catalunya son las protestas por el Cuarto Cinturón o por el Túnel de Bracons, debidas al creciente volumen del transporte, igual que ocurre en Austria y Suiza contra el tránsito de camiones. También hay conflictos por el transporte de combustibles fósiles, casos como el del Prestige, o el conflicto en Birmania (Myanmar) causado por el gasoducto a Tailandia de las compañías Unocal y Total, ambas enjuiciadas por abusos a los derechos humanos.

La contabilidad de las empresas no incluye esos enormes Pasivos Ambientales, esas deudas ecológicas. ¿Cuánto debe Repsol-YPF por su pasivo ambiental y social en territorio mapuche de la Argentina? ¿Cuánto debe la Chevron-Texaco por su pasivo ambiental y social en la selva amazónica del Ecuador? ¿Cuánto debe Dow Chemical-Unión Carbide por los daños en Bhopal en 1984? ¿Cuánto debe la Dow Chemical, otra vez, por los casos de esterilidad de trabajadores de plantaciones bananeras en Honduras, Costa Rica, Ecuador? En muchos lugares hay reclamos contra empresas bajo la ATCA (Alien Tort Claims Act) de Estados Unidos, en general sin éxito.

LA DEUDA ECOLÓGICA

A medida que la economía crece, usa más materiales y más energía. En el caso español eso ha sido estudiado por Óscar Carpintero quien concluye que en los últimos cincuenta años aumenta el uso de materiales y energía más o menos al ritmo del crecimiento económico. Hay también estudios de los Flujos de Materiales de Euskadi y de Catalunya. A veces las presiones ambientales son desplazadas a otros continentes. En términos materiales, el principal socio comercial de España no es la Unión Europea sino (en cuanto a nuestras importaciones) el África (por el gas, los fosfatos, el petróleo). Importamos mucho y barato y exportamos menos y caro. Comprobamos que hay un desplazamiento de los costos ambientales del Norte al Sur. Estados Unidos importa más de la mitad del petróleo que gasta. Japón y Europa dependen físicamente aun más de las importaciones. Al hacer los cálculos de flujos de materiales, vemos que la América latina está exportando seis veces más toneladas que importa (exporta minerales, soja, madera, petróleo, carbón...), mientras la Unión Europea importa cuatro veces más toneladas que exporta. Hay un comercio ecológicamente desigual. Un ejemplo: el agrónomo argentino Walter Pengue ha estudiado recientemente desde la perspectiva del metabolismo social, los flujos de nutrientes, de pérdida de suelo agrícola y de "agua virtual" causados por la exportación de soja.

Observamos similar desigualdad en las emisiones de dióxido de carbono, causa principal del cambio climático. Una parte importante de los materiales que consumimos son combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas). Al quemarlos producen dióxido de carbono. Por persona en el mundo, la producción de dióxido de carbono varía muchísimo. El dióxido de carbono es en principio una bendición para las plantas que lo absorben con la fotosíntesis, pero los ricos del mundo estamos produciendo tanto, que la nueva vegetación y los océanos no dan abasto y la concentración de dióxido de carbono en la atmósfera está creciendo. ¿De quién es la



atmósfera, de quién son los océanos? ¿De los primeros que llegan con su dióxido de carbono? ¿No es eso una gran injusticia ambiental? Nos preguntamos: ¿quién tiene títulos sobre los sumideros de carbono que son los océanos, la nueva vegetación y los suelos? ¿quién es dueño de la atmósfera para depositar el dióxido de carbono que sobra? El protocolo de Kyoto no soluciona ese enorme conflicto ecológico-distributivo.

De ahí los reclamos de la Deuda Ecológica que el Norte tiene con el Sur, por el comercio ecológicamente desigual, por el cambio climático, también por la biopiratería y por la exportación de residuos tóxicos. La Deuda Ecológica se puede expresar en dinero pero tiene también aspectos morales que no quedan recogidos en una valoración crematística.

La compra de “captura de carbono” que se acredita en la cuenta de países que tienen emisiones que sobrepasan incluso las generosas normas del protocolo de Kyoto, presenta aspectos dudosos. Así, el proyecto FACE del Ecuador ha plantado miles de hectáreas de pino para capturar dióxido de carbono holandés. Algunas comunidades protestan porque los pinos no sirven para comer, no pueden poner ganado ni sembrar papas. Los pinos agotan el agua que hay en los suelos de los páramos. Además, si hay un incendio los contratos las obligan a replantar. Por último, se da la paradoja que al poner pinos en suelos de páramo húmedo con mucha materia orgánica, se produce una emisión neta de dióxido de carbono. Holanda aumenta pues su deuda ecológica.

VALORES INCONMENSURABLES

En esos conflictos ambientales por extracción o transporte de materias primas, o por contaminación local o regional, vemos que se despliegan diversos lenguajes. Puede ser que los poderes públicos y las empresas quieran imponer un lenguaje económico, con un análisis costo-beneficio ampliado, con las externalidades traducidas a dinero y además una evaluación de impacto ambiental. Así se va a decidir si se construye una represa, se pone una plantación de árboles o se abre una mina. Pero puede ocurrir que los afectados, aunque entiendan ese lenguaje y piensen que es mejor recibir alguna compensación económica que ninguna, sin embargo acudan a otros lenguajes disponibles en sus culturas. Pueden declarar, como los U'Wa en Colombia frente a Occidental Petroleum y la Repsol, que la tierra y el subsuelo son sagrados, y además que “la cultura propia no tiene precio”. En cualquier conflicto ambiental se despliegan pues valores ecológicos, culturales, de subsistencia de las poblaciones.

También valores crematísticos. No son valores conmensurables. El reduccionismo económico es meramente una forma de ejercicio del poder. Todo necio / confunde valor y precio. ¿Quién tiene el poder de imponer un concreto método de resolución de los conflictos ambientales? ¿Valen las consultas populares, que apelan a la democracia local o a los derechos territoriales indígenas? ¿Vale el lenguaje de la sacralidad? ¿Valen los valores ecológicos solamente si se traducen a dinero, o valen por sí mismos, en sus propias unidades de biomasa y biodiversidad? ¿Vale argumentar en términos de la subsistencia, salud y bienestar humanos directamente, o hay que traducirlos a dinero? ¿Vale más la contabilidad económica que cualquier otro valor? Son preguntas que nacen de la observación y participación en conflictos ambientales en diver-

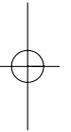
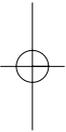


esos lugares del mundo. De ahí la pregunta, ¿quién tiene el poder social y político para simplificar la complejidad imponiendo un determinado lenguaje de valoración?

EN HOMENAJE A SACRISTÁN

La economía humana aumenta el consumo de biomasa, de combustibles fósiles, de minerales. También ocupamos más espacio, destruyendo ecosistemas y arrinconando otras especies. Es decir, no solo estamos perjudicando a las generaciones futuras de humanos y eliminando otras especies que muchas veces ni tan siquiera conocemos, sino que hay también crecientes conflictos ambientales ya ahora mismo. La Economía Ecológica analiza físicamente las contradicciones entre economía y medio ambiente poniendo en duda que puedan solucionarse con jaculatorias al estilo del “desarrollo sostenible”, la “eco-eficiencia” o la “modernización ecológica”, mientras la Ecología Política estudia los conflictos ambientales mostrando que distintos actores sociales que tienen distintos grados de poder, usan distintos lenguajes de valoración en esos conflictos. Vemos en la práctica cómo existen valores inconmensurables.

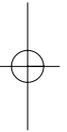
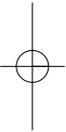
Cuando Sacristán murió hace veinte años, la Economía Ecológica y la Ecología Política todavía no existían como campos de estudio consolidados con sus revistas y congresos, pero estaban ya en avanzada gestación a la que él mismo contribuyó directa o indirectamente. Viniendo del marxismo, él conocía el libro de Alfred Schmidt sobre el concepto de “metabolismo social” en Marx, y lo mencionó alguna vez. Y había leído y releído *El Capital*, con los pasajes de Marx que recurrían a Liebig. Hay que destacar que Alfred Schmidt en unas pocas páginas de su libro insistía en la interpretación materialista del uso por Marx de “metabolismo social”, refiriéndose a la influencia de Moleschott y de Liebig. Por ejemplo, se trataba de estudiar el uso de nutrientes en la agricultura, es decir, de discutir la sustentabilidad de una agricultura capitalista de exportación que no reponía nutrientes. No es que Marx (y Liebig) fueran los únicos que expresaron semejantes alarmas, pero sí es cierto que uno podía hallar en Marx ciertos atisbos ecológicos. Sacristán no tuvo tiempo de entrar en la polémica de si Marx y Engels, más allá de los atisbos, pudieran haber ya incorporado los flujos de energía y de materiales en el estudio de la dinámica del capitalismo. Es un hecho que no han sido los historiadores marxistas (ni tampoco los historiadores económicos schumpeterianos o neoclásicos) los que han investigado los aspectos materiales y energéticos del crecimiento económico. Rolf Peter Sieferle, por dar un nombre, está influido por el marxismo, como también lo está Marina Fischer-Kowalski que es líder del grupo de investigación en metabolismo social más competente y productivo del mundo. De otro lado, alguien como Robert U. Ayres no tiene influencias marxistas. El es fundador de la Ecología Industrial y está publicando y auspiciando todavía los mejores trabajos sobre las relaciones entre crecimiento económico y uso de energía. Tampoco John McNeill, el autor de la mejor historia ecológico-económica del siglo XX, le debe gran cosa al marxismo. Eso es así porque, aunque Marx habló del “metabolismo” entre los humanos y la Naturaleza, la misma idea se les ocurrió a otros independientemente, y tras cien años de espera hubo una eclosión de estudios sobre el flujo de energía y materiales en la economía. De hecho, la recepción de la contabilidad energética de la agricultura hecha por Podolinsky en





1880, muestra cómo no fueron marxistas los que se aprovecharon de ese intento de operacionalizar la noción de “metabolismo social”. Eso a pesar de que el artículo de Podolinsky explícitamente quería encontrar puntos de encuentro con el marxismo, y fue leído y comentado por Engels, y publicado en los primeros números de *Die Neue Zeit*. La más perceptiva reacción no la obtuvo Podolinsky de los marxistas (el propio Sacristán no conocía hasta 1979 los textos de Podolinsky ni se había fijado en las cartas de Engels a Marx sobre Podolinsky publicadas desde 1919), sino del ecólogo Vernadsky cuando en 1924, en *La Géochimie*, escribió que Podolinsky había estudiado la energética de la vida y había aplicado ese análisis también al estudio de la economía humana. Como he escrito otras veces, eso es como decir que Podolinsky había empezado ya a estudiar “La Ley de la Entropía y el Proceso Económico”. Así pues, para concluir, Sacristán estaba al fallecer en camino de profundizar en el estudio del metabolismo social (expresión que usó en su famosa comunicación a unas Jornadas de Ecología en Murcia en 1979), influido por el uso del propio Marx, pero no tuvo tiempo de participar en el debate acerca de por qué hay tan pocos historiadores marxistas entre los historiadores ecológicos.

Aparte del metabolismo social, hay un segundo tema al cual me quiero referir. Sacristán, como marxista, hacia el final de su vida estuvo muy atento a los movimientos de resistencia contra la expansión del capitalismo en la periferia. Eso se nota todavía en la fijación durable del grupo de *mientras tanto* en la figura del apache Gerónimo, que a mí siempre me ha gustado pero también sorprendido, habiendo, como hubo y como hay, tantos y tantos resistentes indígenas en los antiguos dominios de la Corona española. ¿Por qué Gerónimo y no, por ejemplo, Tupac Amaru, descuartizado en la plaza del Cuzco reinando el ilustrado monarca Carlos III? Bien es cierto que Fernández Buey se ha ocupado a fondo del racismo colonial español. Yo era consciente a distancia de ese novedoso interés por los apaches cuando, por pura nostalgia de Barcelona y por agradecimiento al rigor universitario de Sacristán, le dediqué mi libro *Los Huacchilleros del Perú*, de 1973. El libro explica la resistencia de los pastores indígenas a ser desalojados con sus ganados de las haciendas modernizadoras y el conflicto histórico entre las haciendas que se expandían y las comunidades indígenas que resistían. ¿Cuáles son pues los actores sociales más relevantes en la lucha de clases del capitalismo? ¿Había que contraponer el proletariado industrial organizado políticamente en partidos socialistas y comunistas a los “rebeldes primitivos”? Yo había criticado a Hobsbawm en mi libro sobre el latifundismo andaluz (en la edición inglesa del 1971), y en un artículo virulento en *Cuadernos de Ruedo ibérico* en 1974. Los movimientos de resistencia al capitalismo tienen diversos actores y usan muchos lenguajes distintos. Fue años más tarde, en 1988, cuando Sacristán ya no podía participar en tales debates, cuando James O'Connor introdujo la idea de una “segunda contradicción” del capitalismo (una contradicción ecológica), cuyos protagonistas eran una diversidad de sujetos (y sujetas) que hoy en día vemos que han sido y son activos en el gran movimiento mundial de Justicia Ambiental. Las “Gerónimas” y “Gerónimos” contra la Dow Chemical, la Chevron-Texaco, la Río Tinto y la Repsol recolonizadora. Por último, además de haber ayudado a recuperar la idea del metabolismo social (apuntada en Marx), y además de la intuición de que los principales actores anti-capitalistas actuales eran los movimientos de resistencia de las periferias, Sacristán está también presente por un tercer motivo en mis trabajos de Economía Ecológica y Ecología Política. El escribió sobre historia e interdisciplinariedad. Varios años antes





de “La tarea de Engels en el *Anti-Dübring*” y de declararse pues muy públicamente como pensador marxista, Sacristán nos había explicado la filosofía analítica del Círculo de Viena a partir de 1956 con mucha paciencia y claridad a varias generaciones de ignorantes estudiantes de primer año de Ciencias Económicas de Barcelona. Sentíamos el placer del ataque contra la metafísica cuando aquí estábamos sumidos en un interminable oficio de tinieblas católicas, 25 o 30 años después que el mismo placer se disfrutara en Viena. Cataluña era un lugar oscuro, un desierto intelectual, casi todos se habían muerto o estaban callados por el miedo o vivían en el exilio. Ferrater Mora podría haber explicado filosofía analítica con plena competencia pero no estaba aquí o no le dejaban entrar en la universidad. Fue a Sacristán a quien escuchamos, un joven profesor extraordinariamente lúcido de lógica y de filosofía analítica, con el añadido de su pertenencia al PSUC. (¿Un filósofo analítico que era también marxista? Yo le había argumentado pedantemente a Ernest Lluch en 1959, 1960 que eso no era posible. En cualquier caso, la pertenencia al PSUC de Sacristán no es tema del cual sepa mucho. Yo nunca fui del PSUC, de lo cual me alegro mucho).

Gracias a ese temprano bagaje que nos dio Sacristán, entendí fácilmente mucho más tarde, hacia 1982 o 1983 cuando escribía las primeras versiones de *Ecological Economics*, la contribución de Otto Neurath a lo que hoy llamamos Economía Ecológica. Neurath (1882-1945) fue filósofo analítico y al mismo tiempo marxista, un economista que participó de las revoluciones de Europa central de 1918, más tarde co-fundador del Círculo de Viena y también de la Enciclopedia de Ciencia Unificada. Con John O’Neill, con Thomas Uebel, hemos colocado a Otto Neurath en un lugar central de lo que hoy llamamos Economía Ecológica tanto por su doctrina de la inconmensurabilidad de valores (como ya había señalado K.W. Kapp) como por su propuesta de escribir historia como una explicación interdisciplinaria coherente que debe intentar eliminar las contradicciones entre las diversas ciencias. Un modelo económico del crecimiento de la economía tendrá como variables la inversión, el cambio tecnológico; un modelo de economía ecológica tendrá el uso de energía, el uso de materiales. Hay que hacerlos compatibles, hay que señalar como los supuestos de una ciencia no pueden contradecir los hallazgos de otra ciencia. Antes de que Edward Wilson hablara de “consiliencia”, Sacristán escribió que el marxismo no es una ciencia sino que aprovecha las diversas ciencias para dar una explicación de la historia. La ambición de explicar esa historia coherente, permanece. Eso debe venir de Otto Neurath, de la rama marxista del Círculo de Viena. Pero no tuve tiempo de hablar con Sacristán de estas cuestiones y de estas influencias. Lamentando no haberlo hecho, dediqué a su memoria (y también a la de Pepe Martínez, el director de la editorial Ruedo Ibérico, y a la del joven historiador peruano Alberto Flores Galindo), la versión en castellano de *Ecological Economics* publicada en 1991, reconociendo deudas impagables.



IBA EN SERIO

MANUEL MONEREO

Buen conocedor del “joven” Marx y aficionado a él, Calvez debe saber perfectamente que para Marx el mismo pensamiento filosófico, la misma consciencia de la dialéctica se inserta en el proceso dialéctico y que el filosofar de Marx –como él mismo dice en las *Tesis sobre Feuerbach*– no se ha sentido exclusivamente llamado a reproducir un mundo históricamente dado, sino a insertarse además y sobre todo, en el movimiento histórico que es la auténtica mundanalidad. Marxismo y dialéctica real –incluyendo para el filósofo ese último y decisivo punto de su reinsertación revolucionaria (es decir: dialéctico-cualitativa) en el mundo– son inseparables. Lo que quiere decir –permítasenos dar pie a posible polémica al final de esta nota– que *un filósofo marxista sólo puede ser un militante comunista, porque no hay marxismo de mera erudición*. [la cursiva es mía].

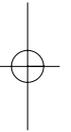
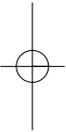
MANUEL SACRISTÁN (1960), *Jesuitas y dialéctica*.

Lo primero que creo puede afirmarse de Manuel Sacristán, de él y de su obra, es que marcó para siempre a todos los que tuvimos la inmensa suerte de conocerlo y amarlo. “Para siempre”, no es sólo el título de un poema de Pascoli que a él gustaba citar y que tradujo en varias ocasiones (así, en su inolvidable *Antología* de Gramsci¹), sino una afirmación veraz y en absoluto exagerada.

La primera reflexión que creo suscitan sus textos, auténtico laboratorio de una específica metódica intelectual, recogidos en su mayor parte en *Panfletos y materiales* (título no lo olvidemos por él elegido), 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. Esta fue una de las características centrales de su comunismo-marxismo que puede observarse sin dificultad ya en sus primeros textos marxistas de finales de los cincuenta. Por ejemplo, en un texto publicado en *Nuestras ideas* con el título “Jesuitas y dialéctica”.

Los muchos odios y desprecios que sufrió en vida y después de muerto, tenían que ver con esto, con 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 Sacristán, la principal para mí, fue esa: sin radicalidad moral no hay emancipación, sin ejemplo no hay política socialista.

Este asunto me 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 revolución². En Manolo había creencias sólidas e ideas, una acción político moral que intentaba fundamentarse racionalmente a partir de los datos de la realidad. Este era su marxismo: argumentación sen-



sata de la posibilidad del comunismo. El lo definió así en varias ocasiones, incluso en textos tardíos como en su cuidada presentación a la edición catalana de *El Capital*.³

Lo que aprendimos de él, lo que admiramos y seguimos admirando, era ese modo específico de combinar análisis materialista (sobre cuya polisemia no dejó de advertirnos⁴ y que, desde luego, no es necesario decirlo, él nunca confundió con ningún tipo de economicismo), 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 los escritos de Sacristán, en sus textos clásicos y en sus escritos menos transitados, sorprende la capacidad analítica y la autoconciencia que él 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 José M^a Mohedano –qué cosas hacen las personas con el tiempo– sobre los acontecimientos de Checoslovaquia⁵ advirtió ya que la crisis no había hecho más que empezar y que vendrían aún tiempos peores. Recuérdese aquella carta de 25 de agosto de 1968, muy pocos días después de la invasión, que envió a Xavier Folch⁶:

“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” [la cursiva es mía].

No se equivocaba. Aparece en este punto una de las leyendas que dentro y fuera del Partido Comunista de España y del PSUC 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 izquierda⁷, 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 políticoculturales 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 sólo que, también en esto, Manolo fue un pionero al integrar en un análisis totalizador de raíz marxista la problemática ecológico-social⁸.

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 duda⁹) 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. Son inolvidables a este respecto los compases iniciales de la “Carta de redacción”¹⁰ de *mientras tanto* por él redactada:

“Lector, lectora, dedicar un número de *mientras tanto* a tratar de Marx con motivo del centenario de su muerte es seguramente participar en la fiesta académica celebrada bajo la advocación del “Marx de todos”. La verdad es que no hay por qué negar que existe un Marx de todos, o de casi todos: de los liberales y de los demócratas, de los socialdemócratas y de los stalinistas, de los trotskistas y de los eurocomunistas... Y, desde luego, el Marx de los académicos, el Marx-tema-de-oposiciones. Ni siquiera el narcisismo herido, autoherido, de todos los collettis o antiguos apologistas de Marx que ahora le imputan los campos de concentración siberianos (aunque conservan suficiente buen sentido para no imputar a Cristo el estadio de Santiago de Chile, seguramente porque no sostuvieron antes que Cristo era un científico puro sin relación con el antiguo testamento) renuncia a completar su ración anual de publicaciones con algún ‘paper’ sobre el santón derribado.”

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 conciencia socialista en uno de sus momentos más bajos. Desde luego, la crisis sólo 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 en el imaginario colectivo de las clases subalternas de 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 violenta¹¹. 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 descomunemente destructivo de las armas modernas —no solo de las nucleares— así como de las profundas relaciones existentes entre ciencia, tecnología e imperialismo¹² 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”¹³ 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 siempre nos llamó mucho la atención y que está muy presente en el Manolo de los últimos años. Me refiero a lo 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 Sacristán el socialismo era, fundamentalmente, un modo de producir, consumir y vivir alternativo al capitalismo, no una simple reforma de éste, donde lo decisivo era la construcción de una cotidianeidad más libre y rica, con el objetivo “sin mitos” de un cambio sustancial en las personas mismas y en sus relaciones con la naturaleza. El acento lo situaba ahora Sacristán 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, como él hacía¹⁴, 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 que no cambiara de naturaleza en su necesaria revisión y transformación. Él lo expuso así¹⁵: “El asunto real que anda por detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en vivir otra cosa”.

Notas

1. Antonio Gramsci, *Antología*, Siglo XXI Editores, México, 1970, 1ª edición; presentación., traducción y notas de Manuel Sacristán. Puede verse la traducción del poema de Pascoli en las páginas 224-225. Otra tra-





ducción en uno de sus últimos escritos: “El undécimo Cuaderno de Gramsci en la cárcel”, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, pp. 193-194.

2. No es causal que en uno de sus últimos escritos, escribiera Sacristán. “Palabra tan camp como “revolucionario” que acaso se vea como un churrete en esta página (sobre todo en esta época de apoteosis del jerez agitado con gaseosa), es la que describe más adecuadamente la personalidad de Marx y el asunto central de su obra y de su práctica.” (¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”, *mientras tanto* 16-17, 1983, pp. 128-129)

3. Ahora recogida en Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital y textos afines*, Barcelona, El Viejo Topo 2004, pp. 360-364.

4. Véase M. Sacristán (1967), “Materialismo”, *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria 1984, pp. 294-301, o este paso de “Tres notas sobre la alianza impía” (*Sobre dialéctica*, El Viejo Topo, Barcelona, en prensa): “Cualquier materialismo es un inmanentismo, al reducir todo fenómeno a elementos “materiales” mundanos. “Hablando seriamente –ha dicho un agudo pensador contemporáneo nada marxista (y norteamericano para más señas)–, no hay más que un mundo”. Esta frase de Quine expresa la motivación básica del inmanentismo”.

5. La entrevista sigue siendo ejemplar y casi de lectura obligada. Ha sido reeditada recientemente en: *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, Madrid, Los Libros de la Catarata 2004 (edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal), pp. 35-62. Aquí pueden verse en nota algunos pasajes de las interesantes cartas cruzadas entre Mohedano y Sacristán.

6. Ahora en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Sacristán. Jordi Mir García está trabajando este fondo bajo la dirección de Francisco Fernández Buey.

7. “Entrevista con J. Guiu y A. Munné para *El Viejo Topo*”, en *De la primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit., pp. 91-114.

8. Pero también en este punto la incompreensión de muchos miembros de su propia tradición es señalable. Recuérdese, por ejemplo, el coloquio de su conferencia: “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”, en Manuel Sacristán, *Seis conferencias*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, pp. 55-81.

9. Su valoración crítica del primer gobierno PSOE puede verse en muchos de los artículos que componen *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit. y en “Entrevista con *Mundo Obrero*”, en *De la primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit., pp. 211-225.

10. Ahora en *Escritos sobre El Capital y textos afines*, op. cit., pp. 332-335.

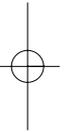
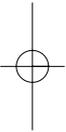
11. Muchos de estos textos están recogidos en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit. Véase también el coloquio, desgraciadamente aún inédito, de su conferencia: “¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?”. Enric Tello ha llamado la atención sobre este escrito en algunas de sus intervenciones.

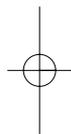
12. Véase sobre este punto la excelente comunicación de Guillermo Lusa recogida en este volumen.

13. Véase la reflexión de Sacristán sobre esta consigna paradójica en el coloquio de su conferencia de 1983 “Tradición marxista y nuevos problemas”, en M. Sacristán, *Seis conferencias*, op. cit., pp. 115-156.

14. *Ibidem*, p.p. 139-140.

15. ¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit.





EL INTELLECTUAL Y EL PARTIDO.
NOTAS SOBRE LA TRAYECTORIA POLÍTICA DE MANUEL SACRISTÁN
EN EL PSUC

GIAIME PALA

Los PPCC. en general, y el nuestro en particular, no tienen, por su tradición, más que dos modos de entender la posición del intelectual en el Partido: como dirigente profesionalizado o como apéndice muy externo, casi mero adorno. Los prototipos podrían ser el propio Lenin y un artista como Eisenstein; o bien, entre nosotros, Juan Gómez (Tomás García) y Rafael Alberti. Con el paso al partido de masas se produce –y es necesario y bueno que se produzca– la presencia de intelectuales que no van a ser exactamente ninguna de esas dos cosas, sino militantes (no mero adorno), pero en la producción –el trabajo intelectual de la sociedad. Nuestro Partido no parece haber podido hasta ahora digerir sin grandes dificultades este contingente relativamente nuevo.

Informe de Manuel Sacristán al Comité Ejecutivo del PSUC. Junio de 1965.

Para delinear, aunque sea someramente, la trayectoria de Manuel Sacristán en el PSUC, es preciso recordar un factor histórico de “largo periodo” –y por “factores de largo periodo” se entienden aquellos elementos que atraviesan, como una constante temporal, la trayectoria de una persona o de una entidad– como *la falta de una cultura de la militancia del intelectual en la historia del PSUC así como la ausencia de un debate sobre su papel en la definición de una política comunista.*

Como es sabido, el PSUC se fundó el 23 de julio de 1936, de la unificación de cuatro partidos minoritarios de la izquierda catalana que –a raíz del inicio de la guerra civil– se transformó enseguida en un *partido de combate*: un partido nacido de prisa que no tuvo tiempo para definir ni su identidad política ni su problemática militante. Todos sus esfuerzos y energías eran destinados a la consecución de la victoria militar contra el bando de los militares sublevados a costa de un debate sobre las distintas realidades que conformaban la organización, entre las que se encontraba –y aquí entramos en el meollo de la cuestión– la de los intelectuales¹. Y si el partido no tuvo la oportunidad de definir el papel del intelectual durante la contienda, mucho menos lo tuvo en los años de la posguerra, cuando sus pocos efectivos ya tenían suficiente con sobrevivir en medio de una represión durísima organizada por el régimen². El PSUC, desde 1936, siempre fue un partido “en estado de emergencia” que tuvo que posponer la definición de su identidad política y militante por las dramáticas condiciones en las que se hallaba el país.

Otro factor que nos ayuda a entender el significado del antifranquismo de Sacristán –y eso ya desde una mirada más personal– tiene que ver con su formación anterior a la adscripción al movimiento comunista, concretamente a la experiencia de *Laye*. En un ensayo de reciente



publicación³, Jordi Gracia repasa la cultura de los ambientes y personalidades afectos al régimen del General Franco (Lafín Entralgo, Ridruejo, Tovar, Torrente Ballester, etc.) para demostrar que incluso allí se incubaba y buscaba una recuperación, solapada y casi escondida, de la tradición liberal anterior a la guerra civil: el propósito de este libro es demostrar que la España de posguerra no era ese “desierto” del que hablaba Agustí Calvet “Gaziel”⁴, sino un territorio ambiguo y gelatinoso en el que actuaban unos supuestos falangistas “liberales”. No voy a entrar aquí en el tema de si es cierto que existieron en los años cuarenta estos liberales en camisa azul. Lo que ahora me interesa señalar es que en el último capítulo Gracia analiza también la posición de aquellos jóvenes procedentes del bando vencedor, que no habían participado en la guerra y que hacían sus primeros pinitos intelectuales en la órbita falangista-tradicionalista de los años cuarenta: José María Valverde, Néstor Luján, Antonio Vilanova, Julián Ayesta, José María Castellet o Manuel Sacristán, entre otros. El autor analiza a estos intelectuales *en formación* siguiendo el esquema orteguiano de “generación” y su propósito es demostrar cómo pasaron de la decepción por la traición a la llamada “revolución pendiente” joseantoniana o del tradicionalismo nacional-católico a un desencanto que se tradujo en una elíptica “resistencia silenciosa” en contra del régimen explicitada en sus artículos en las revistas literarias de mediados de siglo.

Conviene señalarlo: a parte de que la expresión “resistencia silenciosa” es *políticamente* una contradicción en términos, puesto que en política –y más bajo una dictadura– la acción de resistir implica siempre una actitud *práctica* de (re)acción ante el *statu quo*, debe precisarse que el grupo de *Laye* practicaba la *disidencia*, que según la Real Academia Española significa “separarse de la común doctrina, creencia o conducta”. Esto es, separarse y no enfrentarse. El poeta italiano Eugenio Montale cristalizó magníficamente en 1933 esta forma de actuar bajo el fascismo en unos versos que decían “*no me preguntes lo que soy, sólo sé lo que no soy y lo que no quiero*”⁵.

Sacristán fue el primero a dar el paso que representaba el salto de la disidencia a la resistencia, ingresando en el PSUC. Adherirse a un partido clandestino, en 1956, representaba una fractura con el reciente pasado y la práctica intelectual anterior: insisto, no hay continuidad entre la experiencia de *Laye*, o, por decirlo de otro modo, entre la recuperación y estudio de pensadores liberales o libertarios y no ya el marxismo (que bien podía ser), sino la militancia activa en un partido clandestino de la España de los cincuenta, que era algo bien distinto. Hay una *ruptura*, en la manera de concebir la política, el papel del organizador de la cultura, pero sobre todo la propia vida personal, porque cuando se habla de un intelectual militante de aquellos años hay que *pensarle históricamente*, es decir, insertarle en su tiempo y examinar las consecuencias de un compromiso político que fuera más allá de escritos literarios o proyectos editoriales no alineados: el intelectual de posguerra (casi siempre procedente de la medio-alta burguesía y educado en ambientes de elite) que entraba en un partido clandestino, sabía que tenía todo un mundo que perder.

Un análisis serio, sistemático, de la “resistencia intelectual” al franquismo no puede detenerse a mediados de la década de los cincuenta sino que ha de extenderse hasta la muerte del dictador en 1975 para delinear, con los instrumentos que nos proporciona la sociología y la historiografía, no ya el modelo –harto confuso y metodológicamente nebuloso– del intelectual genéricamente *desafecto* sino los del intelectual *de partido* y del *compañero de viaje*: dos figuras

cercanas pero no colindantes, cuya relación fue siempre contraseñada por una solapada pero constante desconfianza, sobre todo de los primeros hacia los segundos, es decir de aquellos que tenían conciencia de haber efectuado un “salto cualitativo” en su empeño político y por lo tanto poco proclives a entender el significado de un antifranquismo –como se decía a veces en los informes de los partidos ilegales– “blando” o “contemporizador”. Lógicamente, quienes estaban en la primera línea de la batalla contra la dictadura –y hay que admitir que no hubo una sino más líneas de intensidad decreciente– reivindicaban el derecho a devolver al término *resistencia* un significado conceptual *fuerte*, por lo general poco elástico y comprensivo. He aquí el segundo punto que contraseña la militancia de Sacristán: la ruptura, *en términos personales y generacionales*, con el propio pasado para empezar un *nuevo camino resistencial* que coagulaba en una nueva manera de ser, que podrá ser vista como peor o mejor según los parámetros de cada cual (y basta con ver lo que se ha dicho de Sacristán en las memorias que nos han legado sus antiguos compañeros de *Laye* para averiguarlo⁶), pero que tendremos que admitir que fue algo nuevo, que suponía una metamorfosis en la percepción que él tenía de sí mismo y de los demás y una modificación de su escala de valores políticos y humanos.

Cuando Manuel Sacristán ingresa en el partido tiene treinta años, es un intelectual joven pero maduro, políglota, con dos carreras universitarias y estudios de lógica y epistemología en Münster, y con cierta experiencia organizativa en algunos círculos universitarios barceloneses. Es decir, era como un extraterrestre para un partido que en 1956 estaba formado por un par de centenares de militantes trabajadores del Vallès y del Poble Nou. La dirección le encargará a él y a Francesc Vicens en el I Congreso del PSUC de verano de 1956 la formación de una organización de intelectuales que le permitiera diversificar su acción y salir del gueto obrero al que había sido confinado durante muchos años.

Esta tarea será complicada y difícil: las distintas caídas que se suceden a finales de los cincuenta dificultan la labor del partido⁷. Por otra parte, Sacristán dedica casi todo el tiempo de su primera militancia a la formación de los primeros intelectuales en seminarios clandestinos sobre el marxismo y en la construcción de un aparato de propaganda para los materiales del partido⁸.

Será a partir de 1961-1962 que podrá empezar a pensar y estructurar un trabajo orgánico en este frente, cuando los miembros del sector de intelectuales empezarán a contarse por decenas y no por unidades. Es ahora que Sacristán empieza a convencerse de que el objetivo final de unos intelectuales que se profesaran comunistas era alcanzar un tipo de “hegemonía intelectual” en Cataluña. Una hegemonía de tipo gramsciano, que contemplara una acción de tipo teórico y práctico y que permitiera al partido, e indirectamente a la clase que éste quería representar, ser no sólo “dirigente”, es decir que se hiciera con el poder, sino también “dominante”, en el sentido de que el partido tenía que ser capaz de llevar la dirección moral e intelectual del país, que creara consenso en la sociedad civil. Son estos los años en los que la organización de intelectuales consigue “infiltrar” a sus miembros en las juntas directivas de los Colegios Profesionales, entrar en la Universidad como profesores no numerarios (si echamos un vistazo a los protagonistas de los hechos universitarios de 1965-1966 veremos como están casi todos los responsables del comité de intelectuales del partido, que serán expulsados o suspendidos de su labor docente), y en las editoriales (es curioso subrayar que en los últimos años se han publica-

do un par de historia de la edición en Cataluña –la de Xavier Moret⁹ y la de Sergio Vila-Sanjuan¹⁰– que dedican un espacio desproporcionado a los novelistas y editores de la *Gauche Divine* o al papel de Josep Vergés en *Destino*, y sólo un par de líneas al programa editorial y político de los comunistas, concretamente de Josep Fontana y Manuel Sacristán en *Grijalbo* y *Ariel*. Hecho tanto más grave cuanto que olvida que las vanguardias políticas de los sesenta se formaron ideológicamente con el *ensayo político* –de filosofía, política, historia, economía, etc.– que leían con voracidad para salir del ayuno teórico que padecía entonces España).

El peso de la intelectualidad del PSUC aumentó considerablemente a raíz del empuje y de la radicalización del nuevo movimiento universitario barcelonés de 1965-1966, tanto de cara afuera –en los sectores antifranquistas catalanes– como de cara adentro –dentro del partido mismo. No es una casualidad que Sacristán fuera cooptado para el Comité Ejecutivo precisamente en el II Congreso de 1965. En un momento en el que el movimiento de las Comisiones Obreras estaba todavía en fase de estructuración, los intelectuales y estudiantes del partido habían sabido capitanear la revuelta contra el régimen y demostrar que todo cambio social en España tenía que contar con su imprescindible participación. Esto les dio, amén de prestigio, más seguridad en sí mismos, y quien lea la correspondencia entre el “interior” y París notará como iba desapareciendo ese latente pero perceptible *complejo de inferioridad revolucionaria* del intelectual respecto al obrero. Sobre este tema no se ha escrito nada, pero el muy arraigado obrerismo presente en el partido empujó a algunos de ellos a querer “disolver” la organización para trabajar directamente con los obreros, considerados como la verdadera –por no decir la única– fuerza real para hacer la revolución, como se afirma en este documento de la organización de intelectuales de 1961:

El intelectual tiene una función en el partido que participa de la dirección y de la secundariedad. De la dirección, en cuanto que un aspecto primordial de su misión es formular, orientar, dar clarividencia al obrero sobre la conducta a seguir. Secundaria, porque en cuanto no es proletario, no puede ser protagonista del partido, no constituye la médula del partido, ni como principal interesado en sus fines, ni como fuerza fundamental para lograrlos (...) No nos basta la filiación al partido ni la posesión de la filosofía marxista para ser auténticamente revolucionarios comunistas. Tampoco vamos a ilusionarnos, ni en el mejor de los casos podemos llegar a ser como ellos, tener su visión de la realidad, su potencia revolucionaria, capacidad de crear entre nosotros la nueva civilización (...) El intelectual vive generalmente en riesgo de inacción, inercia, falta de combatividad, miedo; no dispone de una serie de compensaciones para escurrir el bulto autodisimulándose más o menos o para evitarse llegar a una visión cruda de lo que hay que hacer. Sólo el contacto con los obreros puede darle una superación de todo ello¹¹.

El mismo Sacristán reconoció en 1965 los límites de esta visión “obrerista” y meramente auxiliar del trabajo intelectual que les había acompañados hasta bien avanzados los sesenta:

La tendencia dominante en los pocos militantes intelectuales de aquella época era a disolverse como organización e integrarse individualmente en las organizaciones obreras. Esa tendencia obedecía a dos causas. Primero, debilidad orgánica y luego, debilidad política



(...) Por todo eso, fue la dirección del Partido la que tuvo que evitar la liquidación de la organización de intelectuales entre 1956 y 1959. En aquellos años, el mantenimiento de la organización como organización propia fue realmente una cuestión de disciplina, no de convicción¹²”.

Este complejo, pues, desapareció y el PCE/PSUC –que en sus análisis siempre iba a remolque y no por delante de los acontecimientos– codificará esta nueva situación en la celeberrima propuesta de “la alianza de las fuerzas del trabajo y de la cultura”, propuesta sin duda ambigua y sobre la que Sacristán formulará en la década de los setenta serias críticas¹³, pero que en su momento representó un primer paso a la hora de iniciar una reflexión acerca de la contribución del hombre vinculado a la cultura en el proceso de ruptura con el franquismo.

Buena prueba de la mayor importancia y del renovado entusiasmo de los intelectuales del PSUC es la “refundación” de la revista cultural del partido *Nous Horitzons*. Esta revista fue creada en 1960 por la dirección de París para ofrecer en lengua catalana un punto de vista marxista acerca de los problemas culturales que se debatían en Cataluña y responder así al creciente influencia ejercida por *Serra d’Or*. Francesc Vicens fue el director hasta su expulsión del PSUC a principios de 1965, año en el que la revista inicia un evidente retroceso en cuanto a la calidad de sus contenidos por la desmembración de la redacción por él dirigida¹⁴. Basta con ir a las hemerotecas para darse cuenta de que la mayoría de los artículos (firmados ahora por los dirigentes del Comité Central) incluidos en los números 5-10 son en realidad asépticos materiales de partido maquillados con un inconsistente barniz cultural.

La idea de “refundar” la revista partió de Francesc Vallverdú y Manuel Sacristán ya en septiembre de 1965, es decir pocos meses después de la salida de Vicens. En una carta a la dirección de París, Vallverdú decía: “*Per altra part hem estat parlant amb Ricardo (Manuel Sacristán) per a muntar ‘novament’ un equip de NH. Fins i tot tinc algunes idees que tan aviat com prenguin cos us les comunicaré. I si veig que la cosa no rutlla no patiu que –tal com vam quedar amb Ricardo– us diré clarament si NH ha de plegar o no. De moment –és clar!– em sap greu i no voldria pas que desaparegués*”¹⁵”.

Tanto Vallverdú como Sacristán eran conscientes de que no tenía sentido mantener una revista con un nivel teórico tan bajo y, aunque sólo pudo ser en 1967, crearon una redacción formada por ellos (con Sacristán como responsable y Vallverdú como secretario), Giulia Adinolfi, Xavier Folch, Josep Fontana, Josep Termes y Juan-Ramón Capella, encargada de redactar la mitad de los contenidos de la revista. Mientras la primera etapa de *Nous Horitzons* –la que va de 1960 a 1965– se propone recuperar la lengua y cultura catalanas después de veinte años de represión franquista, la etapa “sacristaniana” tiene como principal objetivo la elaboración, discusión y presentación de nuevos autores y temáticas para la formación intelectual del partido. La intención era transformar la revista en un laboratorio de ideas, en una ventana abierta a las nuevas corrientes del marxismo occidental, es decir, una revista más política que cultural en un sentido estricto. Si en sus primeros años *Nous Horitzons* se parecía a la revista del Partido Comunista Italiano *Rinascita*, en los años de Sacristán se acerca al modelo más sofisticado de la también italiana *Crítica marxista*: la redacción de Barcelona decide apostar decididamente por la filosofía (con trabajos sobre Gramsci, Lukács, Garaudy o Lenin), la filo-

sofía del derecho, la crítica de la cultura y los nuevos movimientos sociales, como el feminismo –analizado por Giulia Adinolfi– o el catolicismo progresista. Se nota, en las aportaciones de los redactores barceloneses, la búsqueda de nuevas vías de conexión con el extranjero para salir del circuito endogámico en el que todavía se hallaba atrapada parte de la cultura catalana.

Pero si cotejamos los trabajos recogidos y redactados por la redacción de Barcelona con aquellos presentados por la redacción de París notaremos un evidente desfase, una distinta manera de planear el programa de la revista. Mientras “el interior” pensaba en una reformulación y rejuvenecimiento de la tradición emancipatoria, París seguía echando mano del “teléfono rojo”, es decir de unos camaradas exiliados y colaboradores residentes en los países del Este todavía anclados a postulados culturales de matriz soviética. En una carta a López Raimundo, Sacristán describía así su disconformidad con un legado cuya fecha de caducidad estaba siendo puesta al descubierto por la historia:

Lo más importante es que vosotros mismos tengáis una idea del ambiente cultural de aquí (*Cataluña*) y de las necesidades de la propaganda en este ambiente. Y tanto la nota de Núria Pla (*Teresa Pàmies*) contra Costa cuanto la decisión de no publicar la nota sobre Guevara y la insistencia en traducir artículos del ruso muy escasamente interesantes me parecen síntomas de escasa sensibilidad para con una buena propaganda cultural (...). Como si el difunto Zdanov tuviera aún la sartén por el mango y todos siguiéramos creyendo que participar de la cultura es la negación de objetividad. Hace mucho tiempo que en este ambiente cultural hemos dejado de creer ese dogma que liquidó para decenios la ciencia social soviética¹⁶.

Para Sacristán (*ergo*, para la redacción de Barcelona) era cada vez más patente esta lejanía, física e ideológica, del partido respecto a la realidad de Cataluña. La dirección de París estaba lejos de tener una idea orgánica y coherente de los cambios socio-culturales que había protagonizado el país, debido al largo exilio que había cortado no ya los canales de comunicación sino la percepción vital de la cotidianidad y de la evolución de la sociedad civil imposibles de captar si no poseía ese estetoscopio político que sólo la presencia constante y crítica en Cataluña proporcionaba. Además, se podría decir que los dos polos de creación de la revista no sólo *registraban* dos realidades distintas, sino que *concebían* dos políticas culturales diferentes: el polo del exterior seguía anclado a una concepción más bien instrumental de la labor teórica de sus intelectuales, a la que veía como una necesaria herramienta de apoyo a la lucha *práctica*; el del interior, en cambio, percibía ya su actividad como un auténtico “frente de lucha”, dialécticamente conectado al movimiento real pero con un grado de autonomía tal que le permitía ver en el ámbito superestructural una de las claves de la hegemonía política del PSUC. Ya no se podía volver al viejo “obrerismo intelectual” del que hablamos antes y del que tanto costó desprenderse: las jornadas de los intelectuales comunistas de 1969 consagrarán definitivamente esta voluntad programática de discutir, sugerir e influir en la vida del partido¹⁷. Es por eso por lo que la nueva redacción de Barcelona insistía en imprimirle a *Nous Horitzons* un carácter ideológicamente compacto, funcional a una manera de pensar adherente a la realidad catalana y española y al marxismo más abierto y crítico. De ahí, que esta misma redacción considerara que las colaboraciones del extranjero –y conviene apuntar que también los catalanes

exiliados desde 1939 eran mentalmente *extranjeros*— debían homogeneizarse tanto con la tónica de sus escritos como con la política cultural por ella trazada. No bastaba con que un intelectual fuera de la URSS o un viejo militante del partido para abrirle las puertas de la revista, sino que había que “ponerle al día”, informarle detalladamente acerca de la vida nacional y de sus protagonistas. En última instancia, se trataba de un problema de “traducibilidad” de los distintos lenguajes que hablaban los dos polos: era el “de fuera” que tenía que traducir sus trabajos al *lenguaje nacional* y no adaptar este último a los lenguajes *foráneos*. Pero esta simbiosis no acabó de realizarse, con consecuencias evidentes a la hora de concretar una propaganda de hondo calado; pensemos en los artículos y editoriales bloqueados por la redacción de París porque considerados “no procedentes”: por ejemplo, en otoño de 1968 se prohibió un editorial muy crítico con la invasión soviética de Praga y en 1970 se congelaron dos densos escritos de Sacristán sobre el papel del PCF con ocasión del mayo francés y sobre el filosofar de Lenin¹⁸. Sólo son tres ejemplos que nos dan una idea de la latente —pero continua— colisión entre los dos núcleos.

Es aquí que volvemos a la *falta de una cultura de la militancia de los intelectuales* dentro del PSUC, y más concretamente en su dirección. Si por un lado ésta había aceptado que los intelectuales formaran parte del bloque revolucionario, por el otro nunca supo entender en toda su especificidad la manera de encauzar y desarrollar plenamente su papel dentro de la organización. Y vengo a referirme tanto a un problema de estrategia (es decir, ¿hasta dónde podían llegar los intelectuales en su objetivo de pensar un programa cultural crítico y coherente?) como de táctica: el intelectual comunista de los sesenta es una persona a la que, además de las labores que desempeñaba en su sector, se le encomendaban tareas de “unidad” (relaciones con otros partidos y personalidades políticas), de control del aparato de propaganda, de relaciones con los estudiantes, de montar cursillos de formación para la base, de asistir a las numerosas reuniones de los varios comités de la organización (comité de Barcelona, comité universitario, el de enlace con las CCOO, etc.) y hasta, cuando la situación lo requería, de repartir octavillas, propaganda o hacer de “estafeta”. Si a eso le añadimos algo tan obvio como que este mismo intelectual tenía que trabajar para vivir, serán fáciles de entender ciertos posos de frustración que le dejaban una labor cultural realizada forzosamente a salto de mata. En definitiva, mientras el intelectual a la larga *profesionalizaba* su labor de partido (adoptando mentalidades, códigos de comportamiento y actitudes de trabajo de los “profesionales de la revolución”), el “profesional” no *intelectualizaba* la suya, es decir, no incorporaba en su “horizonte militante” las necesidades reclamadas por el primero. Sacristán afirmó en una entrevista que para redactar su tesis doctoral sobre Heidegger¹⁹ y su manual de lógica formal²⁰ tuvo que suspender dos veces la actividad política²¹ y Carlos Castilla del Pino afirma en su autobiografía que una vez, estando en casa de Sacristán, su mujer Giulia Adinolfi le dijo medio en serio, medio en broma “*Pasarás como el filósofo de prólogo*”²². No podía hacer y ser otras cosas dadas las condiciones que conformaban su quehacer político.

Como responsable del sector, Manuel Sacristán era consciente de ello y no cejó de repetir en sus informes la necesidad de encontrar un modelo de militancia que no sacrificara las aportaciones intelectuales en aras del culto al “trabajo de partido”. Por ejemplo, en 1967 escribía:

No se puede seguir tolerando que los abogados no preparen las defensas, que los colegia-

dos en Doctores y Licenciados lleven un retraso de más de medio año en cuestiones que eran fáciles de entender y resolver, que la redacción de NOUS HORIZONS no rinda ni el mínimo que sería necesario, que los no numerarios terminen el curso con un vacío casi total de logros, etc. Pero esa exigencia sólo puede hacerse efectiva ante camaradas que no pierdan deprimentemente el tiempo en reuniones inútiles: para un abogado, por ejemplo, puede considerarse que el preparar bien las defensas es ya suficiente trabajo de partido para justificar su militancia; si a eso se le añade el trabajo en el Colegio de Abogados, debe en mi opinión incluso prohibírsele que haga más cosas. Análogamente para otros profesionales y para intelectuales culturalmente productivos²³.

Esto es, el partido tenía que ofrecer las condiciones para que sus *profesionales e intelectuales fueran productivos y no productivistas*, es decir que no cayeran en el activismo frenético típico de los comunistas de entonces. Si para la dirección el intelectual era *a)* un militante del PSUC, *b)* un militante del sector intelectual del partido y *c)* un intelectual, se podría decir que para Sacristán era lo contrario, a saber: *primero)* se era un intelectual, *segundo)* en cuanto intelectual comprometido se ingresaba en el partido para militar en su organización de intelectuales, *tercerro)* en cuanto miembro de esta organización se era militante del partido. El acento, pues, Sacristán lo ponía en la palabra “intelectual” que no en la de “militante” *sic et simpliciter*. Para decirlo con otras palabras, era menester dar tiempo para que el intelectual, además de dedicarse en sus tareas de partido en su sector profesional, pudiera concentrarse en su objetivo principal: la elaboración de cultura comunista, en forma de libros, artículos, presencia en las universidades, etc. Se trataba, pues, de realizar un giro copernicano que –como escribía Sacristán en uno de sus últimos informes como dirigente del PSUC– permitiera superar la escisión entre “militante” e “intelectual” para llegar a un modelo de activista que se acercara a lo que hoy podríamos llamar, pese a las muchas deformaciones que se han hecho de esta expresión, el *intelectual orgánico*:

Nuestros intelectuales han realizado, sobre todo, mucho activismo organizativo; porque así hemos interpretado hasta ahora la aplicación a su campo de la política del partido. Hoy, al cabo de casi 13 años de esa tendencia (*es decir desde 1956*), deberían verse sus límites: esa orientación del trabajo de los intelectuales ha impedido construir una verdadera capacidad de influencia ideológica y político-cultural, pues nunca ha habido capacidad ni energías dedicadas a eso (...) Los intelectuales mismos del PSUC se han educado muy poco como intelectuales comunistas. Su situación de trabajo de partido les ha movido más bien a separar metafísicamente su condición de intelectuales y su condición de militantes, de tal modo que lo más frecuente entre ellos es una contradicción entre ambos elementos de su vida. En realidad, si se quieren llamar a las cosas por su nombre, eso significa que no hay en Cataluña intelectuales comunistas, sino sólo comunistas que, aparte y fuera de su militancia, son intelectuales. Hay intelectuales con ganas de ser intelectuales comunistas, pero impedidos en ese propósito por la orientación excesiva y esterilizadoramente activista-organizativa de nuestra política en este frente desde hace muchos años (...) Los intelectuales tienen derecho a que el Partido reconozca que cuando estudian, investigan o solventan su práctica profesional, etc., están haciendo comunismo²⁴.



El “paradigma productivista” que contrasignó la trayectoria de la intelectualidad comunista si por un lado le proporcionó una presencia física constante en el escenario antifranquista, por el otro representaba una pesada losa que le impedía desplegar una dirección intelectual, digamos, *a la italiana*, es decir estable, duradera, consolidada en el campo de las ideas. Desde luego, sería atrevido establecer una comparación entre el PCI y el PSUC, pero es cierto que Togliatti siempre tuvo claro que el magisterio intelectual en las aulas universitarias o en el ámbito editorial era, de por sí, *militancia efectiva*²⁵. Por el contrario, los hombres que lideraron el PSUC hasta bien entrados los setenta (procedentes todos de la JSU de 1936: López Raimundo, “Román” Serradell, Miguel Núñez, Margarita Abril, Leonor Bornaio, Josep Maria Sendrós, José Salas, etc.) tuvieron enormes dificultades para *pensar* en toda su complejidad el papel y las exigencias del intelectual, repito, por la falta de una tradición política sobre este tema —el factor “de largo periodo” que se remontaba a los años de la guerra— y por la urgencia impuesta por la clandestinidad —el factor contingente, de “corto periodo”. Si queremos entender la trayectoria política de Sacristán en el Partido Socialista Unificado de Cataluña tendremos que aceptar estas dos coordenadas como base para futuras investigaciones.

Para concluir, me parece que si echamos la mirada atrás y reflexionamos sobre lo que fue la experiencia de Manuel Sacristán y de los intelectuales comunistas bajo el franquismo tendremos que detenernos en el sentido de esa militancia y preguntarnos: por qué estas personas se hacían comunistas, cómo actuaban, qué tipo de repercusiones conllevaba la militancia en su esfera pública y privada y, también, el precio que tuvieron que pagar. Puede que no llegaremos todos a las mismas conclusiones sobre esta historia que hoy me parece imprescindible, pero estoy seguro de que, cualquiera que quiera estudiarla con rigor historiográfico, convendrá en que en ella se entreven los rasgos, como decía Walter Benjamin, de ese tiempo denso y pletórico que caracterizó el siglo XX. El siglo de las grandes esperanzas y de las grandes tragedias.

Notas

1. Sobre los orígenes del PSUC véase, Martín Ramos, José Luis, *Els orígens del Partit Socialista Unificat de Catalunya*, Curiel, Barcelona, 1977; Ponamariova, L.V., *La formación del Partit Socialista Unificat de Catalunya*, Icaria, Barcelona, 1977; Puigsech Farràs, Josep, *Nosaltres els comunistas catalans*, Eumo, Barcelona, 2001.

2. Martín Ramos, José Luis, *Rojos contra Franco. Historia del PSUC (1939-1947)*, Edhasa, Barcelona, 2002.

3. Gracia, Jordi, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Anagrama, Barcelona, 2004.

4. Calvet “Gaziel”, Agustí, *Meditacions en el desert. 1947-1953*, La Magrana, Barcelona, 1999.

5. Montale, Eugenio, *Huesos de sepia*, Igitur-Poesía, Tarragona, 2000, p. 51. El poema, titulado “Non chiederçi”, ha sido considerado por la crítica e historiografía italiana como el manifiesto de una generación de jóvenes intelectuales que, después de haberse formado en las revistas patrocinadas por el fascismo, empezó una búsqueda de “autonomía cultural” que tardó en transformarse en “resistencia” contra la dictadura. Las similitudes con la llamada “generación de medio siglo” española (si es que existió una) son evidentes y los últimos versos del poema de Montale podrían resumir perfectamente su posición ideológica: “(...) Non domandarçi la formula che mondi possa aprirti/sí qualche storta sillaba a secca come un ramo/modesto solo oggi possiamo dirti/ciò che non siamo, ciò che non vogliamo”.

6. Por ejemplo Barral, Carlos, *Memorias*, Península, Barcelona, 2001; Goytisoló, Juan, *Coto vedado*, Seix Barral, Barcelona, 1985; Oliart, Alberto, *Contra el olvido*, Tusquets, Barcelona, 1998; Pinilla de las Heras,



Esteban, *En menos de la libertad: dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*, Anthropos, Barcelona, 1989.

7. Sobre las caídas de finales de los cincuenta véase Núñez, Miguel, *La revolución y el deseo*, Península/Atalaya, Barcelona, 2002.

8. Sobre los inicios de Sacristán en el PSUC véase López Arnal, Salvador y de la Fuente, Pere, *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona, 1997; Solé Tura, Jordi, *Una història optimista*, Ed. 62, Barcelona, 1999; Fernández Buey, Francisco, “Sobre la evolución política de Manuel Sacristán”, *Papeles de la FIM*, nº 21, 2003, pp. 31-41; García Ferrer, J.M. y Rom, Martí, *Francesc Vicens*, Col·legi d’Enginyers de Catalunya, Barcelona, 2003; Capella, Juan-Ramón, *La práctica de Manuel Sacristán*, Trotta, Madrid, 1995.

9. Moret, Xavier, *Tiempo de editores. Historia de la edición en España (1939-1975)*, Destino, Barcelona, 2002.

10. Vila-Sanjuan, Sergio, *Pasando página. Autores y editores en la España democrática*, Destino, Barcelona, 2003.

11. “Informe de la organización de intelectuales”, nº 609, 1961, Fondo PSUC, Arxiu Nacional de Catalunya (en adelante ANC).

12. Sacristán, Manuel, “Intervención en el II Congreso del PSUC”, cintas magnetofónicas, verano de 1965, Archivo Histórico del Partido Comunista de España (en adelante AHPCE).

13. Sacristán, Manuel (alias Bosc), “Apuntes de crítica al Avant-projecte”, nº 30, 27/2/74, Fondo PSUC, ANC.

14. Los componentes de la redacción que en 1961 creó *Nous Horitzons* –Joan Martorell, Arnau Puig, Joan Haro y Armand Duval– se vieron arrastrados por la expulsión de Vicens y de Jordi Solé Tura y salieron del partido poco después.

15. Vallverdú, Francesc (alias Vernet), “Carta a Joan Camí”, nº 609, 24/9/65, Fondo PSUC, ANC.

16. Sacristán, Manuel (alias Ricardo), “Carta a Gregorio López Raimundo”, nº 609, 4/12/67, Fondo PSUC, ANC.

17. Celebradas en Barcelona en diciembre de 1968, estas jornadas sirvieron a los intelectuales del PSUC para discutir la situación del “trabajador de la cultura” en la sociedad occidental y para delinear su función en el seno de un partido comunista.

18. Los dos escritos, “A propósito de el futuro del Partido Comunista Francés” y “El filosofar de Lenin” se conservan en el Fondo Manuel Sacristán de la Universidad de Barcelona. Sobre las divergencias que provocaron sus contenidos véase Pala, Giaime, “Sobre el camarada Ricardo. El PSUC y la dimisión de Manuel Sacristán (1969-1970)”, en *mientras tanto*, número 96, 2005, pp. 47-75.

19. Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, CSIC, Barcelona, 1959.

20. Sacristán, Manuel, *Introducción a la lógica y el análisis formal*, Ariel, Barcelona, 1964.

21. “Manuel Sacristán habla con *Dialéctica*”, *Dialéctica*, n. 13, junio de 1983, pp. 97-119, ahora también en Fernández Buey, Francisco y López Arnal, Salvador (eds.), *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, Libros de la Catarata, Madrid, 2004, pp. 147-190.

22. Castilla del Pino, Carlos, *Casa del olivo*, Tusquets, Barcelona, 2004, pág. 313.

23. Sacristán, Manuel (alias Ricardo), “Nota sobre la organización de intelectuales”, caja 58, 3/7/1967, Fondo PSUC, AHPCE.

24. Sacristán, Manuel, “Ponencia para las jornadas intelectuales comunistas de Barcelona”, caja 58, diciembre de 1968, Fondo PSUC, AHPCE.

25. Sobre la política cultural de Palmito Togliatti véase Ajello, Nello, *Intelletuali e PCI*, la terza, Roma-Bari, 1997.

UNA REFLEXIÓN SOBRE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS Y EL “SUJETO REVOLUCIONARIO” Y SU “FEMINIZACIÓN”

JOAQUIM SEMPERE

En una comunicación a las Jornadas de Ecología y Política (Murcia, 1979), publicadas en el nº 1 de *mientras tanto* y reproducida en el volumen *Pacifismo, ecología y política alternativa* (Icaria, 1987), Manuel Sacristán planteó, entre otros, tres temas: 1º. el de “liberar las fuerzas productivas de la sociedad”, 2º. el del “sujeto revolucionario”, y 3º. el de la “feminización” de este sujeto.

Mi exposición aquí será no una simple glosa, sino un intento de pensar nuestros problemas de hoy a partir de ese texto.

Los distintos marxismos han coincidido en que el cambio revolucionario había de liberar unas fuerzas productivas supuestamente aherrojadas por las relaciones de producción, el régimen social imperante. Hoy sabemos (Marx ya lo insinuó, y otros en su estela, como Paul Lafargue) que las fuerzas productivas son a la vez destructivas. Más concretamente, aparte del tema del armamentismo, son destructivas de relaciones sociales y comunitarias, destructivas de seres humanos y destructivas de ecosistemas, son ecológicamente insostenibles. La tarea no es, pues, *heredar* unas fuerzas productivas, sino *transformarlas*.

En lo que respecta al *sujeto revolucionario* (o transformador o emancipatorio...), no ofrecía duda en las distintas tradiciones marxistas: era la clase obrera industrial. Por varios tipos de razones.

Unas razones eran *sociológicas*. Básicamente dos: (1) la pobreza, fruto de la explotación, que empujaba a la conciencia de clase y la rebelión; (2) la concentración en ciudades y en centros fabriles. La ciudad pone a los obreros en contacto con la vida política, la convivencia en la fábrica hace comprender que “la unión hace la fuerza”, etc.

Otra razón era *filosófica*. Si el hombre “se hace a sí mismo” (como reza el título de la obra del historiador británico V. Gordon Childe), es autocreación, es resultado de su *praxis transformadora*, la vertiente económica de esta praxis, el *trabajo*, resulta la columna vertebral de la sociedad. De ahí que los trabajadores, los que ejercen y soportan el trabajo, tengan un protagonismo preeminente. Son algo así como la clase de la que depende la existencia de la sociedad. De ahí la *centralidad del trabajo*.

A finales de los años 70 los argumentos sociológicos habían perdido buena parte de su virtualidad justificativa de la tesis de la clase obrera como sujeto revolucionario. La prosperidad de postguerra, la conquista de derechos políticos y sociales, habían llevado a la *integración* de la clase obrera en la sociedad burguesa, a una pérdida de su capacidad de oposición y alternativa, y por ende al reformismo o directamente a la adhesión a los valores burgueses y capitalistas.

Por esto se venía discutiendo desde hacía años su primogenitura, su papel de vanguardia,

su condición de sujeto revolucionario. Se habló mucho de los intelectuales, de los trabajadores científico-técnicos, de la “nueva clase obrera” altamente cualificada... Manuel Sacristán rechazó estas teorías considerando que se trata de capas sociales que participan de los privilegios económicos, de status y de poder, y reafirmó su confianza en la “clase trabajadora” por su “condición de sustentadora de la especie, conservadora de la vida y órgano imprescindible del metabolismo de la sociedad con la naturaleza”. Quiero llamar la atención sobre esta idea de *metabolismo*, que amplía el alcance del concepto de trabajo, viéndolo como un intercambio entre sociedad humana y naturaleza, y fundando así una visión ecologista.

En tercer lugar, Sacristán recoge en el mismo texto una idea de Harich, la “*feminización del sujeto revolucionario* y de la misma idea de sociedad justa”, y lo argumenta con estas palabras: “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”.

Sacristán recoge aquí una idea feminista que supongo que debe sobre todo a Giulia Adinolfi, pionera en el “feminismo de la diferencia”. Lo esencial del feminismo de la diferencia es constatar que la mujer ha preservado en la historia humana, debido al papel a ella asignado de reproductora de la vida y de cuidadora de las personas, unos valores que los varones han tendido a subvalorar y hasta a despreciar. Este patrimonio –que comprende el mundo de los afectos, la ternura, el cuidado a los niños y necesitados, la piedad, etc.– reúne unas particularidades humanas que han preservado sobre todo las mujeres, pero que pueden ser asimiladas y asumidas por los hombres y por el mundo de las actividades hasta ahora masculinas. Ahí está la *feminización*, y no sólo del sujeto revolucionario, sino de todo el mundo humano.

A la luz de todo esto, ¿qué decir hoy del “sujeto”?

Vista la realidad actual, de aplastante hegemonía del capital en el mundo, pocas cosas pueden decirse del “sujeto”. Pero las mencionadas ideas de Manuel Sacristán nos dan algunas pautas –creo– que permiten pensar de cara al futuro. Sin olvidar jamás que el futuro no está escrito, y que la emancipación es sólo una posibilidad y no el futuro garantizado que nos gustaría imaginar (y menos aún un futuro armonioso ganado de una vez por todas). Creo, además, que el tema del “sujeto” debe verse en un contexto más general que el de los meros agentes sociales, en un contexto de transformaciones varias que pueden superponerse y reforzarse.

En primer lugar, transformación de las fuerzas productivas hacia fines socialmente justos y ecológicamente sostenibles implica intervenir en la *política de la ciencia*. Esto es tarea de las universidades y centros de investigación (que deben adecuar sus currículos y sus líneas investigadoras), pero también de la sociedad, que debe abrir debates sobre opciones y prioridades técnicas. (Hay ya, además, interesantes experiencias de movimientos sociales aliados con técnicos y científicos que han conseguido influir en políticas hidrológicas, territoriales, agronómicas, industriales y otras, que tienen la virtud de indicarnos que el papel de la sociedad en la política de la ciencia no se reduce a la acción de los gobiernos y de los centros de enseñanza e investigación, sino que puede y debe implicar al máximo número de ciudadanos.)

En segundo lugar, si pensamos hasta el final la importancia de la noción de metabolismo social-natural, deberíamos repensar cuál es y puede ser el papel de los campesinos, ganaderos y pescadores, y, en general, de los que obtienen los recursos biológicos que necesitamos, los *tra-*



bajadores del sector primario. No se pueden dar por descontadas las ideas dominantes en el marxismo sobre los campesinos.

Los campesinos de hoy no son como los de hace 150 años, a los que Marx y Engels, en el *Manifiesto comunista*, achacaban “*idiotismus*”, palabra alemana (que a veces se ha traducido mal) que significa localismo particularista y estrecho de miras. Aunque su modo de vida sigue siendo disperso, disponen de radioTV, teléfono y hasta Internet. En algunos países tienen niveles de sindicación superiores a los de los obreros industriales, y constituyen asociaciones poderosas. Sus modos de trabajo dependen mucho de la innovación técnica, tanto si practican una agricultura industrial productivista como si adoptan una agricultura ecológica. Esto, tanto en los países empobrecidos como en Occidente. No sabemos qué se puede esperar de estos nuevos perfiles de los campesinos y otros trabajadores del sector primario. Tal vez pueda inducir a error exagerar estos rasgos. Parece evidente, además, que la historia seguirá haciéndose principalmente a partir de las ciudades, donde se aglomeran los seres humanos, donde la acción colectiva es más fácil, y donde se concentran las actividades industriales, culturales, administrativas y políticas. Pero las redes comunicativas están cambiando las pautas de deliberación, los flujos de comunicación, la coordinación y la acción colectiva, dentro de las ciudades y más allá de ellas, incluso a escala mundial. El campesinado, en definitiva, va a tener seguramente algún papel más importante que el que solemos imaginar.

La industria, por su parte, y en tercer lugar, se fragmenta y se atomiza. El fordismo retrocede. Los perfiles sociológicos de los obreros también cambian. Sus ingresos han aumentado hasta convertir a los trabajadores con empleo en un sector privilegiado, aunque precario. En los países ricos, coexisten con inmigrantes que ocupan algunos de sus nichos tradicionales de empleo y sus zonas residenciales, con el riesgo de xenofobia y racismo que puede llevar a equivocarse de enemigo y a dividir las fuerzas de oposición al sistema.

No obstante, sería un error –grave– dar por muerta y enterrada a la clase obrera. Sigue siendo una clase explotada y alienada, sobornada con una parte de la prosperidad general, pero sin control real sobre sus condiciones de vida y trabajo, como se pone cruelmente de manifiesto con los expedientes de regulación de empleo y los despidos masivos. En los países empobrecidos aparecen núcleos obreros nuevos que pueden dar sorpresas, sobre todo cuando estos países alcanzan niveles de desarrollo equiparables con los de Occidente, como está pasando en Corea del Sur, donde está surgiendo un movimiento obrero combativo. Por otra parte, la situación insegura y volátil de la economía de casino tiene demasiadas variables e incógnitas para que podamos zanjar estas cuestiones de manera simplista. Podemos encontrarnos con cambios repentinos difíciles de prever. ¿Qué sucedería, por ejemplo, si una subida brusca e irreversible del precio del petróleo provocara una situación de inflación y recesión duraderas, con el consiguiente recrudecimiento inesperado de la lucha de clases?

En cuarto lugar, ¿por qué la izquierda no contempla en su estrategia ni la llamada “economía social”, el cooperativismo, ni el posible papel de unas instituciones de crédito como las Cajas de Ahorro, que son entidades formalmente no capitalistas? Conectando de nuevo con el primer punto aquí considerado –el de la transformación de las fuerzas productivas–, creo que la izquierda debería elaborar estrategias destinadas a crear islotes o enclaves económicos que escapen al control del gran capital. No ignoro la capacidad del capital para fagocitar este tipo de

experiencias, convirtiéndolas en telares de Penélope que tejen una y otra vez. ¿Pero estamos seguros de que no dejan ninguna huella positiva en el aprendizaje colectivo de nuevas formas de trabajo y organización social?

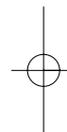
En los países empobrecidos la pequeña producción familiar, doméstica o cooperativa a menudo funciona bastante al margen del sistema y es la única forma de supervivencia de millones de personas. Su existencia misma es ya una forma de resistencia al capitalismo mundial. Esto se liga con el tema de la “feminización”. Es esperanzador comprobar que si en algo la humanidad ha avanzado en los últimos tiempos es en las líneas marcadas desde hace décadas por las feministas, tanto en materia de igualdad de derechos como en el protagonismo de las mujeres y en la presencia en la vida pública de valores “femeninos”. Es impresionante, por ejemplo, comprobar cómo (y esto es muy visible en países empobrecidos, donde las tareas de supervivencia están en el orden del día para mucha gente) las mujeres toman la iniciativa económica en la pequeña producción económica, en la pequeña producción doméstica, artesana, agrícola y de pastoreo, siendo a veces protagonistas en experiencias innovadoras como los microcréditos, o en redes de ayuda mutua y solidaridad que configuran una sociedad civil que escapa mucho más que la sociedad civil masculina a la dominación de las fuerzas del mercado y del capital. Lo mismo puede decirse respecto a la preservación de ecosistemas que son vitales para la supervivencia diaria y que las mujeres defienden con más energía que los hombres, más propensos a entrar en la economía monetaria (trabajando en minas, plantaciones, transporte por carretera...). Aquí hay todo un mundo de experiencias que convendría conocer bien y que tal vez nos daría algunas pistas sobre cómo escapar del dominio del gran capital globalizado. En estos fenómenos se confirma el interés y la vigencia de la idea de “feminización” del sujeto transformador.

Parece pertinente pensar la base social de cualquier proyecto emancipador como una *alianza de la tecnociencia con los movimientos populares*, como la suma de quienes “trabajan por sus manos” aliados con los portadores de la ciencia crítica, es decir, los intelectuales críticos y los ecologistas, que en definitiva son, combinados en una convergencia nueva, “el órgano imprescindible del metabolismo de la sociedad con la naturaleza”. Mi apuesta es estar atentos a esta convergencia, revisando a la vez nuestros prejuicios anticampesinos a la luz de las experiencias recientes y futuras. De hecho esto supone reivindicar de nuevo la *centralidad del trabajo* en los procesos sociales, aunque una centralidad entendida de un modo mucho más amplio que como se ha entendido en las polémicas de la izquierda europea y norteamericana en estos últimos años, y una centralidad que tenga en cuenta que vivimos en una economía mundializada y en medio de una crisis ecológica mundial de consecuencias imprevisibles. (De paso, quiero recordar aquí que “la política de la ciencia” fue un tema al que Sacristán dedicó mucho interés y atención.)

Esa alianza, además, va a tener una componente mundial, por encima de las fronteras. El *movimiento altermundialista* es un esbozo de esta alianza, aunque probablemente sufrirá muchas metamorfosis antes de dar frutos consistentes. Allí es donde hay que estar hoy, aunque sabiendo que mientras no se desarrollen mucho más las organizaciones locales y nacionales, la superestructura del movimiento no puede llegar muy lejos.



COMPROMISO POLÍTICO Y ACCIÓN SOCIAL





MANUEL SACRISTÁN EN EL DEBATE CRISTIANO-MARXISTA Y ANTE LA MILITANCIA DE CRISTIANOS EN PARTIDOS COMUNISTAS

JAUME BOTEY

Dividiré esta corta intervención en tres más cortos apartados, exponiendo: I. Los textos de Manuel Sacristán (MS) que se refieren a esta temática. II. El contexto ideológico y político que condujo al desbloqueo del partido y de la iglesia, y III. Las verdaderas razones críticas subyacentes en el debate.

I. TEXTOS DE MANUEL SACRISTÁN QUE SE REFIEREN A ESTA TEMÁTICA

Recordemos las declaraciones del PCE (febrero 75, Comité Ejecutivo), del PCEuskadi (enero 76, Comité Ejecutivo) y del PSUC (septiembre 76, Comité Central), acerca de la *Militancia de cristianos en el Partido Comunista*. MS responde a estas declaraciones en *Materiales* 1, de enero 77 en un escrito, sin firma y con este mismo título. Fue el escrito más completo, aunque no el único, que MS publicó sobre el tema. Alfonso Carlos Comín le responde en *Materiales* 3, de mayo 77.

MS considera que la incorporación de colectivos cristianos en el partido es un hecho positivo. El partido puede aceptar a cualquiera porque es laico y en consecuencia no presupone ninguna creencia particular. Y es laico precisamente porque es marxista, no laico al estilo liberal (donde se considera que la esfera de las creencias es estrictamente privada y separada de la vida social). La consideración de la laicidad del partido es importante hacia fuera, para que lo conozca la sociedad y especialmente la iglesia, pero también lo es hacia dentro, porque dentro del partido ya no es posible excomulgar a nadie por sus creencias o discrepancias filosóficas o políticas. Por otra parte no es algo nuevo o reciente sino que ha existido siempre. La novedad ahora reside en las características del colectivo procedente de Bandera Roja que como grupo ha pedido el ingreso. El problema especial que plantea este hecho tiene sus raíces en la relación entre Partido y el marxismo, y se agudiza por la voluntad de presencia ideológica de estos cristianos en el partido. Además hay que reconocer cierta incompatibilidad entre las ideas cristianas y las de Marx. Ocultar esta diferencia es empezar el juego del confusiónismo al que se refería la declaración del PCE de febrero de 1975.

A continuación el documento aborda la cuestión del ateísmo en el pensamiento marxista, que MS había ya tratado en otras ocasiones. Por ejemplo, en 1964, en el memorable prólogo del *Anti-Dühring*, acerca de lo trascendente en general y Dios en particular, afirmaba que las inexistencias no se demuestran:



“Una vulgarización demasiado frecuente del marxismo insiste en usar laxa y anacrónicamente los términos *demostrar, probar, refutar* para las argumentaciones de plausibilidad propias de la concepción del mundo. Así, se repite, por ejemplo, la inepta frase de que la marcha de la historia “ha demostrado la inexistencia de Dios”. Esto es literalmente un sinsentido. La ciencia empírica no puede probar, por ejemplo, que no exista un ser llamado *abracadabra* (...) Por lo demás, la frase vulgar de la demostración de la inexistencia de Dios es una ingenua torpeza que carga al materialismo con la absurda tarea de demostrar o probar inexistencia. Y las inexistencias no se prueban; se prueban las existencias. La carga de la prueba compete al que afirma la existencia, no al que no la afirma”

(“La tarea de Engels” en el *Anti-Dühring*, ed. cit. pp. XII-XIII).

En el texto de *Materiales* de 1977 lo aborda a partir de las consideraciones de la teoría marxista de la religión:

“La crítica de Marx a la Religión es un elemento central a su visión del mundo, a su manera de entender el comunismo y en consecuencia a su noción de libertad. Sería confusión afirmar que el materialismo dialéctico no es esencial al marxismo, o no hacer ninguna separación entre la ciencia marxista de la sociedad y la ciencia marxista de la naturaleza y el conocimiento, entre materialismo histórico y materialismo dialéctico (Histamat y Diamat)”.

“Su descripción de la religión (de Marx) –por ejemplo la que acaba con la conocida metáfora ‘la religión es el suspiro de la criatura oprimida, el ánimo de un mundo sin corazón, el alma de una situación desalmada, es el opio del pueblo’– no se refiere a ningún asunto de física ni de filosofía, sino a un hecho histórico, la lucha de clases”.

Añade, además, que “en Marx el ateísmo no es una “connotación” (o sea, significación indirecta, oblicua), sino algo plenamente denotado (es decir, significado centralmente, directamente)”. En la misma dirección defiende el uso de la palabra “ateo” en lugar de “agnóstico”. El uso de la palabra agnóstico en lugar de la de ateo parece que pretenda erosionar la convicción atea del contrincante.

Y continúa:

“El comunista cristiano que esté en desacuerdo con esta idea de religión debe reconocer que está en desacuerdo con un elemento central del marxismo –cosa perfectamente compatible con su militancia en un partido comunista laico– pero no crear confusión diciendo que su discrepancia lo es sólo con los académicos del Diamat”.

Desde el campo cristiano se abundaba en esta misma idea. Así José M. González Ruiz o José I. González Faus. Giulio Girardi, teólogo y fundador de Cristianos por el socialismo (CPS), decía

“El marxismo, incluso en sus formas más abiertas, implica una cierta ruptura con el cristianismo, incluso con el revolucionario. Tanto los “cristianos marxistas” como los teólogos de la liberación pueden asumir el marxismo en tanto que teoría de la revolución pero tendrán mayores dificultades para aceptar su inmanentismo”.

Sin embargo MS insiste en que debemos preguntarnos si la crítica de Marx a la religión es tan definitiva como el propio Marx creía, o si es algo abierto de la teoría marxista o de la Crítica Marxista de la Religión de acuerdo con el desarrollo del marxismo. En esto, como veremos, el mismo Engels fue más dialéctico o “marxista” que el propio Marx, más dúctil, aceptando incluso que la religión pudiera ser un factor de transformación social. Cabe decir, como veremos más adelante, que en el proceso de convergencia entre marxismo y cristianismo cada vez la concepción filosófica del materialismo dialéctico ha sido menos piedra de toque de confrontación.

En su respuesta en *Materiales* nº 3, Comín observa que el documento de Manolo permite una lectura rígida –la que, dice, se ha hecho en muchos sectores del PSUC y del PCE y en no pocos sectores de la Iglesia– y una lectura flexible, la que, supone, corresponde al propósito de los autores, es decir, de MS como autor.

Posteriormente MS confirmó que, efectivamente, éste era su verdadero sentido. En la crónica de un coloquio en la Facultad de Teología de Comillas de Madrid Comín precisa “Estuvimos plenamente de acuerdo en evitar la delicuescencia intelectual que pueden darse en un debate mal planteado. Comparto el énfasis que Sacristán puso en el encuentro ético que podría resumirse diciendo *en el origen del encuentro entre marxismo y cristianismo fue el encuentro ético*. A cierta pregunta que se le formuló frontalmente si un cristiano podía ser marxista, Sacristán contestó “*pues naturalmente*”. Para lograr una auténtica interpretación de marxismo y cristianismo sin delicuescencias intelectuales, Sacristán insistió en la necesidad de “desideologizar” tanto el marxismo como el cristianismo. Criterio que, naturalmente, comparto”, acaba Comín.

En la segunda y la tercera parte del artículo MS trata sobre todo de las implicaciones políticas, acerca de la utilidad de la polémica de los comunistas cristianos y en la consideración que se trata de una lucha de ideas pero que tiene inmediatas consecuencias prácticas.

MS plantea serias objeciones a la manera cómo se ha desarrollado el debate: considera que no ha habido verdadero debate ni formulaciones intelectuales suficientes, que enmarcado este proceso en las sucesivas y precipitadas propuestas de apertura de la dirección del PCE (proceso de reconciliación nacional, eurocomunismo etc..) puede desnaturalizarse el perfil de la izquierda

La conclusión de MS es que existe una coincidencia teórica básica, pero es necesario tener presente el momento de España, la transición pactada, la necesidad de apertura...el momento de la Iglesia después del Vaticano II y el “aggiornamento” y las tensiones internas entre la Jerarquía y los movimientos de base; el momento del partido: necesidad de abrirse a capas medias... aunque había dos corrientes, que para simplificar podrían llamarse “dogmáticos” y “posibilistas”: los dogmáticos acentuaron su dogmatismo prosoviético y los posibilistas pusieron en evidencia su incapacidad de renovación ideológica y política; el momento de Sacristán en el partido, ya sólo militante de base desde el 69, el momento de Comín y del grupo que pidió entrar, que vienen de Bandera Roja y pasan a la dirección, etc.

II. LA HISTORIA LENTA DE UN DESBLOQUEO

1. Cien años de desencuentro duro y excomulgados mutuamente.

Desde el punto de vista teórico, en la mutua y larga excomunión entre marxismo y cristianismo pervivió la confusión en el punto de partida entre lo real y lo filosófico, entre física y metafísica, que no ayudaba a deslindar el análisis de la realidad de los mutuos prejuicios. Ambos prisioneros de las respectivas escolásticas, abstractas y ajenas a los procesos históricos, muy poco marxista una y muy poco bíblica la otra, con interpretaciones mecanicistas de la realidad, víctimas de sus errores alimentados además con una larga historia de atropellos y sangre.

Desgraciadamente, en la URSS se había impuesto la concepción leninista acerca de la presencia pública de la religión, según la cual la fe puede vivirse en el ámbito privado pero debe prohibirse en sus manifestaciones públicas (a pesar de que el mismo Engels, a la vez que denuncia el carácter alienante de la religión, reconoce su potencial revolucionario). Era la respuesta a la larga lista de anatemas que, desde la Revolución Francesa y especialmente desde 1848, una Jerarquía vinculada a la burguesía y a sus formas políticas, las monarquías o el imperio, condenaba cualquier propuesta de cambio social.

Pronto sin embargo tanto las Jerarquías de la Iglesia como las de los partidos van a tener que enfrentarse a crecientes contradicciones con sus bases. En la Iglesia lo protagonizan las nacientes comunidades de base y en los partidos la crítica al dogmatismo de las cúpulas a partir del 68 (incomprensión del PCF del mayo de París, invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia, etc). Los procesos de descolonización, la guerra del Vietnam, la aparición del mundo árabe, Cuba, etc. abrieron entre los cristianos un intenso debate acerca del marxismo y sus concreciones históricas. Hubo un momento en el que parecía, sobre todo a partir de Latinoamérica, que el deshielo había empezado. La muerte de Camilo Torres abrió una viva controversia acerca del compromiso de los cristianos por la liberación de los pobres. Líderes como Torrijos en Panamá, Arbenz en Guatemala, Goulart en Brasil, Estensoro en Bolivia y otros, pero sobre todo el impacto de la revolución cubana y el Che fueron también señales de esperanza.

En Europa el partido comunista italiano y el pensamiento de Gramsci fueron un referente político y cultural para muchos partidos comunistas. Con los nuevos conceptos de partido de masas, hegemonía, cultura, diálogo etc. había comenzado la revisión crítica de la interpretación más dogmática del marxismo que continuarían Togliatti, Lombardo Radice o Berlinguer en el mismo PCI, y fuera del mismo Bloch, Labriola, Lukács, Garaudy, Adam Schaff, Thorez...

Algunas manifestaciones políticas de este deshielo fueron (refiriéndome sólo al PCI):

- Relación de Gramsci con Péguy y los *Cahiers de la Quinzaine* de 1917.
- La inflexión propiciada por Togliatti en Italia, pidiendo en 1954 en Bérgamo, a propósito del peligro que representaban las armas nucleares, un acercamiento entre católicos y comunistas, del que habla Fernández Buey en *mientras tanto* nº 23 de junio de 1985.
- La carta de Berlinguer a Monsenyor Bettazzi significa la afirmación vigorosa de la laicidad del partido. Oficializaba una evolución ya existente en la conciencia de los militantes y en la práctica del partido.



MS se sitúa en la corriente de este marxismo vivo, contra la interpretación mecanicista y dogmática que conduce al sectarismo. Pero se sitúa igualmente contra los que desnaturalizan la ideología para hacerla más simpática a la naciente sociedad del consumo. contra el inmediatez en la acción política, contra el tacticismo, contra los acuerdos de cúpulas en el partido al margen de la democracia interna,

A nivel internacional tuvieron una enorme influencia los debates cristiano-marxistas entre intelectuales (Lyon 1964, Salzburgo 1965, Baviera 1966, Friburgo 1967, Marienbad 1968...), que en un primer momento tienen un marcado carácter filosófico-teológico pero poco a poco se orientan más hacia la confluencia práctica.

2. El desbloqueo. Nuevos planteamientos metodológicos a partir del Concilio.

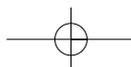
La teología que dio sus frutos en el Concilio supuso un cambio de ciento ochenta grados en relación con la teología anterior. El cambio supone prescindir de las categorías filosóficas y jurídicas greco-romanas que el cristianismo había hecho suyas en los primeros siglos y el redescubrimiento de la Biblia y de la historia como sujeto ontológico.

Los grandes centros de elaboración teológica en la Europa de posguerra fueron en Francia el de los dominicos en Le Saulchoir, con Congar y Chenu como figuras más conocidas y el de los jesuitas con Teilhard de Chardin, de Lubac y Daniélou también como figuras más conocidas. En Alemania Karl Rahner de Innsbruck, Urs von Balthasar, Semmelroth, Schillebeeckx, Bernard Häring, Hans Küng, Jean Baptista Metz, Ratzinger... etc. La novedad de esta teología está tanto en el método escogido como en el contenido. Se iniciaba un método de construcción teológica de abajo a arriba, a partir de la lectura e interpretación de la historia en lugar de una teología deductiva. También la manera de acercarse a la escritura cambia, en lugar de utilizarla como argumento de dogmas previamente establecidos se lee al revés, como fuente de iluminación y de espiritualidad. Y por primera vez, para elaborar teología y reflexión acerca de Dios se utilizan las ciencias, y en particular las ciencias sociales (sociología, economía, antropología). Casi todos habían sufrido amonestaciones o condenas de la Santa Sede antes del Concilio.

En América Latina surge la Teología de la liberación con planteamientos metodológicos parecidos a los de la naciente teología europea y que fueron asumidos por la conferencia episcopal de Medellín en el 68. Además de la dimensión individual, la fe debe significar también el combate contra el mal estructural: el hambre, la emigración, el aumento indebido de los precios, la pérdida de valor de las cosechas etc. sabiendo que es el resultado de las estructuras de pecado contra las que el creyente debe luchar codo a codo y sin privilegios con la humanidad entera.

3. En España el desbloqueo empieza por la práctica.

En España para valorar la presencia de cristianos en colectivos populares y de izquierda es necesario remontarse al nacimiento de los movimientos especializados de Acción Católica (HOAC, JOC, JEC) nacidos en Europa después de la segunda guerra mundial y que pronto hacen su aparición en España. Significaba la asunción de una nueva cultura obrera por parte de la iglesia que tenía, asimismo, otras manifestaciones como el nacimiento de los curas obreros o la presencia de sacerdotes en suburbios o barrios obreros.



La principal preocupación de JOC y HOAC fue la formación de militantes con conciencia de clase. Desde un punto de vista social y filosófico tuvo una gran influencia en ellas el pensamiento libertario a través de la editorial ZYX y posteriormente el personalismo de Emmanuel Mounier.

En España la JOC creó los Centros de Cultura Popular, las Escuelas Sociales y publicaciones de difusión como *Tú, Juventud Obrera, Noticias Obreras, Aún. Tú* nació en 1946 con 5.000 ejemplares y cerró en 1951 con 50.000. Guillermo Roviroa, de la dirección de la HOAC escribe en 1951 el opúsculo "*Comunistas y Cristianos*", publicado en 1966 por ZYX y Fernández de Castro escribe en 1959 *Teoría de la Revolución*, editado por Taurus. Eran las primeras formulaciones de un acercamiento que se daba de hecho.

Porque sin duda lo que más contribuyó a quitar prejuicios fue la coincidencia práctica de marxistas y anarquistas con militantes cristianos en las luchas obreras y estudiantiles, en ocasiones con la experiencia de haber vivido conjuntamente la cárcel o la represión.

Este acercamiento de las bases contrastaba con las desconfianzas existentes entre los núcleos dirigentes tanto del partido comunista como de la Jerarquía de la Iglesia. En 1957 Roviroa es expulsado de la dirección de la HOAC y Tomás Malagón, el consiliario, es destituido en 1962.

Desde el espacio comunista es muy importante señalar que en España el deshielo y la apertura del diálogo con los sectores cristianos debe situarse en el marco de la política de Reconciliación Nacional impulsada por el PCE, entre otras cosas, porque esta política de Reconciliación Nacional no pone en primer término la confrontación acerca de la cuestión religiosa. Dicho de otra forma, sin esta política probablemente las declaraciones del PCE, PCEuskadi y PSUC hubieran seguido un camino más difícil.

Sin embargo el terreno estaba abonado y eran ya muchas las señales de acercamiento:

- En sus orígenes el mismo Guerra Campos ayudó a tener una actitud crítica en relación al antimarxismo. Su tesis doctoral no difiere mucho de lo afirmado por el P. Yves Calvez en *El pensamiento de Carlos Marx* de 1958 en Taurus. En esta línea interviene en la 1ª sesión del Concilio (octubre del 64). Después va por otros derroteros.
- Informe de Miguel Núñez desde la cárcel de Burgos sugiriendo diálogo a la Jerarquía.

4. La transición. Interrogantes y esperanzas.

Desde el comienzo de los setenta se vive en España un clima de desintegración del régimen y comienzan a aparecer, aunque clandestinamente, las alternativas. Hoy vamos ya sabiendo que aquel modelo de transición se había pactado con anterioridad y que en aquel pacto la izquierda real pudo decir muy poco. Consecuencia de esto fue la llamada política de reconciliación nacional diseñada por el PCE, como gran propuesta de alianzas económicas y sociales.

En el desierto cultural del franquismo las traducciones, prólogos y estudios que MS hizo de los clásicos citados anteriormente fueron durante el franquismo la única ventana abierta que el militante tenía hacia el marxismo y las corrientes revisionistas del mismo y a la vez fueron el puente que conectó la preocupación de los militantes cristianos críticos al nacional-catolicismo con un marxismo renovado, laico, no-dogmático.

Esto facilitó un diálogo fecundo en el que participaron por una parte Aranguren, José



María González Ruiz, José I. González Faus, José M^a. Llanos, Díez Alegría, Álvarez Bolado y el Instituto Fe y Secularidad y Alfonso Carlos Comín, entre otros y por otra, desde la visión de un marxismo no-dogmático, Azcárate, Ballesteros, Tuñón de Lara, Enrique Tierno Galván y Manuel Sacristán también, entre otros, y editoriales como Nova Terra, Crítica, Grijalbo y publicaciones como *El Ciervo*, *Cuadernos para el Diálogo* o *Realidad*.

5. Superación de la concepción leninista de la religión.

El reconocimiento del potencial revolucionario del cristianismo exigía una revisión en su conjunto de la teoría marxista de la religión y del leninismo como propuesta política, o por lo menos que se intentara tender puentes y diálogo.

Hasta la aplicación de la política de reconciliación nacional el PCE daba por buena la crítica marxista a la religión y por lo tanto se daba por supuesto que era imposible que hubiera grupos cristianos de liberación. Al cristiano que quería ingresar en el partido se le pedía el doloroso proceso o de abandonar su fe o de mantenerla en la más estricta intimidad.

En parte esto impulsó la creación de un nuevo partido, el Frente de Liberación Popular, el FLP. Se trataba de un proyecto revolucionario no confesional aunque de inspiración cristiana en su origen. Sus principales promotores fueron Julio Cerón, Álvarez de Castro, J. A. González Casanova, Manolo Vázquez Montalbán, Joan Gomis, Alfonso Comín, Jaime Pastor o Pascual Maragall. De gran influencia en sus comienzos desde la clandestinidad, poco a poco se fue diluyendo al pasar sus militantes a las nuevas formaciones políticas emergentes y cuando el PCE aceptó la militancia de cristianos y abandonó la política leninista acerca de la religión.

Sin duda fueron Alfonso Carlos Comín y Juan N. García Nieto quienes más influyeron en el desbloqueo de la interpretación no dialogante de la fe con el marxismo. Para ello uno de los instrumentos más eficaces fue la introducción en España en 1973 de Cristianos por el Socialismo recientemente fundado en Chile. En su aspecto teórico el debate se centraba acerca de si el ateísmo es algo esencial en el materialismo marxista.

Manolo Sacristán fundamentalmente pidió rigor teórico ante lo que consideraba las banalizaciones del eurocomunismo o la incorrecta y precipitada aplicación de la política de reconciliación nacional. Por ello precisaba “en Marx el ateísmo no es una “connotación” (o sea, significación indirecta, oblicua), sino algo plenamente denotado (es decir, significado centralmente, directamente)”, en consecuencia “el comunista cristiano que esté en desacuerdo con esta idea de religión debe reconocer que está en desacuerdo con un elemento central del marxismo –cosa perfectamente compatible con su militancia en un partido comunista laico– pero no crear confusión”. Sin embargo continuaba “Comín es el argumento vivo y andante de su propia tesis, que es posible ser a la vez cristiano y marxista”.

También desde el espacio cristiano se alzaban voces que llamaban a la prudencia. José M. González Ruiz, José I. González Faus e incluso Giulio Girardi fundador de CPS, consideraban que el ateísmo era parte esencial del materialismo “El marxismo, incluso en sus formas más abiertas, implica una cierta ruptura con el cristianismo, incluso con el revolucionario. Tanto los *cristianos marxistas* como los teólogos de la liberación pueden asumir el marxismo en tanto que teoría de la revolución pero tendrán mayores dificultades para aceptar su inmanentismo”, decía Girardi.



Pronto se vio de todas formas que en el debate acababan teniendo más importancia los elementos estratégicos o de oportunidad política que los ideológicos, simplemente porque ante la afirmación de alguien que con sinceridad se confesaba cristiano y marxista a la vez había poco que decir desde la filosofía, era un argumento de hecho, por evidencia.

Como señala Francisco Fernández Buey ya en 1965 las organizaciones universitarias del PCE-PSUC vivían al margen del marxismo del *diamat* y eran numéricamente más proclinas o togliattianas que prosoviéticas.

Esto es importante para entender las reacciones acerca del mayo del 68 y la invasión de Checoslovaquia, pero sobre todo para entender las reacciones en 1974 ante la incorporación del grupo de Bandera Roja formado mayoritariamente por cristianos.

En el centro de la polémica estaba el tema de la apertura del partido y la política de reconciliación nacional.

III. CRÍTICAS AL PROCESO DE LA INCORPORACIÓN DE CRISTIANOS EN EL PARTIDO

Por eso, las prevenciones que MS manifestaba en *Materiales* acerca de la incorporación de los cristianos en el partido no provenían de consideraciones ideológicas o de ortodoxia en el *diamat* por parte de los sectores cristianos que se incorporaban, sino de consideraciones políticas que dirigía a la dirección del Partido. No eran críticas asimilables a las que en aquel mismo momento y por los mismos sectores se hacían contra el eurocomunismo, en tanto que éste, según él, representaba la perversión de las ideas y la renuncia a los principios básicos del comunismo. Pero coincidía con ellos en la crítica al procedimiento seguido, sobre todo en la falta de debate en el interior del partido.

MS afirma que “La actitud de la dirección del partido es sólo un paso en la degradación derechista del partido”, habla de “entreguismo de las tomas de posición del núcleo dirigente del Partido” y que “no se ha abierto ninguna lucha marxista de ideas” y argumentaba

- que se hace una barata y falsa apologética del cristianismo en el interior del PCE: malas argumentaciones o deformaciones de la realidad, por ejemplo considerando al cristianismo como el primer movimiento de liberación, o con razonamientos falsos llamando al ateísmo algo trasnochado, propio del siglo pasado.
- que con ello en el partido había habido un rechazo algunos de los pensamientos claros del comunismo.
- que no se había hecho ninguna crítica seria de la Iglesia como potencia económica, cultural e imperial.
- que el ingreso de cristianos se había hecho sin democracia interna y que su voluntad de presencia ideológica puede irritar o reforzar el sectarismo de algunos.

La credibilidad y autoridad moral de quien dirigía estas críticas estaba fuera de toda duda ante un importante sector de la militancia. Desde 1956 cuando asume tareas de dirección en el PSUC hasta 1969 cuando presenta, con Giulia, su carta de dimisión, no cesó de denunciar la falta de



democracia interna y lo que consideraba la pérdida de perfil político e ideológico de la izquierda.

El caso Claudín en 1965 fue uno más, pero muy emblemático, en la lista de desencuentros. MS no podía estar de acuerdo con la propuesta de Claudín, pero tampoco con la falsa forma de resolver el debate mediante la expulsión. Sobre todo porque inmediatamente después la dirección asume de hecho las tesis prohibidas, que se concretaran en la política de reconciliación nacional o en el modelo de transición pactada.

Las críticas de MS van contra de la ductilidad tacticista, del crecimiento del activismo en detrimento de la creación de conciencia, del inmediatismo de la acción de corto alcance, del pragmatismo de corte estalinista. Se trataba de la política de las grandes renunciadas de la izquierda en el momento de la transición (por ejemplo aceptación de Juan Carlos “sucesor a título de rey” o los pactos de la Moncloa). Coincidió en esto con otro Manolo, Vázquez Montalbán, en su rechazo a la política llevada a cabo “con prepotencia y falsedad por políticos posibilistas hacedores de derrotas” (*Nuestra Bandera* 131).

Había quien aceptaba esto con resignación. MS, al contrario, decía que esto era tanto como “romper la espina dorsal del Partido”. Aparentemente el partido era fuerte, pero con la columna vertebral partida y con la necesidad de incorporar nuevos sectores sociales, rápidamente, acriticamente y sin el suficiente debate clarificador en las bases. Es en este contexto, plagado de confusiones, donde MS sitúa las Declaraciones de los Comités Ejecutivos y Centrales acerca de la militancia de cristianos en el Partido y advierte que, según esto se lleve a cabo, generará más confusión todavía.

Ya antes, en 1968-1969, había habido quienes habían criticado la orientación que hasta entonces había tenido el Diálogo cristiano-marxista, con la intención de evitar el autoengaño y con la voluntad de priorizar en estos mismos debates el ámbito de la ética o del orden moral.

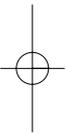
Aranguren no hablaba de un diálogo entre cristianismo y marxismo sino entre algunos cristianos y algunos marxistas, ambos autocríticos con sus tradiciones.

Y Sacristán propone que el objeto fundamental de diálogo sea la construcción de una nueva ética social acerca del ejercicio del poder, del modelo laico de sociedad, de la lucha por la justicia, etc.

Por eso no le preocupaban tanto los temas ideológicos –ateísmo, existencia de Dios etc.– como los temas políticos. Su punto de partida era la antítesis de la postura leninista de la religión: debía de aceptarse al cristiano con sus creencias, pero con la prudencia necesaria para no producir el efecto contrario al deseado, un boomerang, el rechazo por irritación.

Veía también el posible campo abierto a la derechización del partido en función de la aceptación acritica de la Iglesia como institución. Primero porque a lo largo de este proceso de la aceptación de los cristianos no se había hecho mención crítica alguna de la Iglesia. Ciertamente el laicismo de un partido revolucionario le impide adoptar juicios sobre la fe, pero de ninguna manera puede impedirle hacer análisis de clase de la institución religiosa.

Pero sobre todo por el temor a posibles pactos. La superación de las diferencias ideológicas entre cristianos y comunistas es posible aceptando la óptica de clase como referente común. Pero la colaboración, pactos o alianzas con instituciones eclesiásticas, que en principio son interclasistas, sólo pueden hacerse haciendo abstracción de la óptica de clase. En consecuencia, en la medida que el partido priorice la relación con las instituciones y no con las bases se corre



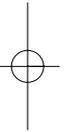
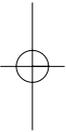


el riesgo de un desplazamiento de la problemática: los temas referentes a clase, igualdad y justicia son desplazados por los de libertad, pluralismo y democracia.

EPÍLOGO

Termino con unas palabras de MS en el acto de presentación del libro *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia* de Alfonso Carlos Comín. Se trata del testimonio de lealtad a las ideas y a la organización y sobre todo de amistad a un amigo, a pesar de las discrepancias, “Alfonso Comín demuestra andando el movimiento cristiano comunista. Es una prueba por el ejemplo de que hay cristianos en el partido comunista y comunistas en las iglesias cristianas. Él mismo es un argumento de su libro. Tengo que pasar por encima de reparos y reservas para reconocer tanta importancia al libro de Alfonso, cuyo estilo sanguíneo de pensar, poco interesado por distingos y bizantinismos irrenunciables para el amante de la caja lógica de herramientas, dista mucho del mío. Señalaré encarecidamente las páginas sobre lo que marxistas y cristianos pueden enseñarse mutuamente. Para mí las argumentaciones de Alfonso son con frecuencia demasiado parabólicas (...). En la parábola política la boca del cañón mira al cielo de las ideas, pero el artillero está apuntando a la costra de la tierra”.

Lo decía en relación a sus dudas con Alfonso acerca de cuál de los dos hacía de cañón apuntando hacia el cielo de las ideas y cuál de los dos de artillero apuntando a la costra de la tierra.



MANUEL SACRISTÁN: POLÍTICA EN LA UNIVERSIDAD Y POLÍTICA
UNIVERSITARIA. DEMOCRACIA, SOCIALISMO, DIVISIÓN DEL TRABAJO
Y DESMENUZAMIENTO DEL SABER

ALBERT COROMINAS

Las técnicas de automatización pueden terminar a la larga, incluso en nuestra sociedad, con la necesidad de grandes masas sujetas al trabajo mecánico [...]. Puede, en efecto, imaginarse [...] una solución irracional para nuestra irracional sociedad, solución que le permitiera absorber los mayores logros de las técnicas de racionalización del trabajo. El filósofo alemán Georg Klaus, basándose en un célebre texto de una carta de Marx, ha trazado un interesante cuadro especulativo al respecto: imagínese que en una sociedad de este tipo irracional se renueva totalmente la técnica del proceso de producción mediante la automatización, etc. Quedan entonces liberadas enormes energías humanas que no tienen ya aplicación al trabajo mecánico y que, por tanto, sólo pueden desarrollarse económicamente y racionalmente accediendo al trabajo creador, a la administración de la sociedad. Pero esta dirección comunitaria está en contradicción con la estructura del dominio de clase que es propio de la sociedad en que vivimos [...]. Entonces, si no se produce una victoriosa reacción de los casualmente liberados del trabajo mecánico, la sociedad irracional tiene aún una salida irracional para preservar el poder de la clase dominante: puede recurrir al gigantesco despilfarro de mantener a los antiguos trabajadores mecánicos en una situación de proletariado parasitario, alimentándoles, divirtiéndolos y lavándoles el cerebro gratuitamente a cambio de tenerles alejados de la dirección de la sociedad.

MANUEL SACRISTÁN, *Studium generale para todos los días de la semana*.

INTRODUCCIÓN

El binomio política y universidad fue una de las cuestiones, y no la menor, que formaron parte del quehacer intelectual y político de Manuel Sacristán, especialmente en los años sesentas y primeros setentas, es decir, los políticamente más productivos del movimiento universitario en España, en los que Sacristán era militante y dirigente del Partit Socialista Unificat de Catalunya.

Este binomio presenta, cuando menos, dos aspectos: el de la universidad como ámbito específico de la acción política y el de la universidad como objetivo de la política. Con otras palabras, la política en la universidad y la política universitaria.

Los textos de Sacristán relativos, más o menos directamente, a la universidad (véanse las referencias) no son muy extensos, pero son densos y consistentes y en ellos Sacristán entretejió temas diversos, algunos de los cuales trascienden el marco universitario y conciernen a la sociedad en su conjunto.

En esta nota se analiza brevemente, por una parte, en la sección 2, el papel, práctico y teó-



rico, de MS en la política en la universidad y, por otra parte, en la sección 3, sus aportaciones a la formulación de una política universitaria democrática radical en el contexto del franquismo y más allá. La sección 4, con unas breves conclusiones, cierra la nota.

Con la que no se pretende, obviamente, hacer ninguna aportación original sino facilitar a las personas que no lo conocen el acceso a uno de los componentes centrales de la vida y de la obra de Manuel Sacristán: la relación de Sacristán con la universidad, como militante político y sindical y como pensador de la universidad en su contexto político y social, como elaborador de propuestas de política universitaria, para un plazo más o menos inmediato, con el horizonte del socialismo, en la acepción comunista del término y no, obviamente, en la socialdemócrata.

MANUEL SACRISTÁN Y LA POLÍTICA EN LA UNIVERSIDAD

En los años citados, para las personas con conciencia de lo que era el franquismo y que estaban en condiciones de aceptar el riesgo correspondiente, hacer política constituía un imperativo ético que debía asumirse desde el centro de trabajo o de estudio o desde cualquier ámbito en el que las condiciones lo permitieran. Seguramente, en la universidad estas condiciones eran las menos desfavorables, porque en ningún lugar que no fuera la universidad existían posibilidades similares para intercambiar puntos de vista o para reunirse informalmente en pequeños grupos y porque, además, la presencia obligatoria en todos los centros docentes de las estructuras del SEU (Sindicato Español Universitario, que dependía del Movimiento Nacional) y la inoperancia de la ideología falangista en la que teóricamente éste se fundamentaba proporcionaban un entramado en el que los estudiantes demócratas se infiltraron progresivamente.

En este contexto, el hecho que MS fuera profesor de la Universidad de Barcelona era una anomalía muy fructífera para el movimiento antifranquista.

Por una parte, porque MS era un ejemplo de compromiso intelectual y político con la democracia, y más allá, con el socialismo, en el sentido primordial del término, tal como se ha indicado anteriormente. Un ejemplo conocido muy ampliamente en todo el distrito universitario y que suscitaba respeto y admiración. MS estaba siempre donde se tenía que estar: en la protesta por el asesinato con cobertura legal del dirigente comunista Julián Grimau, en 1963, o contra el consejo de guerra de Burgos, en 1970.

Por otra parte, porque algunas de las intervenciones de MS eran llamadas directas a la acción política, a la que, al mismo tiempo, proporcionaban elementos de reflexión, justificaciones y fundamentos. La más significativa de estas intervenciones fue, seguramente, la conferencia "Studium generale para todos los días de la semana" (Sacristán, 1963), una reflexión sobre la especialización y el desmenuzamiento del saber que desemboca, casi por sorpresa, en una llamada a la acción política cotidiana, en profundidad, como actividad integradora:

"[...] la única manera de ser de verdad un intelectual y un hombre de lo que Goethe llamó la armonía, de la existencia humana sin amputaciones sociales, es una manera militante; consiste en luchar siempre, prácticamente, realmente, contra la actual irracionalidad





de la división del trabajo, y luego, el que aún esté vivo, contra el nuevo punto débil que presenta entonces esa vieja mutilación de los hombres.”

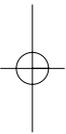
Pero esta preocupación de MS por la fragmentación del saber y la división del trabajo no era coyuntural ni instrumental: aparece con fuerza también en “Sobre el papel de la filosofía en los estudios superiores” (Sacristán, 1968) y en “La universidad y la división del trabajo” (Sacristán, 1969 o 1970). Estos dos trabajos han tenido más difusión que la conferencia sobre el *Studium generale*, pero ésta los contiene en forma embrionaria, al lado de elementos específicos, como la cita que encabeza esta nota; es un texto muy vivo, más de cuarenta años después que fuese dictado por MS, en la facultad de Derecho, ante un auditorio asombrado y desbordado intelectualmente por la avalancha de ideas que contenía el discurso.

En los años finales del franquismo, muchos lugares de trabajo y de estudio eran focos, permanentemente activos, de lucha política antifranquista. Con la transición fueron perdiendo el carácter de ámbitos de actividad política hasta que lo perdieron totalmente. Los sindicatos se despolitizaron y los partidos se organizaron, fundamentalmente, sobre una base territorial, si bien han mantenido algunos núcleos en la universidad. Es evidente que ésta no puede jugar, en el contexto político actual, el mismo papel que jugó durante el franquismo, pero no lo es que no tenga que jugar prácticamente ninguno. Al contrario, la universidad constituye un ámbito especialmente propicio para el debate y la reflexión y tendría que hacer una contribución significativa a la recuperación de un papel más activo de la ciudadanía en la política, ahora en manos casi exclusivamente de los profesionales de los partidos. Esto sería todavía un buen *studium generale* para muchos días del año.

Las corrientes políticas que pretenden transformar realmente la sociedad (dejando ahora aparte que seguramente los tiempos no son muy propicios para ello) tendrían que reflexionar con qué instrumentos cuentan para conseguir este objetivo; la derecha tiene partidos, organizaciones de masas, instituciones a su servicio y redes potentes de medios de comunicación y activa toda esta panoplia cuando considera o hace ver que considera amenazados sus privilegios o bien cuando quiere conseguir otros nuevos. Progresos substantivos sólo son posibles con el apoyo de una ciudadanía activa, que ha de estar organizada en los centros de trabajo y de estudio.

Específicamente, la universidad tendría que aportar fundamento científico, rigor, a muchos debates trascendentes, como, sólo para poner un ejemplo, el futuro de las fuentes de energía y la relación de éstas con la contaminación ambiental y con la sostenibilidad de unas formas de comportamiento.

Finalmente, MS tuvo un papel importante en el desenlace del debate que en los primeros años de la transición se produjo, inexplicablemente (o no, pero no es éste el lugar ni el momento de discutirlo), en el seno del PCE y del PSUC sobre la sindicación de profesionales y de enseñantes. Sectores importantes de estos partidos, con el consentimiento y el apoyo tácito de las direcciones, optaban por el sindicato de sector frente al sindicato de clase (que correspondía, obviamente, a Comisiones Obreras). Se ha de recordar que en aquellos momentos todas las fuerzas que estaban por la reforma, contra la ruptura, conspiraban para que UGT lograra la hegemonía sindical, de la misma manera que lo hacían para que el PSOE prevaleciese sobre





el PCE-PSUC en el seno de la izquierda. Esta batalla, la de sindicato de clase versus sindicato de rama, fue, no obstante, una de las pocas, si no la única, que no ganó la dirección eurocomunista contra la militancia de base, tal vez porque no había por donde coger la opción por el sindicato de rama, ni teóricamente ni prácticamente, y ni tan sólo se planteaba en el seno de la socialdemocracia, que dedicaba sus esfuerzos a recuperar los años perdidos por lo que respecta a abrir espacios para la UGT. Como es lógico, la opción de MS era el sindicato de clase y su prestigio contribuyó a decidir el resultado de este proceso lamentable. Pero no se conformó con eso: cuando CCOO se constituyó como un sindicato y se abrió la posibilidad de afiliarse, MS montó una mesa en la sala de estar de su casa y allí se hicieron, hasta donde llega mi información, las primeras adhesiones formales y donde se emitieron los primeros carnets del Sindicato de Enseñanza de Comisiones Obreras en la universidad¹.

3. MANUEL SACRISTÁN Y LA POLÍTICA UNIVERSITARIA

Empecemos con una afirmación que puede parecer extravagante y estrafalaria: en los años más activos del movimiento universitario éste apenas se ocupaba de la política universitaria. Pero es razonable que fuera así; se trataba de un movimiento cívico-político caracterizado por el antifranquismo de las personas que participaban en él, las cuales, a medio y largo plazo, tenían objetivos diversos, desde la liberalización del sistema a su derrocamiento, como objetivo final o como paso previo y necesario para la implantación del socialismo en España. La reforma de la universidad no se consideraba posible en aquel marco político y, por lo tanto, no era necesario dedicar muchos esfuerzos a la elaboración de propuestas relativas a cómo tenía que ser la universidad en un futuro democrático que nadie creía realmente que fuera inmediato.

Sin embargo, la aportación universitaria a la lucha por la democracia fue fundamental, gracias a la fuerza que derivaba del carácter masivo y muy ampliamente mayoritario que alcanzó en muchos momentos, lo que fue posible por la relación que se establecía entre las reivindicaciones más directamente ligadas a lo cotidiano de la vida universitaria y las más generales. Por consiguiente, el movimiento iba elaborando elementos de política universitaria, pero no se puede decir que dispusiera de una propuesta estructurada de política universitaria.

Ahora bien, en Cataluña, la constitución del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB), en 1966, requería una plataforma programática congruente que el movimiento estudiantil no había generado ni podía generar en el breve período que iba desde la decisión de constituir el sindicato a la fecha prevista para hacerlo. ¿A quién podía encargar la dirección del movimiento, plural pero con hegemonía comunista, un documento programático para el Sindicato? A MS, naturalmente. De aquí surgió el “Manifiesto por una Universidad democrática” (Sacristán, 1966) En síntesis, “los documentos constitutivos del SDEUB reclamaban una Universidad democrática, accesible a todas las clases sociales, promotora de la investigación científica y técnica, al servicio del bienestar de la sociedad y comprometida con la lucha por la libertad” (Ysàs, 2004, p. 129). Este documento es, pues, y típicamente, por su origen, un “material”, tal como los caracterizará el propio MS en el prólogo de la edición en cuatro volúmenes de sus *Panfletos y materiales*. A pesar de ello, es un documento



que todavía está vivo, que todavía contiene elementos de reflexión útiles y estimulantes para ahora mismo. El “Manifiesto”, un documento particular y admirablemente bien escrito, planteaba un programa radical-democrático para la universidad que, pese a haberse hecho efectivo en gran medida, sigue siendo actual y válido, ya que la universidad pública de calidad y de excelencia es un objetivo profundamente democrático y, por lo tanto, anticapitalista.

Se trata, dice el texto, de:

“[...] conseguir una Universidad capaz de dominar los problemas técnicos y sociales de la época, una Universidad democrática.”

Y finaliza con una llamada:

“La Universidad debe tomar en sus manos la causa de la libertad de la cultura e insertarla en el amplio horizonte de la lucha por la libertad en la Sociedad española”.

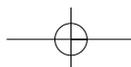
En unos momentos en que la investigación a la universidad, con excepciones honrosas, era irrisoria, el “Manifiesto” dice:

“La Universidad no puede desempeñar hoy su papel si no interviene con gran peso en la programación y la ejecución de una política coherente de investigación pura y aplicada.”

Naturalmente, el texto hace referencia también a cuestiones de la coyuntura política universitaria. En aquellos años se estaba produciendo, en el seno del régimen, una substitución de una parte de la, digamos, élite gobernante (simplificando un poco: de la Falange por el Opus Dei) acompañada de un cambio de formas. Algunas personas veían en estos cambios el peligro de que el movimiento fuera integrado por el régimen. Personalmente recuerdo un documento del que podríamos llamar pre-SDEUB, con un conjunto de propuestas dirigidas a avanzar en la destrucción del SEU, que finalizaba diciendo “en ningún caso esto podrá confundirse con una liberalización tipo Fraga”. En la misma asamblea constituyente del SDEUB uno de los profesores asistentes, García Calvo, ponía en guardia a la audiencia contra el peligro de integración (por cierto, mientras García Calvo hacía esta intervención, que después replicó Manuel Sacristán, se iniciaba el cerco policíaco del recinto en el que se celebraba el acto)². Dice al respecto el “Manifiesto”:

“Subyace a la vía tecnocrática impuesta a la Universidad el principio de que es posible dirigir una sociedad moderna, o en vías de serlo, mediante un dispositivo de gestión técnica dominado desde arriba sin la intervención del pueblo gobernado. Ese principio orienta el intento de conseguir que el progreso técnico aceptada, al cabo de decenios de anquilosado tradicionalismo, su inevitabilidad no vaya acompañada por el correspondiente progreso social. Ese plan debe concluir con un fracaso, porque las fuerzas que mueven el progreso técnico son, en última instancia, fuerzas sociales, y sólo pueden ser duraderamente activas si cuentan con las formas de organización social que les corresponden.”

Pero el “Manifiesto” nos habla también de cuestiones más permanentes, en el seno de la sociedad y en las preocupaciones de Sacristán:





“Las medidas actualmente aplicadas a la Universidad tienden a hacer de ella una mera fábrica de especialistas que posibiliten mecánicamente el funcionamiento de la economía y la satisfacción de las necesidades técnico-educativas y administrativas que aquélla suscita.”

“El frecuente cambio en el ejercicio de las funciones sociales técnicas, empezando por el trabajo del obrero industrial, es un rasgo típico del presente. También lo es la especialización de los conocimientos. Ambos juntos forman una paradoja que va a determinar los problemas de la enseñanza en un futuro no lejano. La única respuesta adecuada a ese problema reside en conseguir una formación intelectual amplia de los jóvenes. El cambio aquí necesario consiste en romper con la tradición de una Universidad limitada a facilitar títulos de especialización.”

Cuestiones ya presentes en *Studium generale* y que reaparecen en escritos posteriores. En primer lugar en “Sobre el papel de la filosofía en los estudios superiores” (Sacristán, 1968), “breve panfleto de 37 páginas que en poco tiempo se convirtió en punto de referencia obligado para los filósofos españoles”, señala J. R. Capella (Capella, 2005) que, como recuerda el mismo Capella, mereció el honor de ser contestado por el “filósofo ‘sistemático’ Gustavo Bueno” con un “mamotreto de 500 páginas”. Un trabajo en el que Sacristán, entre otras cosas, profundiza en la reflexión sobre la especialización, necesaria para el progreso del conocimiento, y el peligro de desmenuzamiento del saber.

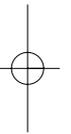
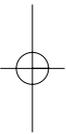
Está claro, sin embargo, que la especialización y la división del trabajo se tratan más específica y ampliamente en “La Universidad y la división del trabajo [Tres lecciones sobre la Universidad y la división del trabajo]” (Sacristán, 1969 o 1970), uno de los textos de Sacristán que debe de haber tenido más difusión e influencia, a pesar de que, como nos dice el mismo autor en la nota que acompaña la edición en la versión citada en las *Referencias* de esta nota, es también un “material”, con un origen coyuntural: combatir “el sesentayochismo español”, “en su última fase”, una “vanguardia desaforada” caracterizada, entre otras cosas, por el “verbalismo escolástico”.

Sin embargo, las “tres lecciones” son, ante todo, un ensayo insuperado sobre las funciones de la universidad, y sobre la falsedad etimológica de la “universalidad” universitaria, que todavía hoy es necesario soportar de tanto en tanto cuando alguien tiene que hablar de la universidad sin más bagaje que cuatro tópicos mal digeridos.

Y contienen, además, numerosos elementos de reflexión para cuestiones de plena actualidad. Nos hablan del aumento “enorme” del estudiantado y de sus causas profundas, de la degradación del medio natural, ligada al desarrollo de la gran industria, o, como podemos ver en las citas siguientes, de la fragmentación de la cultura y del carácter parasitario de una buena parte de la investigación universitaria:

“El mismo Hutchins y, en general, los críticos progresistas perciben por debajo de la anécdota multiversitaria la disgregación de la cultura moderna. Ortega formuló ya en *Misión de la Universidad* la relación entre el problema universitario y la crítica situación disgregada de la cultura capitalista madura. ‘Todo aprieta para que se intente una nueva integración del saber, que hoy anda hecho pedazos por el mundo [...]’”

“[...] la autonomía dialéctica o relativa de las sobreestructuras ha de traerse a colación para explicar uno de los fenómenos más perversos de la cultura capitalista moderna: el carácter





parasitario de una buena parte de la 'investigación' científico-experimental, determinada por la necesidad de 'publicar' para ganar cátedras, becas, honores en la carrera universitaria. Muchos investigadores experimentales admiten ya en privado que gran parte de las publicaciones de su especialidad no tiene valor de conocimiento del mundo, sino que es un conjunto de meras piezas del expediente académico de sus autores. Ciertamente que esa volatilización del 'valor de uso' de las publicaciones se daba ya en el carácter casi exclusivamente gremial de la mayoría de las tesis doctorales en letras. Pero las clases trabajadoras pagan más cara-mente el breve 'paper' ocioso del físico o biólogo que la tesis gruesa e inútil del literato."

Seguramente, la última afirmación es discutible, pero no hay duda que el párrafo en el que está contenida plantea una cuestión crucial en la vida universitaria actual, y, es necesario resaltarlo, en un ensayo escrito hace ahora treinta y cinco años.

Un ensayo que acaba así:

"[...] pero al principio estuvo y está la acción. Tanto para llegar directamente, donde ello sea posible, a una organización de la enseñanza del investigar y de las profesiones que rompa con la contaminación ideológica hegemónica de hombres y eternizadora de una división del trabajo ya innecesaria, cuanto para acelerar, donde eso sea lo históricamente viable, el proceso de autodisolución de la tradición clasista mediante el poder de los trabajadores, lo primero es plantear acertadamente la fase previa: luchar contra la yugulación del empuje de los pueblos hacia el conocimiento posibilitada por la producción moderna y contra los intentos de esterilizarlo mediante la estratificación aparentemente técnica, pero en realidad inteligentemente clasista, que intentan implantar las reformas universitarias de todos los países de capitalismo más o menos avanzado, incluido el nuestro. Los pueblos tienen que seguir llegando, acrecentadamente, a la enseñanza superior, y tienen que impedir que los fraccionen jerárquicamente en ella. Por esa vía seguirá agudizándose la contradicción entre las presentes relaciones de producción y las fuerzas productivas ya en obra. El movimiento estudiantil tiene, seguramente, muchos otros campos de acción. Pero para que las demás luchas den resultados importantes es esencial que se muevan sobre aquella contradicción de fondo."

Unas consideraciones que conviene que tengamos presentes en el proceso de construcción del Espacio Europeo de Enseñanza Superior. Una tarea rodeada de peligros y de oportunidades en la que también pueden ser útiles las propuestas de Sacristán, en un nivel más concreto y profesional, en la nota "Consideración acerca de la reforma del plan de estudios de la Facultad" (Sacristán, 1979). Aquí sostiene, por ejemplo, y lo cito para acabar distendidamente esta nota antes de la breve conclusión:

"Además de contenidos característicos de la Facultad se debe exigir en el Propedéutico la lectura sin diccionario de francés e inglés non-fiction (p.e., la traducción repentizada sin diccionario de textos de *Le Monde* y *The New York Times*)."

CONCLUSIONES

Como buen marxista no-escolástico, Manuel Sacristán nos dio ejemplo de coherencia entre la teoría y la práctica. En la universidad, donde tuvo su puesto de trabajo durante muchos años



de su vida, compaginó una labor académica excelente y admirada con una militancia política y sindical con todas las consecuencias.

Las aportaciones de Sacristán sobre la política universitaria, en un sentido muy amplio, fueron en su momento elementos de importancia capital para dar consistencia teórica y política al movimiento antifranquista. Muchas se refieren a cuestiones todavía muy actuales. Otras fueron premonitorias. Todas son aún, y seguramente lo serán por mucho tiempo, una de las contribuciones más importantes a la definición de una política universitaria socialista, para una universidad que no sea nunca más “un aparato oprimido que oprime a su vez las conciencias”, sino una institución que contribuya a superar la división social del trabajo, la estratificación de la sociedad y, finalmente, la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

REFERENCIAS

- Capella, Juan-Ramón (2005) *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Trotta.
- Colomer, Josep Maria (1978) *Els estudiants de Barcelona sota el franquisme* (2 volums). Curial.
- Crexell, Joan (1987) *La Caputxinada*. Edicions 62.
- Sacristán, Manuel (1963) *Studium generale para todos los días de la semana* (conferencia en el Aula Magna de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona, 8 de marzo de 1963). En Sacristán, Manuel, *Intervenciones políticas (Panfletos y materiales III)*, Icaria, 1985, pp. 30-49.
- Sacristán, Manuel (1966) *Manifiesto por una Universidad democrática* (manifiesto leído en la Asamblea fundacional del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, el 9 de marzo de 1966). En Sacristán, Manuel, *Intervenciones políticas (Panfletos y materiales III)*, Icaria, 1985, pp. 50-61.
- Sacristán, Manuel (1968) *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Nova Terra, 1968. También en Sacristán, Manuel, *Papeles de filosofía (Panfletos y materiales II)*, Icaria, 1984, pp.356-380.
- Sacristán, Manuel (1969 o 1970) *La Universidad y la división del trabajo [Tres lecciones sobre la Universidad y la división del trabajo]*. En Sacristán, Manuel, *Intervenciones políticas (Panfletos y materiales III)*, Icaria, 1985, pp. 98-152.
- Sacristán, Manuel (1976a) Entrevista con “Escuela 75” (publicación del Seminario de Pedagogía del Colegio Oficial de doctores y licenciados de Valencia, año 2, núm. 4 y 5, octubre-noviembre de 1976). En Sacristán, Manuel, *Intervenciones políticas (Panfletos y materiales III)*, Icaria, 1985, pp. 261-275.
- Sacristán, Manuel (1976b) *Prólogo a Equipo Límite, La agonía de la universidad franquista*, Laia.
- Sacristán, Manuel (1979) *Consideración acerca de la reforma del plan de estudios de la Facultad (comunicación a la Asamblea de Profesores No-Numerarios de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Barcelona, 2 de julio de 1979)*. En Sacristán, Manuel, *Intervenciones políticas (Panfletos y materiales III)*, Icaria, 1985, pp. 232-235.
- Ysàs, Pere (2004) *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*.

Notas

1. En los libros de Colomer (1978), Crexell (1987) y Capella (2005) se encuentra más información sobre la participación de Manuel Sacristán en el movimiento antifranquista universitario. En Sacristán (1976a) el punto de vista de MS sobre el movimiento estudiantil, especialmente sobre la gestación, la fundación y la crisis del SDEUB. En Sacristán (1976b), sobre el movimiento del profesorado no-numerario y la reivindicación del contrato laboral.
2. Véase (Crexell, 1987).
3. Una afirmación, por cierto, no totalmente exacta, ya que el mamotreto de Bueno tiene tan sólo 318 págs.

LA LUCHA POR LA HEGEMONÍA EN EL FRENTE INTELECTUAL. LA PRÁCTICA POLÍTICA DE MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

JOAQUÍN MIRAS ALBARRÁN

“El pecado del intelectual es echar un velo sobre la realidad”.

M. S. L.

El propósito de esta ponencia es facilitar una primera aproximación a la obra de Manuel Sacristán Luzón para un posible lector novel, imbuido, como Sacristán, de inquietud moral revolucionaria. Toda introducción esclarecedora a la obra de Manuel Sacristán Luzón debe comenzar refiriéndose a su compromiso político como comunista. Manuel Sacristán se organizó —es el término apropiado— en el Partido Comunista en Cataluña, el PSUC, en 1956, y fue hasta el final de su vida un comunista y un marxista.

Como podemos leer en la penúltima conferencia que pronunció, sobre Lukács, menos de cuatro meses antes de su muerte, al final de su vida seguía reiterándose en sus principios y reconociéndose públicamente comunista y marxista, aunque matizaba la primera palabra, y se decía “comunista de izquierdas”¹.

Es necesario resumir —hoy como siempre, por lo demás— lo que significa ser comunista. Más si se tiene la pretensión de que el texto sirva como aproximación hermenéutica a la obra de Sacristán por parte de las generaciones jóvenes actuales. El comunismo es una corriente de la tradición de la democracia que se caracteriza por considerar que la explotación económica y la dominación humanas sólo pueden ser resueltas mediante la lucha de clases y la transformación revolucionaria de la sociedad. Esta ruptura con el orden político y económico capitalista tiene como objetivo la socialización de los medios de producción y cambio, que deben convertirse en propiedad de la comunidad, es decir, en propiedad o cosa pública. En este proceso de lucha, el Estado debe comenzar a ser reabsorbido por la Sociedad Civil, pues se fundamenta en la división jerárquica, burocrática de la actividad entre los hombres —mandar/obedecer— y reproduce la dominación.

Estas ideas eran compartidas por Manuel Sacristán. Consiguientemente, Sacristán *militó*, como ya he escrito en un *partido* comunista —el PSUC—. Conviene aclarar estas dos palabras subrayadas. Un partido comunista, tal como lo entendía Sacristán, no es una organización formada por profesionales de la política que elaboran programas electorales y ejecutan su actividad política desde las instituciones del Estado, a modo de ingeniería social, usando de los recursos financieros y humanos puestos a su alcance por el propio Estado. Este tipo de actividad política, basada en la división jerárquica del trabajo, aun cuando se impulse en nombre de ideales emancipatorios, se hace siempre por cuenta y a beneficio del capital, y no es sino un ejercicio de lo que Gramsci denominó Revolución Pasiva: El Estado atiende a la resolución de aquellas necesidades más exacerbadamente sentidas por los explotados a condición de que estos renuncien a su condición de ciudadanos y permanezcan desorganizados y política-

mente inactivos, en lugar de ejercer su soberanía y constituirse en poder organizado.

Un partido comunista es una organización voluntaria de individuos no profesionalizados en la política que deciden actuar directamente en la Sociedad Civil. Su objetivo es lograr la incorporación a la acción política estable y microfundamentada de todos los individuos explotados, para imponer, mediante la lucha, el poder colectivo democrático, real y estable, en la sociedad, y constituir así un nuevo poder político o soberanía popular: esto es, un poder político de nuevo tipo. En consecuencia, la militancia es un acto de ciudadanía, mediante el que el individuo rechaza delegar sus derechos políticos y trata de constituirse en verdadero soberano de su sociedad. Los objetivos inmediatos que debe tratar de proponer el comunista a los demás asalariados y dominados, según Sacristán, habían de ser elaborados en concreto y debían tener un claro carácter “antijerárquico” –por decirlo con una palabra grata a Sacristán, que él recoge de los clásicos–: es decir, en contraposición con la desactivación que promueve la política institucional, debían ser objetivos que exigiesen en una u otra medida el aumento del poder y del protagonismo permanente de los individuos sobre su propia actividad; debían incitar a la ciudadanía subalterna a la actividad protagonista sostenida, y eliminar, en consecuencia, las jerarquías de mando basadas en criterios no funcionales al proceso de trabajo –por tanto, a igual trabajo, igual poder de mando e igual salario–, pues su criterio de organización obedece a la intención de someter a los asalariados al poder de la clase dominante. Volveré sobre todo esto.

Manuel Sacristán desempeñó cargos de responsabilidad en el partido, en el Comité Central y en el Comité Ejecutivo, pero nunca aceptó profesionalizarse como político. Su tarea primordial, tanto cuando estuvo en la dirección como durante toda su vida militante, se desarrolló en el ámbito social de los trabajadores intelectualmente cualificados, particularmente, los docentes, porque es el mundo con el que él se relacionaba naturalmente durante el ejercicio de su actividad laboral como profesor de la universidad –el “Frente Intelectual”–, y también luego, como traductor, y la militancia política de un comunista no es algo separado de su vida cotidiana.

Manuel Sacristán abandonó el PSUC hacia finales de los años 70, tiempo después de que la dirección reformista cambiara la estructura que organizaba a la militancia para la práctica política directa, y acabara así con la posibilidad de ejercer militancia activa de forma orgánica; el partido pasaba a ser una organización profesional, separada de la Sociedad Civil, orientada hacia la actividad política en las instituciones. En puridad, por lo tanto, no se puede decir de Manuel Sacristán que abandonara la militancia, sino que, tan sólo, se “desafiló”.

En cuanto al marxismo de Manuel Sacristán, en el que inspiraba su propio pensamiento creativo, político: Sacristán conocía de forma exhaustiva el pensamiento que se autodenomina marxista. Había traducido al castellano a múltiples pensadores marxistas. Pero los clásicos del pensamiento revolucionario no eran para Sacristán venerables santos de palo, cuya obra debiera ser objeto de erudición reverente, sino pensadores que recogían la experiencia de la práctica revolucionaria histórica y que debían ser leídos en función de la propia práctica revolucionaria presente, para inspirar nuevo pensamiento político.

A la hora de fundamentar su propio pensamiento político hay algunos revolucionarios cuya obra influye de forma muy destacada en Sacristán: Carlos Marx, Engels y Lenin, Antonio Gramsci y Georg Lukács.

De Carlos Marx, al que Sacristán conocía como pocos entre nosotros, recoge en particular su concepción de la lucha de clases, y su estudio de la sociedad capitalista: la teoría de la explotación capitalista en la producción, mediante la división social del trabajo y la relación salarial. Su potente teoría sobre la división del trabajo, tanto la técnica como la social, a la que Sacristán denomina “sustancial” u originaria del periodo manufacturero capitalista, esto es, “jerárquica”. La división jerárquica o social del trabajo es aquella mediante la cual la clase dominante se perpetúa detentando el monopolio sobre los cargos sociales dirigentes de la sociedad y para ello monopoliza los saberes imprescindibles para la reproducción de la sociedad y la vida. Y la teoría de la plusvalía relativa, que explica la introducción de la ciencia como factor productivo directo e inmediato, masivo, lo cual ocasiona la reducción de la jornada laboral –y el paro estructural–, y en consecuencia, la disposición de tiempo libre de forma masiva por parte de los explotados y de sus hijos, y da cuenta también de la necesidad que tiene el capital de disponer masivamente de fuerza de trabajo cualificada con conocimientos superiores. El interés de Sacristán se centra en aquellos elementos del análisis de Marx que permiten comprender los cambios en la composición del capital por ser los que explican los cambios sociales producidos entre las clase subalternas: la transformación del trabajo asalariado, el aumento de los trabajadores intelectuales asalariados, la evolución del tipo de trabajador manual existente –p.e. el Taylor fordista–, etc. Las teorías, en suma, que permiten el análisis microfundamentado, capilar, de los cambios sociales, más que las teorías globales sobre la expansión mundial del capitalismo, etc. El propósito de Sacristán era la elaboración de una política de masas aquí y ahora, y ello precisaba del análisis concreto de la situación concreta.

Y también la antropología marxista: la plasticidad y carácter social e histórico del ser humano, y su individualización y singularización precisamente como resultado de su socialización en la colectividad, es decir, de las posibilidades para la libertad de cada individuo que abre el desarrollo de las fuerzas sociales productivas, y de las nuevas exigencias de las que los individuos son portadores como resultado de su moldeo por el desarrollo social y material impuesto por el capitalismo.

Estas ideas de Marx permiten analizar y explicar en concreto los fenómenos sociales contemporáneos de las sociedades capitalistas actuales, y la evolución de los segmentos sociales dedicados al trabajo intelectual asalariado, en los que Sacristán militaba, los cuales crecían impareblemente.

He citado en segundo lugar, en la lista de influencias, los nombres unidos de Engels y Lenin, porque ambos revolucionarios influyen en Sacristán en relación con el mismo asunto: el antiestatismo de Manuel Sacristán. El antiestatismo de cuño político, no anarquista, ha sido una de las características de la tradición de la democracia revolucionaria y, en consecuencia se documenta fácil y reiteradamente también en la obra Marx. Basta para ello acudir al sólido resumen de ideas y selección de citas que elabora Lenin en su obra *El Estado y la revolución*. Pero el debate sobre este tema adquiere una particular importancia durante el último cuarto del siglo XIX y a comienzos del XX en el seno de la socialdemocracia, a consecuencia del estatismo de esta corriente política: una enormidad intelectual para la tradición histórica de la democracia revolucionaria. Por ello sería Engels, debido a su longevidad, y Lenin quienes trataron el asunto con más reiteración. En resumen, las ideas de estos revolucionarios que Manuel



Sacristán adopta son: que el Estado burocrático es una maquinaria que oprime y esclaviza pues es un instrumento para someter al poder jerárquico de la clase dominante a las clases subalternas, y allí donde existe perpetúa y reproduce el poder y la dominación de unos seres humanos sobre otros. Que los orígenes históricos del Estado burocrático están en el estado feudal absolutista. Que no puede ser un medio para la liberación contra la explotación, y que, en consecuencia el Estado debe ser destruido por la revolución. En la lucha revolucionaria, los explotados deberán organizar un poder político de nuevo tipo democrático y no burocrático ni delegativo, un ya-no-estado: “destruir de golpe la vieja maquina burocrática y comenzar acto seguido a construir otra nueva, que permita ir reduciendo gradualmente a la nada toda burocracia (...) desterrar la *administración jerárquica* y reducirlo todo a una organización de los proletarios (como clase dominante) que toma a su servicio, en nombre de toda la sociedad a “obreros, inspectores y contables”², para decirlo con una cita que recoge esa palabra reiteradamente repetida por Sacristán cuando se fija como objetivo político la lucha por la liquidación de la división *jerárquica* del trabajo dentro del aparato docente y de la universidad. Los procedimientos de lucha que adopta Sacristán, sin embargo no proceden de estos dos revolucionarios, pues Sacristán propondrá, como se verá, la lucha para ir diluyendo ya desde el momento presente, antes de la revolución, y desde la sociedad civil, el orden jerárquico existente.

De Antonio Gramsci se inspira en la idea de que el marxismo es una praxeología o “filosofar de la praxis”, en el que, en expresión del mismo Manuel Sacristán, el sustantivo “praxis” es sintácticamente “un genitivo subjetivo, no un genitivo objetivo”; esto es, un filosofar en el que no se trata de elaborar una teoría “de pizarra” sobre la práctica política, sino que son los mismos agentes de la práctica política desarrollada, los que, a partir de su experiencia, que es saber sustantivo, y de su nuevo grado de organización –poder– filosofan sobre su actividad con el fin de extraer todas las conclusiones posibles para la propia práctica política futura: lo que propone Gramsci no es una filosofía que trata sobre el objeto de la praxis, sino la praxis que se auto reflexiona. Y esta idea fecunda es asumida por Sacristán.

También asume Sacristán la reflexión de Gramsci sobre los instrumentos de cohesión social que desarrolla el enemigo desde la *Sociedad Civil*, o conjunto de instituciones no estatales o no directamente estatales, cuyas funciones para la producción y reproducción de la vida son controladas por agentes proburgueses. La necesidad de las funciones ejercidas por estas instituciones y su eficiencia refuerza el prestigio y el consenso en torno a la sociedad existente y otorga la dirección moral de la sociedad o *hegemonía* a la burguesía. Así como la idea de que es condición previa indispensable para estar en situación de ruptura revolucionaria que se haya producido una reforma moral entre las masas subalternas que las haya hecho *intelectualmente y moralmente autónomas* respecto de la hegemonía de la clase dominante. Y también el proyecto de lograr poner de acuerdo a la mayoría de las clases subalternas en contra del capitalismo mediante una alianza cultural y programática que permitiese construir un nuevo *Bloque histórico* antagónico, o bloque popular democrático, que sea capaz de imponer una ruptura revolucionaria e instaurar una nueva sociedad en transición hacia el socialismo. Esta idea de la constitución de una alianza del *pueblo* –obreros, campesinos, pequeña burguesía– procede de la tradición de la democracia revolucionaria moderna, desde su fundación por Robespierre, y llega a Gramsci a través de Lenin.



Adoptó de Gramsci también la idea de que el Estado no sólo es el conjunto de aparatos burocráticos ejecutivos que dependen del gobierno, sino la suma de la Sociedad Política más la Sociedad Civil.

Sacristán asumió también la teoría gramsciana del partido como *intelectual orgánico* del movimiento de masas organizado en lucha contra el capitalismo; esto es, como organización inseparable de los movimientos de masas que constituyen, en ciernes, el Bloque histórico revolucionario, pues sus militantes trabajan en el seno de ellos. El partido es el sistema nervioso de esa anatomía en desarrollo, por usar un símil que dé fuerza visual a la absoluta inseparabilidad de partido y movimientos de masas. El intelectual colectivo debe adecuarse al movimiento real, asegurar establemente la acumulación de experiencias, y su elaboración y devolución como inspiración dirigente, y debe promover la apertura y el desarrollo del movimiento con la incorporación de nuevos segmentos sociales.

Según el propio Gramsci, a partir de estos elementos heurísticos se abre la reflexión política concreta, que debe ser elaborada de forma pormenorizada y empírica, sector social a sector social, teniendo en cuenta, permanentemente, la propia experiencia de la lucha de todos los militantes, que deben participar en el proceso público de deliberación. Se trata elaborar propuestas concretas de lucha, de carácter democrático, que puedan ser impulsadas capilarmente, de forma directa, cara a cara, por cada militante en su ámbito de militancia, que recojan y expresen las aspiraciones de las masas, que sean sensatas y aplicables e inviten a los explotados no comunistas a la movilización y a la organización permanente, y que recojan ya, aunque sea conativamente, elementos que apunten hacia la sociedad socialista.

De Georg Lukács le interesa sobre todo la reflexión política del último Lukács, la que se abre paso en las conversaciones de 1967³, cuando, como señala el propio Sacristán, ya se había apropiado de la concepción política de Antonio Gramsci. En especial, el análisis que hace Lukács sobre la novedosa situación registrada por él, que consiste en la penetración del capitalismo en la vida cotidiana de las clases populares subalternas. Tradicionalmente la industria capitalista había sido productora de bienes de equipo para la producción; pocos habían sido los productos fabricados que tuviesen como fin el consumo inmediato: tejidos sin confeccionar, harina, azúcar, eran casi en exclusiva las únicas producciones fabricadas para el consumo directo de las masas. Tras la segunda guerra mundial, había surgido una nueva industria ligera, que aprovechando las nuevas tecnologías, se dedicó a la fabricación de bienes de consumo de uso individual o familiar –electrodomésticos, gama blanca, automóvil privado, etc., y luego, servicios para el ocio popular, como el “turismo”, etc–, cuyo uso transformaba radicalmente las formas de vida y moldeaba la cultura que organizaba la vida cotidiana de las clases subalternas. La cultura que había estructurado, hasta entonces, de forma autónoma, la vida cotidiana de las clases subalternas, y cuya autonomía había sido condición de la existencia de una cultura de izquierdas, desaparecía. Esta inaudita penetración del capitalismo en la vida cotidiana del individuo, con su capacidad de desautonomizarla y de supeditarla a sus necesidades de valorización de capital, imponía a la política revolucionaria inspirada por Gramsci nuevas exigencias. Sacristán comprende que para una política práctica de cuño gramsciano, que considera condición previa para la apertura de un proceso revolucionario la plena autonomía cultural, se hace imprescindible la creación de una nueva cultura material autónoma.



Reflexionando sobre esta nueva situación, Sacristán escribe: “Desde los tiempos de Gramsci el Estado del capitalismo monopolista ha penetrado la Sociedad Civil aún más profundamente, lo que complica la perspectiva estratégica abierta por Gramsci, *pero la hace aún más esencial*”⁴.

Esa concepción de la práctica política basada en la inspiración de la obra de Antonio Gramsci será la que Sacristán sostenga durante toda su vida. Ciertamente Manuel Sacristán siguió indagando sobre los nuevos problemas que el capitalismo industrialista originaba a la Humanidad. *Los Informes del club de Roma*, que alertaban sobre el peligro de destrucción de los equilibrios naturales que posibilitan la perpetuación del ser humano en la biosfera, le pusieron sobre aviso y le hicieron comprender que en lo futuro el nuevo Bloque Histórico estaría integrado también por fuerzas sociales movilizadas por este grave peligro ocasionado por el capitalismo, y que el modelo civilizatorio alternativo futuro debía ser repensado drásticamente a la luz de los datos revelados. También la movilización de las mujeres en lucha por la libertad en torno al feminismo fue motivo de reflexión para él, que comprendió que no existiría un Bloque histórico futuro posible sin la incorporación del feminismo al mismo. Pero el proyecto político base, la alianza de las clases subalternas y la construcción de un Bloque histórico, la lucha por la autonomía intelectual y moral, la paciencia militante y la revolución socialista siguieron siendo válidas para él.

El dirigente político del frente intelectual.

Los textos en los que Sacristán desarrolla su reflexión sobre la práctica política en el frente intelectual deben ser valorados de forma especial. Precisamente en ellos se despliega de forma empírica la concepción práctico política general que, como ya he escrito, Sacristán sostendrá durante toda su vida, y resultan por tanto, iluminadores de actitudes y posicionamientos posteriores. Como marxista y gramsciano, Sacristán considera que la política debe ser elaborada en concreto, para cada sector social determinado, desde los problemas y conflictos que se plantean al movimiento militante organizado en su interior y desde las particularidades sociales del segmento social en cuyo interior se trabaja políticamente. Sacristán conocía el sector intelectual porque militaba en el mismo, y por ello se sentía capacitado para emprender una tarea de orientación práxica en concreto.

Sus escritos, verdaderamente deslumbrantes, son textos cuya finalidad es orientar la práctica militante de los comunistas, por eso él les daba el nombre que reciben estos textos en nuestra tradición: materiales. El lector que recurra a la obra de Sacristán no debe olvidar esto cuando descubra sorprendido la “excesividad” de esos escritos: del análisis inmediato de un asunto político surgido en un sector social, a las raíces económico sociales del mismo, generadas por el capitalismo, y a los proyectos políticos orgánicos defendidos por la burguesía, desde sus necesidades, para ese sector social determinado; y de ahí a la reflexión sobre los segmentos sociales de ese sector en contradicción con los designios del capitalismo y las razones de esa confrontación; a partir de ahí la reflexión sobre las posibles propuestas políticas de objetivos de lucha de masas, plausibles desde la situación dada y realizables, además de potencialmente compatibles, por amplias mayorías, pero que apunten hacia el socialismo e introduzcan en la realidad elementos, aunque pequeños, reales de avance hacia esta meta.



La mayor parte de los documentos que escribió Sacristán para ayudar la deliberación política entre los militantes del Frente Intelectual —señaladamente, los estudiantes y profesores de la universidad— fue elaborada tras su expulsión de la institución, en 1964, por su condición de comunista, y a petición de los militantes del partido. La expulsión de la universidad, que lo obligó a ponerse de traductor y a cambiar su actividad como intelectual, no le separó de la lucha en este frente.

La propuesta política elaborada para la universidad en aquellos breves documentos, el más extenso de los cuales alcanza el medio centenar de páginas, revela a un político práctico verdaderamente genial; hay que recalcar esto, porque cuando, desde la dirección del partido, se fue a por él, se hizo correr la difamación de que era un idealista político, falto de sentido práctico y desconectado de la realidad. Ciertamente, él nunca ocupó un escaño parlamentario ni una poltrona ministerial, si es a eso a lo que se llama “realismo” y sentido político; por el contrario, permaneció siempre serenamente sentado en su esquina, contemplando con cuánto azacaneo corrían, desaladas, las calles. Fueron sus detractores los que triunfaron, hay que reconocerlo, y dirigieron en consecuencia el proceso político que finalizó con la aniquilación de la fuerza comunista en España.

Manuel Sacristán comienza su reflexión sobre la práctica política de los militantes universitarios analizando cuál es el objetivo político que tiene, para esta institución de la Sociedad Civil —para esta “trinchera” de la Sociedad Civil, según el término gramsciano— el capitalismo burgués, y a qué necesidad política obedece ese objetivo. Precisamente Antonio Gramsci, en su reflexión sobre el Risorgimento italiano del siglo XIX, mediante la que elabora subrepticamente su análisis sobre la derrota del movimiento revolucionario italiano a manos del fascismo, durante los años veinte, repite una y otra vez que la derecha —durante el Risorgimento, el Partido Moderado— pudo derrotar al Partido de Acción debido a que el Partido Moderado conocía cuáles eran los proyectos del Partido de Acción, mientras que el Partido de Acción, y su dirigente máximo, Mazzini, era incapaz de saber a qué necesidades, problemas y objetivos obedecía el proyecto Moderado⁵.

El propio Gramsci siguió este consejo, y en los *Cuadernos de la cárcel* sostiene una larga polémica con la obra del filósofo Benedetto Croce, al que interpreta en clave de intelectual orgánico de la burguesía.

Manuel Sacristán elige de entre los proyectos y pensadores orgánicos de la burguesía al más potente y agudo. El proyecto liberal burgués elaborado por Ortega y Gasset. La razón es clara, el liberalismo posee conciencia de la fractura del mundo social moral en el que vive, y de los problemas y amenazas que esto comporta para su proyecto de dominación política; en consecuencia sabe que tiene la necesidad de desarrollar una estrategia de vertebración social, esto es, de *hegemonía* sobre la Sociedad Civil, de forma que esta sea revertebrada —“España invertibrada”—. Escribe Sacristán:

“La actividad liberal contiene siempre y explícitamente una aspiración a componer la fragmentada vida moral de los individuos de la sociedad capitalista (...) “Hay que reconstruir con los pedazos dispersos —disiecta membra— la unidad vital del hombre europeo” dice [Ortega], por de pronto, llegando finalmente a la realidad social elemental, la vida del indi-



viduo. “(...) ¿Quién puede hacer esto sino la universidad?” (...) Ortega llega por ese camino al tema de la hegemonía: es necesario, para reorganizar una sociedad de clases en fragmentación, que una capa de individuos –“muchos individuos”– (...) dicte al resto de la población valores y creencias concordantes con las dominantes sociopolíticas de la base social.

Y sigue Sacristán con esta cita de Ortega: (...) en toda sociedad manda alguien (...) Y por mandar no entiendo tanto el ejercicio jurídico de una autoridad como la presión e influjo difusos sobre el cuerpo social. Hoy mandan en las sociedades europeas las clases burguesas, la mayoría de cuyos individuos es profesional. Importa, pues, mucho a aquéllas que estos profesionales, a parte de su especial profesión, sean capaces de vivir e influir vitalmente (...) Ésa es la tarea universitaria radical”⁶.

Ortega considera que, de las tres funciones desempeñadas hasta ahora por la universidad, a saber, el desarrollo de la investigación científica, la formación profesional superior y la función hegemónica, las dos primeras pueden quedar, en el presente, en manos de las empresas capitalistas, y una vez desembarazada de ellas, la universidad debe entregarse a desarrollar la tarea de rearticulación social dedicándose a elaborar y enseñar una cultura que reafirme a los cuadros burgueses y los ayude a influir en la vida de las gentes. Así, según la cita de Ortega reproducida por Manuel Sacristán: “es ineludible crear en la universidad la enseñanza de la cultura”⁷.

Sacristán ahonda en el análisis sobre las causas del modelo de universidad propuesto por Ortega. La lucha de clases de los explotados, es, por un lado, una amenaza para el capitalismo; de otro, la misma desorganización de la vida social por el capitalismo amenaza las bases de reproducción del mismo. El capitalismo necesita salir al paso de esas amenazas, debe dar respuesta a las demandas principales de los explotados, y articular alternativas desde su propio proyecto: *Hegemonía*.

La *Universidad* es el centro de creación y producción de discurso hegemónico y de cuadros adecuados para impulsarlo. La misión primordial de la misma debe ser la preparación de cuadros que refuercen la división social del trabajo, propia del capitalismo, entre trabajo manual y trabajo intelectual, de forma que queden en manos de los capitalistas y sus agentes los cargos y funciones que garantizan la dirección social de las diversas instancias e instituciones de la Sociedad Civil, sin la que no se puede reproducir ese sistema productivo. Para lograr este fin de dirección moral o hegemonía, deben usar del prestigio y ascendiente que poseen en tanto que profesionales y técnicos: en tanto que poseedores de saberes indispensables para la vida. Por supuesto, el acceso a esos saberes reales, que poseen ascendiente debido a su eficacia material debe quedar restringido también: “a lo largo de los siglos, los hombres entran en la división del trabajo y quedan encasillados en sus diversas ramas, no por consideraciones racionales, sino por su pertenencia a determinadas clases sociales”⁸.

Por ello concluye:

“el problema de la división social y clasista del trabajo es la raíz del interés que tiene el tema de la universidad para la clase obrera en general y para el movimiento socialista en particular. (...) La principal función de la universidad desde el punto de vista de la lucha de clases es tradicionalmente la producción de *hegemonía* mediante la formación de una elite y la formulación de criterios de cultura, comportamiento, distinción, prestigio, etc.”⁹.



Pero Manuel Sacristán sabe que cuando una clase tiene que preocuparse de organizar su *hegemonía* es que su proyecto histórico se encuentra ya en discusión y existen ya condiciones para abolir, en parte fundamental como mínimo, su propia existencia como clase dominante: toda lucha hegemónica, también la capitalista, es siempre y en todo lugar: optimismo de la voluntad, pesimismo de la razón¹⁰.

Tras elucidar cuál es el proyecto burgués para la universidad y a qué motivos de fondo obedece, pasa entonces Manuel Sacristán a evaluar qué posibilidades prácticas se abren a la izquierda revolucionaria en ese ámbito de lucha de la Sociedad Civil. Sacristán registra un nuevo fenómeno que se produce en la universidad: la masificación de la población estudiantil. En primer lugar señala sus causas; es el propio desarrollo de la sociedad capitalista, con la aparición de la plusvalía relativa, lo que ha liberado de la producción directa a amplias masas al acortar la jornada necesaria de trabajo.

“en la génesis de la nueva situación universitaria [y de la] reivindicación del derecho al conocimiento por parte de las clases trabajadoras y populares (...) la causa más básica [de la masificación estudiantil en la universidad] está en la energía productiva liberada por la gran industria, incluso en medio de catástrofe. (...) en este caso la contradicción entre la productividad de la gran industria maquinista e incipientemente *cibernética* y la división del trabajo de tradición manufacturera.”¹¹.

Esta es la condición que ha posibilitado que los hijos de los asalariados, e incluso de los obreros manuales, hayan estado en condiciones de acceder masivamente a la universidad. La otra condición es el aprecio por el saber que se producía entre amplios sectores de las clases subalternas, que les empuja, en cuanto se abre la posibilidad, a desear el acceso a la universidad. Por supuesto, el deseo de acceder a la universidad y el gusto por el estudio vienen acompañados, en bastantes casos, por un espejismo: la expectativa del ascenso social; pero eso se debe a que no tienen en cuenta las consecuencias de su masivo acceso a la universidad.

“la sociedad no absorbe los resultados de la explosión universitaria de un modo concorde con el sistema, sino empieza a “devaluar” los títulos universitarios. A la larga, si se generaliza ese fenómeno, acarrearía la pérdida del “valor de cambio” de los títulos, y *por tanto, de su completa pérdida de valor en cuanto piezas de organización social capitalista*”. (...) la crisis (...) [de la universidad] ilumina la crisis de la función social apoyada en ellas [en la ciencia y la formación profesional]: *la crisis de la producción de hegemonía. Pues lo radicalmente puesto en crisis es la división jerárquica del trabajo, a cuya interiorización sirve, con su creación de prestigio social, el aparato hegemizador, que es, tradicionalmente, la institución universitaria*”¹²

Por tanto están dadas las condiciones para llevar la lucha contra la hegemonía capitalista al interior de la propia institución civil a la que la burguesía confía la producción de hegemonía, y comenzar a inhabilitarle el instrumento para ese fin, a la par que se utiliza la institución para producir cuadros propios para la hegemonía popular.

“La lucha ya hoy, bajo el capitalismo, contra la división del trabajo instituida y, por tanto, contra la universidad como institución de esa división del trabajo, es un sendero que desemboca en el camino principal del cambio histórico, de la lucha directa por el poder político”¹³





El proyecto universitario para el movimiento socialista ha de basarse en primer lugar en la defensa del derecho al acceso a la universidad de los asalariados y demás clases populares, a la vez que se abre los ojos a los estudiantes y se les explica que el acceso al estudio es un derecho irrenunciable que deben defender, porque el estudio y el saber poseen un valor antropológico por sí mismos, aunque el estudio no les garantice en absoluto un puesto de trabajo en la especialidad que cursen:

“Con esto están puestas las condiciones fundamentadoras (no realizadoras) de un proceso en el curso del cual la división técnica [del trabajo] primero, y la social después, dejen de ser jerárquicas para convertirse en funcionales, esto es, para que la distribución de los trabajos deje de estar mediada por el estatus de los individuos, y lo esté sólo por la funcionalidad colectiva, sin fijación material ni formalmente coactiva de los individuos”¹⁴.

Para aprovechar estas nuevas condiciones históricas resulta importante plantear objetivos de lucha realistas que impulsen la lucha contra la división clasista del trabajo y que permitan movilizar mayorías que puedan imponerse mediante la lucha en cada una de las instituciones de la Sociedad Civil –trincheras y casamatas– que organizan el uso de esa fuerza de trabajo intelectual, y, en este caso concreto, en la universidad. Se trata de lograr la consolidación de nuevas relaciones de poder en cada trinchera de la Sociedad Civil, de forma que quede instaurada de facto, y luego reconocida, una situación que rompa con la organización jerárquica de la división del trabajo funcional al capitalismo, y que apunte ya hacia otra sociedad.

“encontrar una línea de conducta y unos objetivos intermedios [entre el ahora capitalista y el socialismo. J.M.] que 1º sean planteables con verosimilitud, sin neurótica ignorancia de la realidad, en el seno del aparato de enseñanza capitalista, pero que 2º, tengan algún elemento que apunte al rebasamiento de ese horizonte”. Un tipo de reivindicación y objetivo “que permita conseguir sobre ella el consenso [sinónimo de “hegemonía” J. M.] de una población que, por sus raíces sociales (y pese a la gran sensibilidad que tiene para motivaciones científicas y morales) difícilmente arrojará una mayoría socialista” pero en “el justiciero igualitarismo parcial de la enseñanza (...) queda indicado la punta por la cual la reivindicación laboral para profesores universitarios públicos rebasa el horizonte puramente burgués: esta desacralización del estatus del profesor le libera a éste de ataduras arcaicamente estamentales y le permite fundirse con las capas trabajadoras (...) la ristra de cuestiones suscitadas por la reivindicación de contratación laboral en la enseñanza del estado permite que se una en torno a ellas muchas personas interesadas en los aspectos más inmediatos (...) [pero] la radicalidad democrática de este *objetivo intermedio* es mayor de lo que puede parecer a primera vista: contiene, en efecto, alguna punta de ruptura con los límites formales tradicionales del Estado (...) alteraría ya un poco la noción burocrática burguesa de Estado”¹⁵.

El objetivo de lucha, por tanto, ha de ser la liquidación de la división social del trabajo, que es el instrumento de hegemonía que posee la burguesía, tanto fuera de la universidad, como dentro de la propia universidad; el objetivo en abstracto es “a igual trabajo, igual salario”. Dentro de la enseñanza, y en concreto, dentro de la universidad, se trata de quebrantar aquellas divisiones de la organización del trabajo que sólo poseen una fundamentación jerárquica o de dominio por



cuenta del poder superior y de clase: las cátedras, y demás poderes. Objetivos inspirados, según escribe Sacristán, en la democracia radical o material, no en la democracia formal.

“Pues la sustancia de una institución es el principio político “ético-jurídico”, como decía Gramsci, de su contenido de clase. Por eso lo que hay que contraponerle –por de pronto– no es (.) sino otro principio “ético-jurídico”. Este principio no puede ser otro sino el socialismo. Pues lo único que se puede oponer al principio de la división clasista, jerárquica y fijista, manufacturera, del trabajo, que ya en la gran industria entra en contradicción con la movilidad y la consciencia de los obreros, es una división *no fijista ni jerárquica*, sino simplemente funcional a la producción y, sobre todo, despojada de sanción represiva estatal y de protección hegemonzadora, interiorizadora. Y esa nueva división así (.) sería ya in-
cipientemente socialista, *como toda transformación democrática material o radical*”¹⁶.

Toda propuesta de acción en esa dirección cuenta con el consenso de la mayoría de los estudiantes y de los intelectuales asalariados sometidos al mandarinato jerárquico, aunque no sean socialistas. Todo paso en esa dirección no puede ser asimilado y desactivado, una vez conseguido, como puede ocurrir con otras reivindicaciones, por justas que sean, pues su logro, precisamente aumenta el poder inmediato de todos los trabajadores de la enseñanza y de la universidad sobre su propia actividad, y, una vez conseguido, obliga a su uso: es una meta cuya consecución no desactiva la movilización de los individuos que han luchado; no pueden volver a la inactividad, sino que se ven impelidos a usar de ese protagonismo conseguido y que les cae encima. Es lo que tiene la libertad.

El proyecto de izquierdas para la universidad democrática, esto es, para la democratización radical de la universidad, ha de ser la democratización del saber científico y profesional, y el consiguiente rechazo del saber cultural general que afirma pautas de vida y valores burgueses: “Las ciencias y los oficios son, vistos estructuralmente, herramientas para la *administración de las cosas*; la hegemonía, en cambio, es un instrumento que organiza la interiorización del *poder sobre los hombres*”¹⁷.

Unas palabras sobre esta cita. Las frases subrayadas por Sacristán mismo proceden de la obra de Federico Engels, *El Anti-Dühring*¹⁸, y hacen referencia explícita a una idea fundamental de la tradición socialista marxista: destruir todo aparato de dominación de unos seres humanos sobre otros seres humanos, para organizar una sociedad en la que lo que se decida sea, no cómo dominar a las personas, sino cómo administrar las cosas. La obra es un alegato militante en contra de las ideas estatistas, corrientes en la socialdemocracia, y fue reeditada y aumentada en diversas ocasiones por Engels, la última poco antes de su muerte, en 1894. La obra insiste reiteradamente en que “El Estado moderno, cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista” y en que “La propiedad estatal de las fuerzas productivas no es la solución del conflicto... Esa solución no puede consistir sino (...) [en] que la sociedad tome abierta y directamente posesión de las fuerzas productivas que desbordan ya toda dirección que no sea la suya”¹⁹. Este libro era apreciado particularmente por Sacristán en su calidad de texto de divulgación de las ideas socialistas, y había sido traducido y prologado por él. Era la propuesta de introducción a las ideas socialistas que Sacristán hacía, lejos absolutamente de todos los esquematismos neopositivistas-estructuralistas de los Poulitzer y las Martas Harnecker. Termino el inciso.



El mismo principio de lucha contra la “cultura general”, o ideología, elaborada por la burguesía, es el que informa su decisión cuando Sacristán piensa sobre la reforma de los estudios de filosofía. Sacristán defiende la desaparición de la facultad de filosofía, que sólo elabora un saber general, sistemático y especulativo, cerrado sobre sí mismo y reñido con las ciencias positivas, y su sustitución por un instituto que sólo acepte a licenciados graduados ya en un saber sustantivo previo, cuyo conocimiento les permita filosofar. Frente a la filosofía como sistema propone el filosofar en relación con un saber²⁰.

Pero lo expuesto hasta aquí no agota la reflexión de Sacristán sobre los objetivos de lucha. Sacristán siempre prestará gran atención a aquellos objetivos de lucha que surjan entre los trabajadores intelectuales que ocupan los puestos subalternos dentro de las relaciones de poder marcadas por la división jerárquica del trabajo. Y por ello, medita pormenorizadamente sobre las consecuencias de la consigna del contrato laboral, elaborada por el movimiento de PNNs a partir de la experiencia de lucha del movimiento, y que apunta hacia la *desjerarquización* del aparato de enseñanza, esto es, hacia la ruptura con la organización jerárquica de la cadena de mando, ya posibilitada por la masiva aparición de licenciados asalariados, y, en consecuencia, hacia el desmantelamiento del aparato escolar y educativo como pieza del Estado, en manos de la burguesía, y hacia su reabsorción democrática en el seno de la Sociedad Civil: hacia su verdadera publicidad. Objetivo que es un avance hacia el socialismo. Este mismo caso sirve como ejemplo de lo que es la relación que se establece entre el partido o intelectual orgánico comunista gramsciano y el movimiento: no es la imposición de consignas arbitrarias, inventadas por el partido, sino la atención y el estímulo de aquellas iniciativas valiosas surgidas en el movimiento, la extensión y propaganda de las mismas, la elaboración que permita comprender a los miembros del movimiento el calado y el sentido que puede tener la iniciativa, la ayuda a la deliberación sobre los medios para impulsarlas e imponerlas, el impulso a otros proyectos en consonancia con ellas, etc. Es de abajo arriba. Como en el caso del nacimiento de las CC.OO.

Sólo el avance verdadero de la superación de la división del trabajo en el seno de las instituciones de la Sociedad Civil que componen el aparato docente es considerado por Sacristán una verdadera democratización. Podemos recordar su opinión ante los procesos de sedicente democratización que no consistían en pasos de avance en esa línea real. Durante los últimos años de la década del setenta se discutió en la universidad sobre la Autonomía Universitaria. Luego este proyecto, como sabemos, sería el que organizase la universidad. El partido, al igual que las demás fuerzas políticas de la izquierda, apoyó entusiastamente el proyecto como un avance democrático. Pero ni Manuel Sacristán ni Giulia Adinolfi se dejaron engañar: romper la jerarquía burocrática de mando superior, nacida de Napoleón, sin liquidar antes los poderes jerárquicos universitarios internos, que reproducían el poder en el seno de la institución, era tan sólo, según decían, con razón, volver a la universidad feudal. La formalidad democrática, la democracia no real, podía tener efectos perversos.

Como podemos ver el tipo de práctica política democrática propuesta por Sacristán requiere siempre la movilización directa de los grupos explotados y subalternos, su organización y su lucha. Estos medios de hacer político no eran, para Sacristán, expedientes de lucha impuestos por la represión fascista, sino que eran las formas de lucha por la democratización real para todo tiempo y lugar. La democracia no es representación, sino en primer lugar ejercicio mate-

rial del poder del individuo sobre sí mismo –libertad– y, en segundo lugar, codeterminación colectiva real, mediante deliberación entre todos, de los objetivos comunes al trabajo colectivo. La elección de un delegado para que ocupe un cargo de dirección *funcional, no jerárquico*, –para utilizar palabras reiteradamente usadas por Sacristán– sólo sirve realmente a la democracia cuando la realidad organizativa de base ha sido ya previamente democratizada, o como medio para imponer la democratización, cuando un movimiento organizado de masas actúa de forma operativa y elige un delegado para acometer desde el puesto de función directiva, gracias al poder que posee el movimiento, los cambios previamente decididos por éste. Si no, en el mejor de los casos es una opción estéril que el poder real de quienes detentan la jerarquía impuesta por la división social del trabajo harán fracasar, y en el peor de los casos, permite la cooptación de un cuadro propio por el poder. Un caso ejemplar de lo que Gramsci denominaba Revolución Pasiva.

LA LUCHA CONTRA LA REVOLUCIÓN PASIVA: El sindicato de enseñanza de CC.OO.

Acabo de introducir otro de los luminosos conceptos heurísticos elaborados por Antonio Gramsci, y que Manuel Sacristán manejaba. Como sabemos, por Revolución Pasiva se entiende el conjunto de medidas adoptadas por la clase dominante, cuando se encuentra acosada por el enemigo de clase en su pugna política, para conseguir desactivar la fuerza de masas enemiga y derrotar al contrincante. Consiste en adoptar como propio parte del programa de las fuerzas rivales y ponerlo en práctica, cambiando algo para que nada cambie, de forma que se desmovilice y se fracture el movimiento. De otro lado, consiste en la cooptación y asimilación en sus propias filas de los cuadros y dirigentes del movimiento enemigo. La Revolución Pasiva puede ir acompañada o no, de medidas de violencia extrema, tales como el asesinato masivo de aquellos sectores de cuadros y militantes enemigos movilizados que resultan irreductibles. Esto sucedió durante el fascismo de los años veinte, pero no en el periodo del Risorgimento. Precisamente Sacristán, en el mismo texto sobre “La universidad y la división del trabajo” nos recuerda que el keynesianismo es una estrategia de Revolución Pasiva:

“Pero en la realidad, casi toda la acción del poder capitalista –incluido el trabajo de sus ideólogos y, cosa más importante, el de sus científicos, esto es, no sólo el de Ropke, por ejemplo, sino también el de Keynes– está destinada a frenar y desviar el desarrollo de las contradicciones (...) Nada más peligroso para el movimiento obrero que olvidar esta situación”²¹

La transición española desde el fascismo hacia la monarquía parlamentaria es un caso ejemplar de Revolución Pasiva y así lo comprendió Sacristán. Desde el interior y también desde el exterior del país, principalmente desde los Estados Unidos y desde la República Federal de Alemania, se puso en marcha un vasto proyecto de reabsorción y eliminación del movimiento popular democrático antifranquista hegemonizado por el partido. Este programa podía ser desarrollado en buenas condiciones porque el fascismo no había sido derrotado y las fuerzas bur-

guestas y el aparato de poder franquista estaban en condiciones materiales de encabezar organizada una respuesta. La violencia fue parte del proceso, como lo testimonian los casi setenta muertos que hubo –tan sólo uno en el proceso democrático portugués–. El objetivo primordial consistía en desmovilizar asumiendo las reclamaciones más sentidas del movimiento popular, a la par que se manejaba el miedo de amplios sectores sociales no movilizados o sociológicamente próximos al franquismo, y se impulsaba, además, la opción de absorber cuadros rivales. Esto se hizo, en un primer momento imponiendo cuál iba a ser la fuerza política que fuese cooptada desde el poder, mediante todo tipo de ayudas, para ser la mayoritaria en la izquierda y entrar así a integrarse y a ser reconocida como potencial fuerza gubernativa. Las ayudas llegaron. Por ejemplo, la fundación Ever desembolsó miles de millones de pesetas para montar la UGT. Se señalaba a los cuadros del movimiento antifranquista que quisieran tener aspiraciones de carrera política o desempeñar los cargos buenos de dirección de la Sociedad Civil cuál era la fuerza ganadora, y que, quizá, habían equivocado su opción personal. Por otro lado, el aparato exterior del partido quedó aterrizado ante la posibilidad de ser excluido del área de gobernabilidad e intentó competir patéticamente, en el “meritoriaje” por el papel de fuerza mayoritaria de la izquierda, “apuntando maneras”, entregándose a la liquidación del movimiento de masas organizado, y a la destrucción de la estructura organizativa de la militancia basada en el principio del trabajo de masas, como “prueba fehaciente” de la disposición a abandonar toda estrategia de lucha basada en la movilización y la lucha de clases y popular, mostrando sus buenas intenciones parlamentaristas, y su aceptación del proyecto de la transición, propuesto por las fuerzas franquistas y encabezado por la monarquía franquista. El fin fue la liquidación de la fuerza comunista en España y la canonización de Santiago Carrillo como patriota insigne y luminaria política con acceso a Palacio. Toda esta farsa y licencia, con su rey castizo, su corte de los milagros y su coro de esclavos que gritan ¡viva mi dueño!, aguarda todavía a un Valle Inclán que la narre.

El Bloque dominante hizo enormes y fructíferos esfuerzos por cooptar cuadros intelectuales del área de la izquierda. Y, precisamente, se hizo un excelente trabajo entre la intelectualidad y en el área de la universidad.

Manuel Sacristán era consciente de la nueva situación que se estaba desarrollando: tanto del entreguismo ciego y sordo, suicida, de la dirección del partido como de las intenciones del Bloque dominante; también de lo que implicaba que el tirano hubiese muerto en la cama: “suponer que en España se pueda evitar desde el principio la pluralidad sindical es pasar por alto la incidencia de la política mundial, los intereses de las grandes potencias imperialistas (principalmente USA y la República Federal Alemana) en España; y pasar por alto, también, la circunstancia de que el fascismo español no ha sido derrotado, sino que termina por muerte natural, dejando tranquilamente su herencia a un heredero intacto que es encarnación política de la misma clase dominante”²². Se traba por lo tanto de organizar el repliegue sin perder fuerzas.

La dirección del partido, sin plantearse cuál podía ser la política del enemigo, ni sus necesidades, sus problemas y sus intereses a la hora de reconstruir su hegemonía sobre bases firmes, emprendió una absurda política de aislamiento organizativo de los sectores de intelectuales asalariados respecto del resto de los trabajadores. Así, promovió el proyecto de sindicación de trabajadores intelectuales en sindicatos Autónomos de las centrales sindicales. Manuel Sacristán

y Giulia Adinolfi se percataron de la gravedad de las repercusiones que podía tener la medida. Se abría la posibilidad de liquidar todo el trabajo hecho entre los intelectuales asalariados por el partido que había dado excelentes resultados, y que había producido una generación de intelectuales asalariados recién salidos de las universidades que eran antifascistas y de izquierdas. Se trataba, por lo tanto, de estabilizar la relación recién establecida entre el movimiento obrero manual y aquellos nuevos sectores de asalariados intelectuales evitando el intento de cooptación y Revolución Pasiva que iba a desarrollar el poder

Manuel Sacristán y Giulia Adinolfi se lanzaron a la polémica, e inspiraron la constitución del sindicato de enseñanza de CCOO, cuyos documentos fundacionales fueron redactados por Sacristán²³. Se trataba de sostener un proyecto de unidad de clase que además fuese capaz de ser instrumento de lucha en pugna por la hegemonía dentro del aparato educativo y en sus diversos niveles. Para ello Sacristán elaboró el objetivo de la “Escuela Pública”. Se inspiró sin duda en *La crítica al programa de Gotha*, de Carlos Marx: “Eso de “*educación popular a cargo del Estado*” es absolutamente inadmisibile. ¡Una cosa es determinar, por medio de una ley general, los recursos de las escuelas públicas, las condiciones de capacidad del personal docente, las materias de enseñanza, etcétera y velar por el cumplimiento de estas prescripciones legales mediante inspectores del Estado, como se hace en los Estados Unidos, y otra cosa, completamente distinta, es nombrar al estado educador del pueblo! Lejos de esto, lo que hay que hacer es sustraer la escuela a toda influencia por parte del gobierno y de la Iglesia”²⁴. Como dice pocas líneas más abajo, se trata de abandonar la “fe servil (...) en el Estado”. Páginas antes el texto declara que cuando el pueblo trabajador reclama soluciones al Estado, en primer lugar “por el mero hecho de plantear estas reclamaciones al Estado, exterioriza su plena conciencia de que ¡ni está en el poder ni se halla maduro para gobernar!”, y además “Lo verdaderamente escandaloso (...) es (...) que se abandone el punto de vista el movimiento de clases para retroceder al del movimiento de sectas”²⁵. “Sectas” es el nombre que da el *Manifiesto Comunista* a los grupos utópicos, que se oponían y enfrentaban al movimiento de masas organizado. Como vemos, la idea se repite aquí: es utópico confiar que el Estado burocrático trabaje a favor de la emancipación de los trabajadores.

La propuesta de proyecto de escuela pública elaborado por Manuel Sacristán recoge su objetivo de lucha contra la división social o jerárquica del trabajo dentro de los trabajadores intelectuales, en favor de la democratización sustantiva o radical de las instituciones docentes. Por un lado propone que el poder de gestión del centro repose sobre la asamblea de profesores, la asamblea de alumnos y la asamblea de padres. Por otro, se pronuncia por el objetivo del cuerpo único de profesores con igual titulación. Se trata de reabsorber, una vez más, desde la Sociedad Civil parcelas de actividad controladas por el aparato de Estado, de poner el aparato de hegemonía bajo la influencia de los trabajadores asalariados, asamblea de padres, asociaciones de padres, sindicatos, partidos políticos, los propios trabajadores directos, etc.— y de romper la jerarquización interior entre los trabajadores del aparato docente. La consigna exigía la movilización social en lucha por el logro de esa meta, y posteriormente, la constante movilización en el ejercicio del gobierno activo y de la preservación de la meta conquistada. Era una consigna que se proponía como objetivo la democratización radical o material, según las expresiones usadas por Sacristán en sus textos más teóricos, el aumento del poder de las clases

subalternas sobre una de las trincheras y casamatas de la Sociedad Civil y el avance hacia el socialismo. Era un proyecto de democracia de base microfundamentada, permanente y este objetivo estaba en el camino hacia el socialismo.

CONCLUSIÓN

En su elaboración de estrategia política concreta para el sector en que militaba, Sacristán se orientó siempre a partir del análisis de la evolución del capitalismo y por la evolución social de las fuerzas populares como consecuencia del desarrollo del propio capitalismo. Su opción de lucha es la organización de las masas en la Sociedad Civil, de forma estable, para ganar hegemonía social y constituirse en contrapoder.

La opción primordial por el trabajo en la Sociedad Civil que propugna siempre Manuel Sacristán para el trabajo político es a veces valorada, sin embargo, como un resto de los límites políticos impuestos a las fuerzas populares por la dictadura fascista. Hoy día, en el régimen de libertades que tenemos, se habría abierto otra posibilidad, la verdadera, de hacer política: la ocupación, mediante elecciones, de los puestos de dirección de los aparatos burocráticos del Estado.

Sacristán, siguiendo a Gramsci y a toda la tradición demo revolucionaria, no compartió nunca esta opinión ni esa táctica. La Sociedad no se gobierna desde el aparato de Estado, sino desde la Sociedad Civil: un partido que desee dirigir una sociedad debe ser el inspirador y organizador de la vida social desde el interior de la propia Sociedad Civil. Antonio Gramsci teoriza de forma inequívocamente general esa forma de hacer política como la única política revolucionaria para todos los tiempos. En el proceso de acceso al poder, además, no puede darse, sin más, la asunción de poder del aparato burocrático de Estado, por parte del Bloque social popular, dado que ese proceso de reforzamiento de la actividad de la Sociedad Civil, en el que las fuerzas revolucionarias se hayan empeñadas, implica la paulatina absorción del poder burocrático del Estado en ella. El desarrollo de la democracia implica el aumento de la participación permanente del pueblo en la política, y la debilitación consiguiente del aparato burocrático del Estado; todo ello no es sino el avance hacia el socialismo. Escribe Gramsci:

(...) “príncipe” podría ser un jefe del Estado, un jefe de gobierno, pero también un jefe político que quiere conquistar un Estado o fundar un nuevo tipo de Estado: en este sentido “príncipe” podría traducirse en lengua moderna “partido político”. En la realidad de cualquier Estado, el “jefe del estado”, es decir, el elemento equilibrador de los diversos intereses en lucha contra el interés preponderante, pero no exclusivista en sentido absoluto, es precisamente el “partido político”; éste sin embargo, a diferencia del derecho constitucional tradicional, ni reina, ni gobierna jurídicamente: tiene el poder de hecho, ejercita la función hegemónica y por consiguiente equilibradora de los intereses diversos, en la “sociedad civil”, que, sin embargo, está hasta tal extremo entrelazada de hecho con la sociedad política que todos los ciudadanos sienten que éste por el contrario, reina y gobierna. Sobre esta realidad en continuo movimiento no se puede crear (...) sino solamente un sistema de principios que afirman como fin del Estado su propio fin, su propio desaparecer, esto es, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil”²⁶.

Esta es la línea de inspiración política que desarrolló creativamente Sacristán entre nosotros. Por ello sus propuestas sirven para inspirar práctica política tanto en el sector social en el que él militó como en los demás, y tanto para su época como para la nuestra: para el periodo del capitalismo de la plusvalía relativa.

Notas

1. “Visto desde un punto de vista de izquierda comunista, que seguramente sería de poco interés para los demás. Desde un punto de vista de izquierda comunista lo primero que hay que decir (...) yo también soy demasiado viejo como marxista para usarlo”, p. 176. “...No nosotros, los pocos colectivos y partidos marxistas radicales solos, pero sí nosotros en el seno de una proliferación de pequeños movimientos...”. “Sobre Lukács” en *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, edición de Salvador López Arnal, Ed. El Viejo Topo, B. 2005, pp. 159, 176, 184.

2. Lenin *El Estado y la Revolución*, Ed. Anagrama, B. 1976 p. 46.

3. Hans Holz, Wolfgang Abendroth, Leo Kofler: *Conversaciones con Lukács*, Ed Alianza, M., 1ª Ed. en castellano, 1967.

4. “La universidad y la división del trabajo”, en *Intervenciones políticas. Panfletos y Materiales*, Ed. Icaria, B, 1985, 1ª ed., p 147.

5. “Entre el partido de acción y el partido moderado ¿cuál representó las efectivas “fuerzas subjetivas” del Risorgimento? Ciertamente, el partido moderado, y precisamente porque tuvo conciencia incluso de la tarea del Partido de Acción: por esta conciencia su “subjetividad” era de una cualidad superior y más decisiva. En la expresión, propia de un sargento mayor, de Víctor Manuel II: “Al partido de Acción nos lo hemos metido en el bolsillo”, hay más sentido histórico político que en todo Mazzini” Antonio Gramsci *Quaderni del carcere*, ed. a cargo de Valentino Gerratana, Vol tercero, Q. del 12 al 29, (1932-1935) Ed Einaudi, 2ª ed. 2001, pág. 1782

6. “La universidad y la división del trabajo” en *Intervenciones políticas. Panfletos y Materiales*, Ed. Icaria, B, 1985, 1ª ed., pp. 108, 112, 113.

7. Mismo texto, p. 113.

8. “Studium generale para todos los días de la semana” en *Intervenciones políticas Panfletos y materiales III*, pág. 48.

9. “La universidad ...” pp. 119, y 134.

10. “La función de la hegemonía de la sociedad es, en una sociedad capitalista, manifestación de la división del trabajo que puede ser abolida y superada, a saber, la división jerárquica, física y coactiva que Marx describió como propia de la manufactura”. La universidad y la división... p. 135.

11. “La universidad y...” p. 143.

12. “La universidad y...” pp. 144 y 145.

13. “La universidad...” p. 148.

14. “La universidad...,” p. 141.

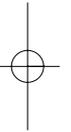
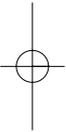
15. “Sobre el sentido de la reivindicación laboral del los PNN de universidad, 1976” en *Escritos sindicales y de política educativa*, selección a cargo de Salvador López Arnal, Ed. EUB 1997, pp. 91 y 92.

16. “La universidad y...” p. 137. Y también: “Por eso los universitarios socialistas no se pueden proponer ya una estrategia democrático-formal, sino sólo una estrategia democrático-material, socialista. (...) Por lo demás, esta conclusión no se refiere sólo a la universidad, sino a toda sociedad capitalista no muy atrasada. Pues (...) su base está en la producción en revolución permanente (sic) desde la generalización del maquinismo, desde la revelación de la ciencia como fuerza productiva directa”; mismo texto, p. 145. La referencia en el primer texto, citado en el cuerpo de la ponencia, a la sanción represiva estatal y a la protección hegemónica, se refiere a la reelaboración por Gramsci del concepto del centauro Maquiavélico: un ser mitad hombre mitad bestia, con el que se simboliza la política en sus dos aspectos, el del consenso y el de la violencia.

17. “La universidad...” p. 135.



18. Federico Engels *Anti-Dühring*, Ed Grijalbo, México 1964. Traducción y prólogo de Manuel Sacristán Luzón, p. 278.
19. Federico Engels, op. cit. P. 276. Entre las obras de Engels que tratan sobre este mismo asunto, puede verse también, *La crítica al programa del congreso socialdemócrata de Erfurt*, de 1891.
20. "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores" en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Ed. Icaria, Barcelona, 1984, pp. 356-380.
21. "La universidad...", p. 131. En una de las conferencias de su último periodo, en la que reflexiona sobre la extraña situación de crisis del marxismo en plena crisis del capitalismo, Sacristán se reitera en su opinión sobre el keynesianismo como medida de excepción adoptada por la clase dominante contra el movimiento popular revolucionario de los años treinta y como medio para neutralizarlo y derrotarlo: "Tradición marxista y nuevos problemas", en *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, edición de Salvador López Arnal, Ed El Viejo Topo, B. 2005, p. 122.
22. Manuel Sacristán, "Una cuestión mal planteada" en *Escritos sindicales y de política educativa*, edición a cargo de Salvador López Arnal, Ed. E. U. B., 1997, 1ª ed., p. 96.
23. "Proyecto de "Líneas programáticas de la federación de enseñanza de CCOO", en *Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y de política educativa*, edición a cargo de Salvador López Arnal, Ed. EUB, Barcelona, 1997, pp. 99 a 124.
24. Carlos Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Ricardo Aguilera editor, 4ª ed. M. 1971, p.42.
25. Mismo texto p. 35.
26. Antonio Gramsci: *Quaderni del carcere*, ed. a cargo de Valentino Gerratana, Vol. Primero, Q. del 1 al 5, (1929-1932) Ed Einaudi, 2ª ed. 2001, pag. p. 662. Probablemente leído por Sacristán, a principios de los años 70 en el volumen titulado *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*.



EN TORNO A MI MAESTRO*

JOAN PALLISÉ

Siempre constituye un reto intervenir en un acto de homenaje en recuerdo de los que han ejercido una gran maestría sobre nosotros. Por eso y, por más que crea conveniente la necesidad de mantener vivo el pensamiento y la praxis de Manuel Sacristán (MS), no me es fácil participar en la reconstrucción y vigencia de su obra sin caer en el peligro de la mera anécdota personal, o de inclinarme hacia “la miseria de la teoría”. Dificultades personales aparte, quería agradecer a los organizadores –muy especialmente a la FIM/ACIM– la invitación para participar en esta mesa redonda, en la que antes que nada me atañía el papel de moderador, si bien posteriormente se me ha solicitado improvisar una breve intervención. Atendiendo al contenido de la misma, no puedo evitar decir que intentaré afrontarla con el estilo de “Recuerdos y reflexiones¹”, sabiendo de antemano que a MS no le complacería en absoluto.

Antes de adentrarme dentro de este hatillo de recuerdos y opiniones, me siento obligado a realizar alguna precisión. La primera de ellas tiene que ver con la paradoja que representa moderar un conjunto de conferenciantes amigos, en un ámbito donde es patente y notorio que son bastante más conocidos los presentados que el presentador y quizás por ello deberíamos invertir los papeles y que alguien me presentase. La segunda apreciación va en el sentido de clarificar el rótulo que me acompaña, dado que en el programa se me identifica como director del “Servei Meteorològic de Catalunya”, dependiente del DMAiH, cargo que efectivamente ejerzo por designación del denostado “tripartit”, pero desde el cual me sería muy difícil buscar elementos de relación y confluencias con MS como no fuese su pasión por el conocimiento y la ciencia; siendo por este motivo que creo más adecuado justificar la participación dentro del acto por el hecho de haber militado en una organización (JCC-PSUC-PCC) con la que, y como es ya sabido, MS mantuvo una permanente aunque conflictiva relación no exenta de tensiones, al mismo tiempo que fuimos partícipes de la enriquecedora experiencia que representó el Comitè Antinuclear de Catalunya (CANC).

Además, en esta breve introducción resulta obligado destacar la perspicacia de los organizadores por el hecho de ahorrarse el rótulo de “nuevos movimientos” para una sesión como la nuestra pues desgraciadamente en nuestro país, tiende a utilizarse dicho rótulo para referirse al ecologismo político, resultando aterrador que pueda adjetivarse como “nuevo” algo que en nuestro país se desarrolló en la segunda mitad de los años setenta del siglo pasado y, dado la

* Texto inspirado en la intervención inicial de la mesa redonda sobre “Compromiso político y acción social”, celebrada el 25 de noviembre de 2005 en la Facultad de Económicas de la UB.

obcecación que muestran por dicha etiqueta algunas organizaciones pretendidamente de vanguardia, quizá deberíamos pensar que, o bien son extraordinariamente lentas de reflejos en su comprensión de la realidad; o bien la dilación de principios y propuestas de cambio de la sociedad las ha acostumbrado a contar el tiempo por períodos geológicos.

Los vínculos establecidos con MS –a pesar de actualmente podrían parecer distantes en el tiempo, o alejados de contexto–, ejercieron un magisterio tan grande y fueron tan importantes para algunos de nosotros, en un momento que éramos huérfanos de los referentes más elementales de nuestra tradición emancipatoria, por más que intentábamos contrarrestar esta falta de conocimientos mediante una desmesurada actividad militante. Es por ello que me sentiría profundamente reconfortado si, a raíz de mi intervención, apareciese tan sólo un nuevo fragmento del espejo de la verdad, en el metafórico sentido del conocido poema de Salvador Espriu² “*penseu que el mirall de la veritat s'esmicolà a l'origen en fragments petitíssims, i cada un dels trossos recull tanmateix una engruna d'autèntica llum*”³.

Es obvio y casi ofensivo, señalar que la aureola de MS se extendió mucho más allá del ámbito universitario, por más que sea en este marco donde hoy parece más presente su recuerdo⁴. Puedo testimoniar que durante los últimos diez años de su vida, su personalidad ejerció una poderosa influencia dentro de un sector importante de trabajadores industriales, en núcleos de literatos, filósofos, poetas y cantantes, o dentro de profesionales de la economía, de la salud y científicos de otras disciplinas⁵, muchos de los cuales eran a la vez activistas y personas comprometidas con todo tipo de causas.

Así pues, dentro del universo de saber que reclamaron la atención de MS, quería referirme principalmente a la influencia que ejerció dentro de los movimientos “ecologistas”, muy especialmente en el CANC, tanto para evitar que el desconocimiento, o las interpretaciones “a posteriori” más o menos interesadas tergiversen los hechos. No deja de resultar sorprendente, que de su actividad y reflexiones de aquella lejana década todavía podamos obtener suficientes pautas que pudieran servir para orientarnos en las tareas sociopolíticas del mundo actual.

Comencemos pues por una desconocida organización que también ha ignorado la transición política. A inicios de la década de los setenta, en nuestro país existía una organización política que tenía más de un millar de jóvenes activistas afiliados, que por lo que hace a la política general giraba plenamente dentro de la órbita del PSUC, pero que en el campo específico de las problemáticas juveniles disfrutaba de plena independencia y de mucha imaginación. Nos referimos a la “Joventut Comunista de Catalunya” (JCC) en la que como era preceptivo a cualquier comunista, sus militantes actuaban en paralelo dentro de diversas organizaciones y movimientos sociales (jóvenes sindicalistas, movimientos de estudiantes, centros juveniles, a las diferentes ramas de “escoltes”, movimientos d’esplai (actividades en tiempo libre) y dentro de los centros excursionistas, donde existían los gérmenes para predisponer hacia una sensibilidad ambiental). No fue hasta la preparación de los materiales para el 1er. Congreso de la JCC, durante la primavera-verano de 1977, que la organización comenzó a plantearse seriamente los problemas inherentes al modelo de desarrollo capitalista y sus conflictivas relaciones con los sistemas naturales. Dentro del documento de Tesis Alternativas que acompañaban al informe político del Congreso, se dedicó una cierta extensión a *los límites del crecimiento*, a los recursos renovables, a las centrales nucleares y la contaminación radioactiva, entre muchos otros, aspectos que



rápidamente asumieron un cierto protagonismo dentro de los procesos de discusión interna de los documentos, apareciendo de manera significativa una posición distinta en la condena a la energía nuclear, entre buena parte de la organización y el núcleo “duro” de la dirección. Nadie debería suponer que fuese una coincidencia, que al mismo tiempo que se producía aquel proceso de reflexión interna, que también se desarrollaba en otras organizaciones políticas, se producía en un contexto de formación y desarrollo del CANC, en medio de una gran ofensiva nuclearizadora que iba acompañada de una parodia de planes energéticos nacionales que le serían de apoyo, tal y como es fácil comprobar documentalmente por cualquier persona mínimamente informada.

Es preciso señalar que la relación de la JCC con MS venía de años antes y que, en sus inicios, más que centrarse en aspectos ambientales las temáticas se referían a aspectos relacionados con la formación político-ideológica de los jóvenes, con un especial énfasis hacia el marxismo”. Así, en los últimos años de clandestinidad, la JCC publicaba sus informes y documentos, editando muy irregularmente una modesta revista que, muy de acuerdo con la tradición, era identificada como “Jove Guardia”. Gracias a uno de sus responsables, C. Molinas, se consiguió desde 1975 una colaboración “regular” de MS en forma de artículos cortos firmados con pseudónimo, dentro del apartado “Cinco Céntimos de Teoría”. La evolución política hizo que meses antes del 1er. Congreso la dirección habíamos decidido cambiar el formato y nombre de la revista, sustituyéndolo por el de “JOVENT”, que nos parecía más atractivo. Parece que este cambio desagradó a MS, quien lo criticó por aséptico y por la posible pérdida de referentes que podía representar.

Fue a partir del 1er Congreso que la responsabilidad “de unidad”, de la que era responsable desde su creación a principios de 1975, fuese traspasada a Joan Fradera, toda vez que desde la dirección del comité ejecutivo asumía nuevas responsabilidades, abriendo nuevos frentes en los ámbitos de medio ambiente, sexualidad, drogas,... al mismo tiempo que proseguía el proceso de transformación de la revista *Jovent*. Con las nuevas responsabilidades establecí un contacto más directo con MS, quien, como a tantas y tantas personas siempre me dedicó generosamente su tiempo y conocimientos, fuese para ofrecernos materiales para formación, para entrevistas como la realizada en el décimo aniversario de la invasión de Checoslovaquia por el Pacto de Varsovia, para impartir una conferencia sobre Gramsci a comunistas terrassenses, o para comentar notas o artículos que escribíamos con más pasión que fundamentos⁶. Inmediatamente nuestra relación se orientó hacia la crítica a la energía nuclear y la necesidad de plantearnos una lucha frontal contra su desarrollo, en un contexto en el que los poderes fácticos del país estaban confabulados para implantar un ambicioso programa nuclear en todo el estado. Como anteriormente he explicado, el sentimiento antinuclear rápidamente impregnó a la militancia, si bien es cierto que buena parte de la dirección del partido y de la propia JCC (posiblemente por mimetismo), mantuvieron una posición ambigua y poco meditada sobre esta cuestión, que en el mejor de los casos se limitaba a criticar la forma de implantación del “átomo” en nuestro país⁷. Esta dejadez en los planteamientos, podríamos justificarla parcialmente por la gran efervescencia política que se dio en aquellos momentos de transición del franquismo, se producía posiblemente porque algunos dirigentes considerasen como disciplinas menores a estas nuevas temáticas, por más que aquellos temas fuesen ocupando espacio político dentro de un marco privilegiado de focos de conflictos.



Visto con una perspectiva de tiempo, parece lógico que la evolución de la JCC llevase a posicionarla como progresivamente antinuclear y ecologista, apareciendo dicha preocupación en reuniones, conferencias y congresos, o en forma de artículos en la revista *Joveni*⁸, además de otras publicaciones. Desde antes de la creación de lo que fue la modesta comisión de ecología, ya habíamos decidido participar al CANC, organización que rápidamente se convirtió en una de las organizaciones más activa y creativa, hasta el punto de considerarla uno de las primeras organizaciones ecologistas del país que salía al margen de otra fecunda tradición de matriz naturalista⁹.

En uno de los encuentros con MS, mientras le comentaba la actividad y las “energías” del CANC, él me explicó que había hecho un intento de incorporarse a dicha organización, si bien había pasado por la sede que teníamos en la calle Bruc, pero en aquel momento no había encontrado a nadie. Rápidamente expliqué su interés a algunos compañeros del CANC y así fue como un atardecer de otoño de 1978 fuimos con M. Millán¹⁰ a la facultad de Económicas para formalizar su ingreso.

Dentro de sus preocupaciones, el CANC entró en un período muy fructífero que le hizo crecer rápidamente hasta alcanzar más de un centenar de socios (muchos de ellos, no todos, teníamos militancia política), concentrando un alto nivel de activismo y al mismo tiempo que fomentaba la movilización antinuclear, se participaba de un proceso de reflexión colectiva donde estaban presente la preocupación por los consumos exponenciales de energía y el agotamiento de recursos, los modelos energéticos posibles, las energías renovables, la actitud del movimiento obrero hacia la energía,.. y en general todo tipo de cuestiones ambientales, que estaban relacionadas con los proyectos políticos y sociales que se vislumbraban en nuestro horizonte. Las reflexiones, artículos y conferencias, muy a menudo eran publicadas en dossiers y en otras publicaciones monográficas, o en el BIEN (Boletín de Información del CANC), del que se editaron más de treinta publicaciones especializadas y bien documentadas.

La incorporación de MS constituyó un importante acontecimiento tanto para el CANC como organización, como porque representó un salto cualitativo por los objetivos de la lucha antinuclear, en un momento álgido de la lucha a Catalunya (recordemos que el accidente de Harrisburg sucedió a finales de marzo de 1979), en la que progresivamente se incorporaron diversos compañeros del colectivo de *mientras tanto* y, al contrario de lo que recientemente ha afirmado Santiago Vilanova “*durant la dècada dels vuitanta el moviment antinuclear català a poc a poc va anar patint el dogmatisme dels representants dels partits extraparlamentaris que l'integren i de la intervenció dels partits d'esquerra que volien frenar el radicalisme pacifista del CANC, que acabaria controlat pel grup de mentre tant i finalment plegaria veles*¹¹.”(sic.), la presencia explícita de MS, además de tender puentes entre ecologistas, pacifistas, movimiento obrero y otros movimientos sociales, comportó al mismo tiempo unos réditos importantes dados su gran personalidad y prestigio, influyendo y haciendo vacilar a muchas de las débiles convicciones nuclearistas de algunos gremios profesionales¹², y por más que unos años después se produjera una desmovilización¹³, el declive no sucedió hasta la segunda mitad de la década de los ochenta (cuando MS ya no estaba entre nosotros), momento en que el CANC fue perdiendo impulso, por más que todavía le quedasen algunos momentos de gloria¹⁴ y un núcleo de una cierta regularidad organizativa, disfrutando de algunos momentos estelares en los que fue nece-



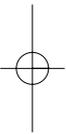
sario realzar los vínculos entre el átomo pacífico y militar, en la lucha contra el ingreso en la OTAN, editando documentos y movilizándonos después del accidente de Chernóbil (1986), celebrando el décimo aniversario (1987), preparando nuevos materiales como el dossier “Esplendor y Miseria de Vandellós” (1990), asesorando afectados (en el caso de los pararrayos radioactivos, de los vertederos de residuos nucleares de uso de la medicina nuclear, de los habitantes próximos a los emplazamientos, de los trabajadores de las CCNN,...), impartiendo conferencias, charlas, programas de radio... activismo desarrollado desde la sede del CTD, en la calle Gran de Gràcia, confluyendo siempre con otros movimientos que desarrollaron una fuerte actividad pacifista (servicio militar, lucha antiOtan), con el movimiento feminista, o con la propia reflexión política, científica, intelectual y ecologista del propio CTD.

Tal vez podríamos materializar documentalmente el fin de la organización, a raíz de la edición del dossier “Les Patologies d’Ascó” (1993) que ya se editó como un documento de Acció Ecologista, momento en el que se produjo el traspaso de algunos miembros del CANC hacia esta organización, que posteriormente se convertiría en Ecologistes en Acció¹⁵.

A pesar de que en aquellos momentos posiblemente no éramos plenamente conscientes de su alcance, la fundamentada crítica nuclear no tan sólo implicaba el capitalismo, sino que también había enormes implicaciones por los modelos de la sociedad socialista a la que aspirábamos. Es preciso resaltar, que con aquella militancia se producía una actividad de “capilaridad hacia nuevos elementos” que tan bien percibió Sacristán, con notable anticipación al derrumbe de los países de socialismo real –que era como denominábamos en aquellos tiempos al bloque del este– y muchos años antes que el ecologismo se pusiera de moda. Quizás debería también recordarse, que a pesar de los esfuerzos de diversas personas por impregnar a sus respectivas organizaciones políticas, generalmente no se consiguieron los resultados deseados y los partidos seguían enfocando los temas energéticos y ambientales con un tacticismo aterrador¹⁶.

La lucha contra la nuclearización fue, a mi parecer, la primera gran confrontación contra los fundamentos de un modelo de producción que posteriormente tendría continuidad en nuestro país con la “Guerra de los Residuos¹⁷” que estalló con especial intensidad a las tierras de la Conca de Barberà y l’Alt Camp a finales de los años 80; o bien más recientemente (finales de los 90) la batalla por la “Nova Cultura de l’Aigua”. Estas luchas generaron amplios movimientos políticos, sociales y medioambientales, que a pesar de aparentar tan sólo una forma de oposición a proyectos muy concretos y disparatados como eran el PDRIC o el PHN, llevan en su interior la matriz de un pensamiento globalizador que cuestiona profundamente tanto el estilo de hacer las cosas como el modelo subyacente¹⁸; y si bien en aquellas luchas MS ya no estaba entre nosotros, nos había dejado numerosas pautas tanto para la reflexión como para la acción.

Si nos desplazamos del pasado hacia el presente, acaso tendríamos que señalar con un talante un tanto sacristaniano, que a pesar de las apariencias de un aumento de la sensibilidad ambiental en nuestra sociedad y del reflejo ambientalista en los programas de todos los partidos, podríamos pensar que no estamos en una situación demasiado diferente respecto del pasado y hasta pensar que la capacidad real de respuesta frente a la nueva ofensiva nuclearista podría ser más débil que en el pasado, tanto por la extrema debilidad y división en la que se encuentran los movimientos ecologistas y sociales, como por el hecho que nuestra sociedad parezca haber supe-



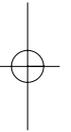
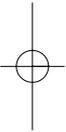


rado los límites de la sostenibilidad, en un momento en que no será fácil conseguir un acuerdo para prescindir de los “beneficios” conseguidos, que como nuevos ricos disfrutamos de manera complaciente, ignorando una de las sensatas advertencias de W. Benjamin *“El trabajo, tal como se coincide desde entonces hasta ahora, se lleva a cabo en la explotación de la naturaleza, que se opone con ingenua complacencia a la explotación del proletariado”*¹⁹. Entre los nuevos retos que ya tenemos delante hay que destacar el llamado “Peak oil”, el cual por sí solo podría hundir los fundamentos de las sociedades industrializadas, la parafernalia de la mundialización, el forzado retorno a lo nuclear, o las ridículas profecías en torno de la fusión. Cualquier cosa vale por descontado, excepto el cuestionamiento del modelo que ha hecho posible el caótico estado actual.

Así, pues, y por más que se pueda creer en la necesidad de que habría que tener bien presentes las reflexiones sacristanianas, me sorprende comprobar la presencia tan modesta y poco importante que tiene su pensamiento dentro de los movimientos de lucha política y ecologista en la Catalunya actual. Es más, ni en el propio DMA del que yo formo parte, ni dentro del equipo de gobierno de nuestra coalición IC-EUiA, podría afirmarse la pervivencia de lo que representó el estilo y la tradición del que hacer sacristaniano. En definitiva, y para expresarlo de manera más directa, yo no estaría nada de acuerdo con alguna opinión de los que han querido creer que en la última evolución hacia el verde de los compañeros de coalición (IC) ha tenido que ver el tipo de pensamiento marxista-ecologista radical de MS; más bien creo que la evolución se ha producido como un proceso al margen de aquella reflexión y más por un imperativo de supervivencia para la preservación de un espacio político.

Creo que el vacío dejado por Sacristán en nuestras organizaciones no ha sido superado y que, paralelamente a un debilitamiento organizativo, se ha producido un empobrecimiento político-cultural que nos ha dejado en una situación de debilidad extrema, sobre todo si se las compara con las organizaciones que vivimos al inicio de la transición; y precisamente por ello creo conveniente recordar el contenido de una entrevista que Sacristán no quiso publicar en su momento, por su posible efecto desmovilizador: *“a mí el intelectual que me parece más siniestro es el intelectual supuestamente crítico, el intelectual que con su crítica está constantemente desarmando a la clase oprimida, a la clase explotada...”*²⁰. No son pocas las veces que después de haber mantenido una actitud extremadamente crítica y viendo como, poco a poco, éramos cada vez menos, me he cuestionado si de hecho con nuestro exceso de crítica, no estábamos contribuyendo más a la despolitización y la desmovilización, que a la aportación de elementos que fundamentasen una práctica más razonada para la lucha emancipatoria, y, por lo tanto, si se me preguntase cuál debería ser la tarea más adecuada para afrontar los retos del mundo actual, diría que sigue siendo el refuerzo y la búsqueda de puentes de contacto entre las diversas tradiciones de los movimientos emancipatorios, sin que ello implique dejar de profundizar en la crítica de la injusta sociedad existente, toda vez que tanteamos las características principales del tipo de sociedad hacia la que queremos dirigirnos.

De ninguna manera querría obviar lo que fue para muchos un aspecto fundamental de las aportaciones realizadas por MS al final de la dictadura franquista; pues salvo excepciones, éramos mayoría los que acudíamos a él, no tan solo por su saber y rigor intelectual, o para obtener un conocimiento valioso “per se”; sino que nos dirigíamos a él con intenciones netamente





instrumentalizadoras, con la finalidad de obtener conocimiento, orientaciones e instrucciones para nuestra intervención política directa²¹. Creo no participar de ninguna heterodoxia afirmando que, entonces, éramos muchos los que creíamos posible utilizar sus reflexiones para intentar reconducir los procesos y etapas de una manera diferente a como de hecho se estaban produciendo. Así, en diversos momentos críticos (militancia de cristianos en el partido, dictadura del proletariado, la cuestión y abandono del leninismo, el eurocomunismo como estrategia socialista,...), buscábamos respuestas en sus reflexiones, por más que aquí, como usualmente se dice, la única responsabilidad fuese exclusivamente nuestra. Por tanto, y aparte del extraordinario papel formativo que Sacristán jugó en prepararnos dentro de la mejor tradición del marxismo y en el replanteamiento continuo con apertura hacia nuevos campos de análisis (ecologismo, pacifismo, intervención política de alto nivel ético,...), una de sus características más relevantes fue la facilidad que tenía para tender puentes entre los diversos planos de la realidad y de la lucha política, interrelacionando con gran lucidez los aspectos más cotidianos de la lucha política con los objetivos estratégicos de mayor alcance. Esta es una de las carencias que más encuentro a faltar en las luchas políticas del momento actual.

Poco amante de los triunfalismos, siempre muy lejano a cualquier frivolidad política mediática, con un cierto deje o visión pesimista²² de cómo evolucionaría la situación en su conjunto, éste era mi MS. Después del V Congreso del PSUC, algunos de los que nos embarcamos en la nueva aventura del PCC nos sentimos poco identificados con la visión que resumaban diversas editoriales y cartas firmadas por él y por otros miembros de *mientras tanto*. Nuestro distanciamiento llegó hasta el punto de que los más sacristanistas del PCC dirigimos una respuesta crítica al Consejo de Redacción²³, en la que fui responsable de incorporar, de manera muy injusta, un breve artículo que Bertolt Brecht dedicó a Karl Korsch, “Sobre mi maestro”. Desgraciadamente para muchos de nosotros, el paso de los años dio otra vez la razón a las tesis de MS.

Finalmente no podría acabar mi intervención política, sin dejar de explicitar mi desacuerdo con una parte de la intervención que hizo ayer el admirado J-R. Capella, en el sentido de que él señalaba como causa del olvido al que ha sido sometido MS, el aspecto que él no era nacionalista, sino que era internacionalista. Lamento decirlo pero desde hace tiempo pienso que una parte del colectivo de MT pierde su finura analítica cuando aborda los temas próximos a los nacionalismos y la cuestión nacional. Este es posiblemente el punto de mayor desacuerdo que tendría con este colectivo; y por si fuese el caso, de manera instrumental, no estaría de más recordar algunas citas de MS sobre la necesidad de un verdadero derecho al ejercicio de la autodeterminación o de manera un poco provocativa me permitiría citar “*Lo que pasa es que el internacionalismo no se puede practicar de verdad más que sobre la base de otro principio socialista, que es el de la autodeterminación de los pueblos*”²⁴.

Porque de considerar cierta aquella causa aducida, tal vez nos cueste entonces interpretar lo que puede haberle pasado a un Salvador Espriu, a un Ovidi Montllor, o incluso a un Raimon, los cuales podríamos acomodar dentro del heterogéneo grupo de nacionalistas, todos ellos en contraposición a un “internacionalista” M. V. Montalbán cuya notable prédica y resonancia dispensada, nos costaría explicar.

A favor del olvido del trabajo y producción de MS pueden haber jugado muchas causas,





dejando aparte la mala conciencia que podrían tener muchas personas contra él por el hecho que siempre fue un personaje molesto y muy incómodo con el poder; para comprender su olvido mejor tendríamos que recurrir a la exigencia por el esfuerzo de alto nivel intelectual y ético de sus aspiraciones, que tan poco se adecúan con los frívolos tiempos actuales; mientras que por otra parte quizás también encontraríamos importantes motivos en la situación de debilidad organizativa, política y cultural como han quedado las cenizas de la izquierda, después de años de naufragio.

En un contexto como el actual, en el que la discusión de un modesto Estatut está haciendo resurgir los peores tics de la derecha españolista y la amenaza de nuevos lerroxismos, con miméticas repeticiones de lo que fue la discusión del Estatut en 1932, no puedo dejar de pensar que una parte de los míos no están enfocando adecuadamente el papel de izquierda respecto la cuestión nacional.

Por mi parte, no me gustaría finalizar mi intervención en esta mesa redonda, con algo que pudiera sonar a más recriminaciones que a reconocimientos, pues a mi manera, nunca he dejado de sentirme “escolanet” del Sacristán. Muy tardíamente leí un comentario impresionante de MS, citando que quería escribir un “*Elogio de la piqueta y del hacha del caminante*” al referirse a una de tantas destrucciones de un entorno natural que él conocía con gran riqueza y lujo de detalles; puede que no sea coincidencia el hecho de haber dedicado mi tiempo libre en el transcurso de los últimos cinco años, en una tarea de recuperación de fuentes naturales y en la redacción del libro “*Els Camins d’Aigua*” habiéndome aproximado a la manera sacristaniana de entender el mundo: “*Por otra parte, el hacer excursiones era muy coherente con mi filosofar y entender el mundo.*”²⁵

Notas

1. Recordando el excelente libro del mismo nombre que escribió Ernst Fischer, editado por Siglo XXI en 1986.
2. Espriu, Salvador: “Primera història d’Ester”.
3. Traducción castellana: “Pensad que el espejo de la verdad se desmenuza en el origen en pequeñísimos fragmentos, y cada uno de los trozos recoge sin embargo una chispa de auténtica luz”.
4. Me ha llamado la atención comprobar como este sector profesional ocupó una cuota de más del 85 % de las intervenciones en las jornadas.
5. Dos recientes coincidencias nos sirven para constatar aquella afirmación: el hallazgo de una elogiosa cita sobre MS en un libro de divulgación científica escrito por Claudi Mans, profesor de la Facultad de Químicas; o el reencuentro en unas jornadas sobre energía nuclear, después de largos años de activismo, con E. Rodríguez Farré, a causa del forzado renacimiento de la opción nuclear.
6. Mi admiración hacia MS era tan evidente, que una de las primeras personas públicas del PSUC que reapareció en las postrimerías del franquismo, J. Solé Barberà, en el transcurso de una reunión de un Comité Central del PSUC me calificó de manera informal, “de monaguillo de Sacristán”.
- 7 En un momento álgido del eurocomunismo, Santiago Carrillo (hijo) escribió el libro *La Crisis Energética*, Forma Ediciones 1978. El autor tomaba posición favorable por las nucleares considerándolas económicas, fiables y seguras; al mismo tiempo que se pronunciaba por los reactores rápidos (breeders), por las nucleares de nueva generación (HTR), depositando también amplias esperanzas en la fusión nuclear. Supongamos que no



sólo influía la formación afrancesada del autor, o los restos de espejismo por las bondades de un “átomo socialista”, sino que también jugaba un papel la falta de perspicacia y de capacidad analítica respecto de los problemas reales de la energía nuclear.

8. Aspectos que pueden documentarse tanto en las propias tesis del Congreso (1977), o en los artículos de la revista *Juvent* a partir del número 8, en los inicios de 1978.

9. La prolífica tradición excursionista-naturalista de Catalunya llevaba años bregando en la defensa de múltiples ámbitos específicos, cuya reivindicación se concretó en una importante obra promovida por la Institución Catalana de Historia Natural “Natura ús o Abús. El llibre Blanc de la Gestió de la Natura als Països Catalans” (1976) que fue coordinada por R Folch, en la que participaron 130 especialistas de las más diversas disciplinas, exponiendo los principales problemas y formulando propuestas futuras de conservación y gestión.

10. Durante muchos años Marià Millán fue el responsable de finanzas del CANC.

11. Vilanova, S. “Les nuclears, una imposició de la dictadura”, *Userda* 20, marzo de 2006: “(...) durante la década de los ochenta el movimiento antinuclear catalán fue sufriendo poco a poco el dogmatismo de los representantes de los partidos extraparlamentarios que lo integraban y la intervención de los partidos de izquierdas que querían frenar el radicalismo pacifista del CANC, que acabaría controlado por el grupo de mientras tanto y, finalmente, cerraría la barraca”.

12. Desde el primer número del *BIEN* (septiembre de 1978), aparte de la información sobre temas energéticos y nucleares, eran habituales las referencias al movimiento obrero, al mismo tiempo que siempre se editaron boletines específicos para las movilizaciones sindicales del primero de mayo.

13. Casals V. i Farràs A. “La lucha antinuclear dos años después de Harrisburg”. *mientras tanto* nº 8 verano de 1981

14. Para no caer en el comportamiento grupuscular tan propio del pasado, es necesario recordar también el importante papel que jugaron en el activismo antinuclear J. Puig y Q. Coromines desde el GCTFNN, J. Morrón desde WISE en Tarragona, J. Bigas y H. Fusté desde Greenpeace, y E. Tello. desde el CANC, A. E. y Ecologistas en Acción.

15. Entre los últimos miembros que constituían el núcleo organizativo en los años finales del CANC, hay que citar, entre otros, a H. Fusté, L. Lemkow y H. Fernández.

16. En el transcurso del V Congreso del PSUC a finales de 1981 y durante el proceso de creación del PCC, fue frecuente usar el rechazo nuclear como moneda de cambio, para diferenciarse de las posiciones más socialdemócratas con unos planteamientos menos radicales; si bien la aureola nuclear de la URSS, el posicionamiento favorable a lo nuclear de partidos comunistas como el francés, o la presencia de trabajadores sindicados en las nucleares, evitaron un pronunciamiento más firme contra esta peligrosa forma de generar electricidad.

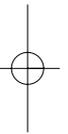
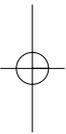
17. Entre los apuntes que dispongo de charlas y conferencias de MS, he encontrado una lacónica nota que me ha sorprendido: “Esto del reciclaje no está tan claro”. Detrás de esta breve afirmación podría esconderse una crítica importante a modelos de gestión de residuos que se proponen reciclarlo todo, sin haber meditado suficientemente en los balances energéticos ni en los económicos. La frase podría ser motivo de una interesante discusión sobre los riesgos asociados a la viabilidad de lo reciclable y/o valorizable; cuando en el fondo de lo que se trata es de cuestionar el modelo de producción que los fundamenta.

18. Diversos ideólogos del sistema, desde sus habitáculos privilegiados, han caricaturizado a los que se oponían a los proyectos como ciudadanos egoístas y mezquinos recriminándoles que forman parte de la “cultura del no” por el hecho de que se opongan a la alteración del “patio de su casa” (not in my back yard). Sobran los comentarios.

19. Sorprende cómo en 1940 pudiera advertir, con más de medio siglo de anticipación, de lo que llegaría a suceder. W Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia XI*.

20. Recopilado en el volumen *Acerca de Manuel Sacristán*. Ed. Destino, 1996 Destino libro 381, por S. López Arnal y P. de la Fuente (eds).

21. Aspecto del que MS era plenamente consciente. Después de una masiva conferencia sobre “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” que impartió una tarde de invierno de 1978 en la Fundación Miró,





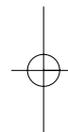
en un tono poco emotivo, Sacristán me comentó: desengáñate, muchos de los asistentes están aquí por motivos ajenos a la temática tratada.

22. Muchos le habíamos oído comentar “La vida es una tragedia que acababa con la muerte del protagonista”.

23. Del grupo que participó recuerdo Joan Tafalla, Oriol Martí, Joaquín Miras, M. Àngels Martínez y tengo dudas si en aquel momento estuvo implicado Miguel Candel.

24. Cita recogida en López Arnal, S (ed). *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, Ed. El Viejo Topo. Barcelona 2003.

25. Obra citada anteriormente, pág. 58 punto 4.2





MANUEL SACRISTÁN (1925-1985):
¿EL PRIMER MARXISTA ECOLÓGICO POST-ESTALINISTA?

ENRIC TELLO

Debo comenzar por aclarar el sentido de la pregunta que da origen a esta reflexión, porque podría malinterpretarse creyendo que estoy reivindicando alguna especie de primacía, como si Sacristán hubiera sido el primero en alguna especie de competición. Nada más lejos no sólo de mi intención, sino muy especialmente del modo de ser y estar en el mundo de quien estamos hablando. Basta, para despejar cualquier duda al respecto, recordar una vez más lo que Sacristán mismo dejó dicho a propósito del modo tan distinto de entender la vida y la muerte desde la cultura obrera y la cultura de los intelectuales como grupo social privilegiado:

“Resulta que la diferencia fundamental con la cultura de los intelectuales, que tan odiosa me resulta, es el principio de la modestia. El militante obrero, el representante obrero, aunque sea culto, es modesto porque, se podría decir, reconoce que existe la muerte, como la reconoce el pueblo. El pueblo sabe que uno muere. El intelectual es una especie de cretino grandilocuente que se empeña en no morir, es un tipo que no se ha enterado de que uno muere e intenta ser célebre, destacar..., esas gilipolces del intelectual que son el trasunto de su pertenencia a la clase dominante. En cambio, en la cultura obrera está la modestia porque está el reconocimiento de la muerte. Y los héroes obreros son, en general, héroes anónimos, mientras que los héroes intelectuales tienen dieciocho apellidos, cuarenta antepasados, influencias de escuelas y todas esas leches de los intelectuales tradicionales.”¹

La verdad es que ante alguien así, que pensaba y decía cosas como ésta, cabría incluso preguntarse por la razón de ser de cualquier homenaje público. Ponerse ahora, veinte años después de su muerte, a cultivar cualquier clase de culto hagiográfico sería el colmo de los absurdos sabiendo lo que Manuel Sacristán pensaba sobre la estupidez del empeño en no morir. La única razón para seguir hablando de él sólo puede ser, por tanto, la utilidad y el goce que encontremos nosotros mismos o nosotras mismas en ello.

Eso me lleva a una segunda aclaración que debo hacer acerca del sentido de mi pregunta. Más que plantearla se podría decir que me he encontrado con ella de frente al volver a leer muchos textos suyos que me han acompañado durante décadas, o leer por vez primera otros que Salvador López Arnal y Paco Fernández Buey están sacando a la luz. Es una pregunta heurística, que me lleva a interrogarme por el lugar de Manuel Sacristán en una genealogía que está por hacer, y también por algunas claves biográficas de su papel en ella. Me explicaré. Si repasamos la lista de ponentes en ésta y otras jornadas celebradas en el vigésimo aniversario de su muerte vemos enseguida que estamos hablando entre nosotros distintas personas que, de un modo u otro, en una etapa u otra, o en una u otra faceta de nuestra vida, tuvimos la suerte de

conocerle. Todas esas personas llevamos con nosotros y nosotras la huella que nos dejó, y por eso es hasta cierto punto natural que tendamos a reiterar en jornadas como esta lo que constituye nuestro recuerdo, el de cada cual.

Pero esa huella morirá también con nosotros, como debe ser. Si, más allá de eso, creemos que Manolo Sacristán dijo e hizo algunas cosas que todavía podrían ser de utilidad para otras gentes que ni le conocieron, ni podrán nunca conocerle como nosotros, entonces deberíamos empezar a trabajar también en una elaboración biográfica de aquel recuerdo que pueda enlazar con las necesidades y sensibilidades de nuevas generaciones, a través de una genealogía mucho más general y abierta. Me pregunto, en definitiva, si no deberíamos considerar a Manuel Sacristán uno de los primeros marxistas ecológicos post-estalinistas porque considero de suma importancia enhebrar los cabos sueltos de la genealogía de un socialismo ecológico o un comunismo verde que pudo haber sido y no fue en el siglo XX, pero podría llegar a tener una segunda oportunidad en el siglo XXI.²

Como suele decirse, los hechos son muy tozudos. Y es un hecho indudable que Sacristán inició una reflexión ecológica desde el marxismo cuando toda la izquierda social y política del mundo aún era manifiestamente refractaria a aquella visión –tanto en su vertiente socialdemócrata como en el comunismo oficial más o menos afín a la Unión Soviética, o entre corrientes disidentes como la trotskista–, y en uno de los lugares donde menos cabría esperarlo: una España todavía sometida a la dictadura de Franco, o durante la decepcionante transición a la monarquía parlamentaria, en la que Sacristán se implicó hasta las cejas en la lucha por la libertad y otro socialismo.

LA LECTURA DE MANUEL SACRISTÁN DE LOS “ATISBOS ECOLÓGICOS” DE MARX

Esa anomalía aparente requiere alguna explicación, y es el punto de partida para comenzar a trabajar en la respuesta a la pregunta que he planteado acerca del lugar de Manuel Sacristán en la complicada historia del socialismo ecológico entre la muerte de Marx en 1883 y la caída del muro de Berlín en 1989. Antes de ir, por fin, directamente al grano en el bosquejo de una respuesta, debo decir tres cosas. La primera, que esa es una tarea que debería convocar a mucha gente interesada en el estudio de la historia del pensamiento y la acción de los movimientos contrarios al capitalismo industrial contemporáneo. La segunda, que mi respuesta sólo puede ser por el momento un bosquejo muy tentativo y provisional. Y la tercera, que Joan Martínez Alier lleva ya muchos años trabajando en la elaboración de aquella genealogía del socialismo ecológico, en el marco de su búsqueda más amplia en las relaciones entre economía y ecología, de modo que cualquier nuevo avance en ese terreno –como, por ejemplo, las aportaciones de John O’Neill, Marina Fischer-Kowalski o John Bellamy Foster– debe partir necesariamente de su elaboración.³

El punto de arranque de esa historia lo ha situado Joan Martínez Alier en el desencuentro de Sergei Podolinsky con Karl Marx y Friederich Engels, tras la publicación en 1880 por este autor ruso de lo que entonces fue el primer intento de análisis de flujos energéticos de la economía humana con los sistemas naturales de la Tierra. Marx recibió el artículo de Podolinsky

en 1882, y solicitó a Engels su opinión. Éste desautorizó el camino emprendido por Podolinsky, pero Marx murió —al parecer, y mientras no aparezca alguna sorpresa entre los papeles aún no publicados— sin haber podido emitir un juicio definitivo. Desde la primera edición en catalán de *L'ecologisme i l'economia* en 1984, hasta la edición castellana de 1991 de su libro internacionalmente más conocido y citado, Joan Martínez Alier atribuyó aquel desencuentro a que Marx y Engels hubieran fundado su crítica al capitalismo en el desarrollo de las fuerzas productivas, y en una noción del valor-trabajo desconectada de los sistemas naturales, de modo que su propuesta de un comunismo de la abundancia resultaba inevitablemente contaminado por la ideología burguesa del crecimiento económico sin fin.⁴

Durante su estancia en México Manuel Sacristán dio su propia versión de aquel desencuentro entre Marx, Engels y Podolinsky en una conferencia de 1981, de la que sólo nos ha quedado el guión general que Salvador López Arnal ha publicado recientemente.⁵ Aunque quizá el punto más decisivo de la cuestión esté en otro lugar, y tenga que ver con la siguiente pregunta: ¿por qué Sergei Podolinsky recurrió precisamente a Marx para buscar un aval a su propuesta de contabilidad energética del intercambio metabólico de las sociedades humanas con la naturaleza? Tuvo que ver, sin duda, con la gran influencia que *El Capital* tenía por aquel entonces entre unos neopopulistas y socialistas revolucionarios rusos con los que mantuvo una importante relación epistolar aquel Marx ya viejo y enfermo, sumido en un profundo proceso de revisión de algunas de sus ideas precisamente acerca del desarrollo del capitalismo, el tránsito al socialismo y el papel del campesinado. Pero quizá deberíamos relacionarlo aún más directamente con el hecho, ya apuntado por Joan Martínez Alier y recientemente subrayado por Marina Fischer-Kowalski o John B. Foster, que Karl Marx fuera el primer científico social en formular el concepto mismo de metabolismo social para referirse al intercambio biofísico que la economía humana mantiene con la Naturaleza.⁶

Manuel Sacristán ya había visto eso, y lo había dicho en su artículo sobre los “atisbos ecológicos” de Marx publicado en la revista *mientras tanto* en 1984 (que Joan Martínez Alier tradujo al inglés y prologó en 1992 para la revista *Capitalism, Socialism and Nature*).⁷ En aquel texto Sacristán iba mucho más allá de un ritual y tranquilizador “eso ya lo había dicho Marx” —como quizá lo leyeran algunos entonces— al plantearse las razones por las que “*generaciones y generaciones de marxistas y marxólogos han pasado sobre estas páginas fijándose en las demás cosas que decían, a saber, que el capitalismo tecnifica la agricultura, que reduce la población agrícola, etc., pero sin reparar en lo que decían acerca de la relación entre la especie humana y la naturaleza*”. Verdaderamente impresiona leer todavía ahora el final del capítulo XIII del libro I de *El Capital* y encontrarse con que Marx terminaba su análisis sobre “Maquinaria y gran industria” señalando que “*la producción capitalista concentra, por una parte, la fuerza motora histórica de la sociedad, pero, por otra parte, dificulta el intercambio entre el ser humano y la naturaleza, esto es, el regreso a la tierra de los elementos del suelo gastados por el hombre en la forma de medios de alimentación y de vestido, o sea, perturba la eterna condición natural de una fecundidad duradera de la tierra. Con eso la producción capitalista destruye al mismo tiempo la salud física de los trabajadores urbanos y la vida mental de los trabajadores rurales. Pero, a la vez, por la destrucción de las condiciones de origen puramente espontáneo de aquel intercambio, obliga a producir éste sistemáticamente como ley reguladora de la producción social y en una forma adecuada al pleno desarrollo humano.*”⁸

De un solo plumazo Marx definía en 1867 el objetivo mismo del comunismo uniendo dos nociones que han adquirido una actualidad y enjundia teórica notables: el desarrollo humano y la sostenibilidad ecológica. Que la regulación consciente del metabolismo humano en la que pensaba Marx tenía el mismo significado que una noción actual de sustentabilidad ecológica –en su sentido propio y radical, no meramente retórico– lo confirma otra formulación escrita en los borradores que acabaron publicándose como Libro III de *El Capital*, donde volvía a cifrar elípticamente la tarea del socialismo “*en que el hombre socializado, los productores asociados, gobiernen el metabolismo humano con la naturaleza de un modo racional, poniéndolo bajo su propio control colectivo, en vez de estar dominados por él como una fuerza ciega; realizándolo con el menor gasto de energía y en las condiciones más dignas y apropiadas para su naturaleza humana.*”

Pero Sacristán no se quedaba confortablemente ahí, vindicando la recuperación de aquellas u otras potentes iluminaciones o “atisbos” ecológicos de Marx. También se preguntaba por qué, estando el concepto de metabolismo social tan en el centro de su visión materialista e histórica, durante el último año de su vida Marx mostró tantas dudas sobre qué respuesta dar al intento de Sergei Podolinsky de convertir aquel concepto en una herramienta operativa a través de la contabilidad de los flujos metabólicos en unidades de energía; por qué finalmente Engels acabó rechazándola de plano, y por qué “*generaciones y generaciones de marxistas y marxólogos han pasado sobre estas páginas [...] sin reparar en lo que decían acerca de la relación entre la especie humana y la naturaleza.*” Interrogarse sin tapujos sobre aquel silencio llevó a Sacristán a identificar cuál era la principal “inhibición metodológica” del propio Marx ante la cuestión ecológica. No se trataba en absoluto que Marx y Engels no vieran o no consideraran importante eso que ellos mismos llamaron la “*fractura metabólica*” que el capitalismo estaba produciendo en el intercambio entre sociedad y naturaleza. Gracias a su conocimiento de la obra de los grandes científicos naturales de su tiempo, como Justus von Liebig y Charles Darwin, Marx vio el problema ecológico con una notabilísima anticipación y le dio tanta importancia que casi todas las escasísimas caracterizaciones que se permitió hacer acerca de qué entendía por socialismo y comunismo se refieren justamente a la organización consciente de un metabolismo social sostenible con la Naturaleza para garantizar el máximo desarrollo humano posible para todo el mundo.

¿Dónde estaba entonces la barrera, la “inhibición metodológica” a seguir analizando y desarrollando aquel potentísimo “atisbo ecológico”? La respuesta de Sacristán fue la siguiente: *en el sustrato hegeliano* sobre el que Marx y Engels habían construido toda su elaboración intelectual y política. Para aceptar la propuesta de Sergei Podolinsky, y llevar hasta el final sus propias iluminaciones sobre la cuestión ecológica, Marx y Engels habrían tenido que abandonar la visión determinista hegeliana de la historia según la cual había que aceptar como inevitable que la historia avance ciegamente “*por su lado malo.*” Dicho de nuevo en palabras de Sacristán:

“¿Por qué no ha tenido continuación un texto tan categórico y preocupante, puesto que expresa la hipótesis que el capitalismo no se extinguirá hasta haber destruido totalmente el metabolismo duradero entre la especie humana y la naturaleza? [...] Una de las causas de ese desinterés está, probablemente, en el sustrato filosófico hegeliano del pensamiento de Marx mismo. Marx ha recibido de Hegel la herencia de un modo de pensar de un peculiar determinismo,



basado en la idea de que los acontecimientos se producen con logicidad interna, con absoluta necesidad, la idea de que no hay distinción entre lo lógico y lo empírico, que lo factual, los hechos, son ya de por sí lógicamente necesarios. Es la idea expresada en la célebre frase, tantas veces repetida: "Todo lo real es racional." Además, esa logicidad o necesidad que la filosofía hegeliana atribuye a los acontecimientos, a la historia, opera a través de la negatividad: construye una dinámica en la cual el motor del cambio, el motor del proceso histórico es lo que los hegelianos llaman negación."¹⁰

Llegados a ese punto es obligado recordar, también con Manuel Sacristán y John B. Foster, que Hegel no sólo estuvo presente en todo el recorrido intelectual de Karl Marx, sino que fue además a través suyo —y del influjo sobre el grupo más amplio de los que un día fueron jóvenes hegelianos alemanes— como logró convertir la larga tradición materialista que se remontaba hasta Epicuro en un materialismo *histórico*.¹¹ Eso ayuda a entender mejor por qué nunca logró rebasar los límites de una forma hegeliana de pensar sobre la que habían edificado su propia obra. Hegel acabó siendo, a la vez, uno de sus fundamentos básicos y la barrera principal del pensamiento de Marx. Lo cual, por cierto, encierra una interesante lección a retener para cualquiera: las herramientas que empleamos para pensar el mundo también limitan, inevitablemente, el alcance de nuestra visión sobre él.

Pero si Manuel Sacristán estaba en lo cierto, entonces la pregunta más importante es esa otra que viene a continuación: ¿por qué aquel bloqueo continuó siendo una barrera *también para sus seguidores, y durante tanto tiempo*? Al mantenerse dentro de la propia visión hegeliana del curso histórico Marx y Engels siempre consideraron trabajo en balde explorar el diseño futuro de una sociedad comunista o socialista, o los caminos transitables para hacerla realidad. Creían hegelianamente que *'la historia sólo se propone las tareas que es capaz de resolver'*, de modo que consideraron que llegado el momento las respuestas a todo eso "ya las diría la historia." Lo cual, por cierto, no es muy distinto que afirmar —por muy ateos que fueran— algo así como "dios proveerá." Aunque la adoptaran en abrupta contraposición a la imaginación utópica, aquella actitud teleológica acabó reforzando lo que Sacristán llamó visión milenarista, escatológica o quiliástica de la revolución, que urge abandonar si queremos tomarnos políticamente en serio la destrucción ecológica provocada por el desarrollo de las fuerzas productivas desatadas por el capitalismo.¹²

Ese es el punto donde cobra todo su sentido que Manuel Sacristán invirtiera los términos de la cuestión entre el despliegue del capitalismo y la destrucción ambiental, al preguntarse en el primer número de la revista *Mientras Tanto*: ¿qué *'sociedad de productores asociados'* o qué *'comunidades amigas de la Tierra'* podrían fundarse sobre *'un ruidoso estercolero químico, farmacéutico y radiactivo'*? Hay que luchar *primero* para evitar a toda costa una devastación ecológica irreversible a escala humana, si queremos que exista la posibilidad misma de organizar conscientemente una Humanidad justa en una Tierra habitable, capaz de rehacer y mantener un metabolismo sostenible con la naturaleza. Es decir, *para que el socialismo pueda seguir teniendo alguna posibilidad*.

LA HORA DE LA REVOLUCIÓN Y LOS NUEVOS ENCUENTROS ENTRE MARXISMO Y ECOLOGÍA

Llegamos, por tanto, a la conclusión de que la misma inhibición hegeliana que estuvo en



la base de su desencuentro final con Podolinsky también explica por qué Marx y Engels fueron siempre tan reticentes a concretar qué entendían por socialismo y comunismo, o cómo podría llevarse a cabo un proyecto real de transformación basado en tales postulados.¹³ Pero si Sacristán estaba en lo cierto en ese punto, entonces también resulta claro que aquel gran problema que Marx y Engels dejaron irresuelto reaparecería más pronto que tarde *cuando sonara la hora de la revolución*. ¿Confirman los hechos aquella interpretación de Manuel Sacristán?

Hace ya tiempo que en su paciente búsqueda de las huellas perdidas de los precursores de la economía ecológica Joan Martínez Alier encontró otros dos momentos clave para las relaciones entre la tradición socialista y el ecologismo, ambos en la Rusia y la Europa del primer tercio del siglo XX: los planteamientos de Nikolai Bujarin (1888-1938), y las importantes chispas ambientales que saltaron en la polémica sobre la posibilidad o imposibilidad de una planificación económica racional entre economistas ultraliberales como Mises o Hayek y economistas socialistas como Lange, Taylor o Dobb, particularmente al terciar en ella directa o indirectamente algunos importantes precursores de la visión ecológica de la economía como Polanyi, Popper-Lynkeus, Ballod-Atlanticus y, muy especialmente, Otto Neurath (1882-1945).¹⁴ John O'Neill llega a decir que la actual discusión sobre economía y ecología puede ser vista como una larga nota a pie de página del debate de 1920-30 sobre el cálculo de los valores en una economía socialista.¹⁵

Ahora sabemos que en aquel periodo Nikolai Bujarin pudo haber llegado a jugar un extraordinario papel. Joan Martínez Alier ya había señalado que en su *Teoría del materialismo histórico* de 1921 Bujarin recuperaba el hilo perdido del concepto del metabolismo social, y reformulaba sin citarlo el núcleo de la argumentación de Podolinsky.¹⁶ Y aún estamos descubriendo mucho más. En un prólogo a la biografía menos mala de Nikolai Bujarin disponible por aquellos años, Manuel Sacristán había planteado en 1972 una premonitoria pregunta: “¿qué ha dicho y hecho Bujarin en los casi diez años que van desde su derrota definitiva hasta su asesinato?”¹⁷ Entonces no era posible responderla, pero ahora sí. John B. Foster dedica gran parte del epílogo a su libro sobre *La ecología de Marx* a explicarlo. En 1937 Bujarin fue encarcelado por orden de Stalin en la prisión de la Lubianka, donde fue interrogado y torturado hasta el ignominioso asesinato de Estado perpetrado un año después. Para combatir la desesperación escribió, entre otras cosas, una obra teórico-filosófica de gran calado titulada *Arabescos filosóficos*.¹⁸

En esa última obra Bujarin buscaba fundamentar el materialismo nada menos que en la ecología del biólogo ruso Vassili Vernadski (1863-1945), autor de *La biosfera* (1926), mediante la aplicación del análisis de los ciclos ecológicos geobioquímicos al metabolismo entre sociedad y naturaleza considerado desde una perspectiva coevolutiva.¹⁹ En opinión de John B. Foster, “Bujarin era perfectamente consciente de la compleja relación recíproca que conllevaba la coevolución; de la posibilidad de degradación ecológica (específicamente, en seguimiento de Marx, la relación con el suelo), y de la necesidad de evitar un construccionismo social radical que no tuviera en consideración las condiciones físico-naturales de existencia. Sin embargo ese modo de pensar [...] desapareció en su mayor parte dentro del marxismo con la caída de Bujarin, a la que acompañó la purga de los más grandes ecologistas rusos. Así pues, puede considerarse que el destino de Bujarin simboliza la gran tragedia que sufrió el pensamiento ecológico marxista después de Marx.”²⁰



LA BARRERA DEL ESTALINISMO EN EL MARXISMO OCCIDENTAL

John B. Foster todavía encuentra, en las filas del comunismo occidental, otro eslabón perdido del marxismo ecológico en aquella Europa de los años veinte y treinta preñada de la inmediatez de la revolución obrera y la contrarrevolución fascista. Se trata del joven autodidacta inglés Christopher St. John Spring, más conocido por el nombre de guerra de Christopher Caudwell con el que murió en 1937, junto al río Jarama, combatiendo con las Brigadas Internacionales contra las tropas de Franco.²¹ Tenía veintinueve años, y dejó una considerable cantidad de manuscritos inacabados que los censores del Partido Comunista Británico sólo sacaron parcialmente a la luz, e incluso criticaron después duramente la parte publicada. El historiador Edward Thompson ha dicho que Caudwell “desafía todos los estereotipos de la izquierda literaria de los años treinta” porque “ha abandonado las muletas de los textos autorizados y camina por su propio pie. Todo lo que escribe lo piensa totalmente de nuevo y lo expresa a su modo. [...] Lo que entonces se comunica no es sólo una ‘idea’ nueva (o una vieja idea comunicada de nuevo) sino una nueva forma de ver.” Aunque su legado es inevitablemente inmaduro y fragmentario, “se debe leer como una polémica contra el materialismo mecánico [...] enmascarado de marxismo. Los hombres no pueden hacer nada significativo sin conciencia y pasión: todo lo que ellos hacen es apasionado y consciente.”²²

Entre muchos otros interesantes recovecos encontramos en Caudwell una sorprendente e interesantísima relación entre la economía y el mundo de los afectos. Caudwell consideraba que lo peor del capitalismo es que “ha expulsado la ternura de las relaciones sociales”, y afirmó provocativamente que “la sociedad es la producción económica asociada con el amor.” Aquella intuición, que ya unía íntimamente las dimensiones socio-culturales y ecológicas de lo que hoy llamamos *sostenibilidad*, le condujo hacia una concepción radicalmente materialista de la naturaleza humana, fundada en la biología y la física pero adoptando siempre una perspectiva claramente coevolutiva que evitara cualquier determinismo ambiental: “por producción económica entendemos una interpenetración activa del organismo con la naturaleza que no es innata, no se hereda por vía genética, sino que se transmite por medios externos y, sin embargo, no es medioambiental, en el sentido biológico. Es cultural.”²³ Para Edward Thompson, él mismo heredero de aquel herético y original impulso contra el determinismo mecanicista, las intuiciones de Caudwell demuestran “que el marxismo disponible a principios de la década de 1940 en Inglaterra era más complejo de lo que se supone a menudo. [...] Caudwell andaba por fuera del mundo intelectual de su época, enfrentando las más amplias ideas y temas de su cultura contemporánea. No se retraía, como a veces ocurre hoy en día, en la introvertida seguridad en la que los marxistas sólo hablan a los marxistas en un universo de textos que se autovalidan.”²⁴

Vemos, por tanto, que la *actualidad* de la revolución socialista durante la gran crisis del capitalismo liberal en los años veinte y treinta comportó –tal como la interpretación de Manuel Sacristán de los “atisbos ecológicos” de Marx sugería– la reaparición de la problemática ecológica en los marxismos de Niklolaï Bujarin (1888-1938), Otto Neurath (1882-1945) y Christopher Caudwell (1907-1937).²⁵ Llegamos entonces a otra pregunta clave, que nos acabará llevando hasta el propio Manuel Sacristán. ¿Por qué no pudo perdurar en el mar-



xismo occidental aquel fugaz reencuentro entre socialismo revolucionario y ecología política? La respuesta es clara: por los crímenes y la pesada losa cultural del estalinismo.

Sólo en la medida que nos vamos alejando de aquellos tiempos podemos llegar a hacernos cargo, en toda su dimensión, del profundo tajo que el estalinismo y la guerra fría significaron para la entera tradición socialista y comunista del siglo XX. Hay un pequeño ejemplo que me parece muy significativo y útil para nuestro propósito: el grupo de historiadores marxistas británicos vinculados al Partido Comunista en el que había militado Caudwell. No cabe la menor duda que aquel grupo de historiadores ingleses constituyó uno de los núcleos intelectualmente más fructíferos y abiertos del marxismo occidental durante la segunda mitad siglo XX. Pero eso no significa que la censura estalinista no afectara también su trabajo. Encontramos una interesante muestra en el siguiente comentario de la autobiografía de uno de sus representantes más influyentes, Eric Hobsbawm:

“Temas explosivos como por ejemplo Rusia especialmente durante el siglo XX, y la historia del comunismo eran, sin duda, campos de batalla ideológicos, incluso si el debate resultaba unilateral dado que las ortodoxias impuestas en el Imperio Soviético mutilaban tanto a sus historiadores como sus interpretaciones. Si uno era un historiador soviético serio, lo mejor era limitarse a la historia del antiguo oriente o de la edad media, aunque resultara conmovedor observar cómo los contemporaneístas se apresuraban a decir –dentro de los límites de lo permitido– lo que sabían que era cierto cada vez que la ventana parecía entreabrirse, como en 1956 y a comienzos de los años 1960. Yo mismo me convertí básicamente en un historiador del siglo XIX, porque muy pronto descubrí –en realidad durante un proyecto abortado del grupo de historiadores del Partido Comunista de escribir una historia del movimiento laborista británico– que, ante la rigidez de los puntos de vista del Partido y los soviéticos sobre el siglo XX, uno no debía escribir sobre nada posterior a 1917 si no quería arriesgarse a ser denunciado por políticamente herético. Yo estaba dispuesto a escribir sobre el siglo de un modo político o público, pero no en tanto que historiador profesional. Mi historia acababa en Sarajevo en junio de 1914.”²⁶

Ese fue el precio que toda una generación de brillantes pensadores marxistas tuvo que pagar, durante la viciada atmósfera intelectual del estalinismo, para que les dejaran pensar y escribir en paz: no abordar ciertos temas, y muy especialmente la propia historia contemporánea. Eric Hobsbawm esperó a 1994 para publicar su *Historia del siglo XX*.²⁷ No es extraño que la problemática ambiental tardara tanto en emerger en un entorno cultural así. Baste recordar que el punto de arranque del ecólogo socialista norteamericano Barry Commoner consistió precisamente en señalar, en su libro *El círculo que se cierra* publicado en 1971, que el origen de la crisis ecológica global de nuestro tiempo eran las consecuencias para el metabolismo social de las mismas pautas de producción y consumo que habían originado la mayor etapa de crecimiento económico de la historia en el mundo occidental.²⁸ También observaba, sin tapujos ideológicos, que un mismo nexo tecnológico y civilizatorio relacionaba el crecimiento económico con el deterioro de la biosfera tanto en las economías capitalistas como en el sedicente sistema socialista de planificación estatalizada. Barry Commoner pudo pensar y decir esas cosas, siendo un ciudadano norteamericano de orientación socialista y lector de Marx, porque era un ecólogo que no estaba constreñido por las “inhibiciones metodológicas” existentes en las dos visiones económicas contrapuestas en ambos bandos de la guerra fría.



Mientras en su trabajo como historiador Eric Hobsbawm prefería no avanzar más allá de la Primera Guerra mundial, el ecólogo Barry Commoner necesitaba preguntarse qué había ocurrido en las relaciones entre sociedad y naturaleza durante las llamadas “décadas doradas” del crecimiento económico posterior a la Segunda Guerra mundial, para desentrañar las raíces de la crisis ambiental contemporánea. Ese contraste muestra bien a las claras la existencia de una densa barrera simbólica, que penetró en lo más íntimo a través de los poros intelectuales de toda una generación de marxistas y sólo se derrumbó por completo con la caída del Muro de Berlín en 1989. Desde ese punto de vista, Joan Martínez Alier tiene razón cuando fecha en 1988 –con la aparición de la revista *Capitalism, Socialism and Nature*– la tardía aparición de un marxismo ecológico capaz de ser internacionalmente reconocido como tal.²⁹

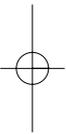
SOBRE EL CARÁCTER ANTICIPATORIO DEL COMUNISMO VERDE DE MANUEL SACRISTÁN

Tras ese breve y esquemático bosquejo del contexto intelectual de su generación, podemos por fin llegar a la pregunta biográfica clave. ¿Cómo pudo Sacristán anticiparse tres lustros en la formulación de un marxismo ecológico? ¿Cómo pudo adoptar tan pronto un punto de vista *comunista verde*?

Una primera condición imprescindible era, evidentemente, adoptar un punto de vista político beligerantemente antiestalinista. Pero tampoco era suficiente, como lo demuestra la ausencia de reflexión ecológica en muchos otros marxistas críticos con el estalinismo de su generación. Para abordar también y hasta el final el desafío ecológico hacía falta algo más: *adentrarse anticipadamente, por así decirlo, en un horizonte cultural verdaderamente post-estalinista*. Ser capaz de pensar como marxista sobre el presente sin ataduras ideológicas, radicalmente.

En mi opinión la clave de aquella anticipación está en su modo de ser comunista. Para Manuel Sacristán (y para Giulia Adinolfi) el compromiso político no consistía en la adhesión a una ideología, un conjunto abstracto y desencarnado de ideas o principios. Tenía que ver, antes que cualquier otra cosa, con el lugar en que se está: al lado de quien, y cómo. Su toma de posición era tan inequívoca, tan sin reservas y hasta el final, que justamente por eso dejaba al pensamiento libre para mirar de frente la realidad. Con veracidad, sin anteojeras ideológicas ni barreras dogmáticas. Si ellos ya habían hecho una opción y adoptado un punto de vista, ¿para qué nublar entonces la visión del mundo que se quiere transformar, con paños calientes o prejuicios que impidan comprenderlo tal cual es? Me parece que ahí estaba lo esencial en eso que ahora nos parece, visto retrospectivamente, la extraordinaria fertilidad y capacidad anticipatoria de un pensamiento que siempre tuvieron que formular fragmentariamente, a trompicones, bajo las duras condiciones de la lucha clandestina mientras llevaban una vida “normal” a cara descubierta.

Refiriéndose a la trayectoria del pensamiento feminista de Giulia Adinolfi –y sirviéndose de una expresión de *Un cuarto propio* de Virginia Wolf–, Elena Grau ha llamado a eso *vivir en presencia de la realidad*: “tener una actitud continuada de escucha hacia las personas y los hechos”; mantener vivo “el hábito de reflexión sobre el mundo que nos rodea y sobre nosotros mismos como parte de aquél. [...] “Su pensamiento estuvo marcado por la aspiración a un conocimiento veraz y





el compromiso con la realidad en un sentido transformador; su hacer, por la estrecha vinculación entre las actitudes privadas y las públicas.”³⁰ De ahí surgió aquella actitud intelectual, tan fecunda como poco común, que en una nota impresionante de Giulia Adinolfi escrita para sí misma definió del siguiente modo: “*pensar de una vez, no utilizar las ideas.*”³¹ De modos distintos, propios de su manera personal de ser una mujer y un hombre, ambos compartieron en lo fundamental aquella forma de estar en el mundo. La lealtad sin reservas hacia una causa colectiva les daba, interiormente, licencia para pensar sin muletas.

Tengo la sospecha que fue precisamente aquella opción, que tan decisivamente marcó el modo de estar en el mundo de Manuel Sacristán, lo que hizo posible su extraordinaria capacidad de anticipación de un marxismo ecológico y un *comunismo verde* todavía por nacer a escala internacional. También fue lo que determinó su desgracia política dentro del PSUC y el PCE, con todas las durísimas consecuencias personales que de ella se derivaron. Su libertad de pensamiento, siempre unida a una lealtad sin fisuras en el estar y el hacer, deslumbró inicialmente a los dirigentes comunistas catalanes y españoles que le catapultaron hacia los órganos de dirección del partido en la clandestinidad. Durante años muchos le consideraron una de las mejores cabezas de la nueva generación comunista forjada en la lucha en el interior de la España franquista. Pero sólo hasta el momento en que se dieron cuenta que su comunismo librepensador podía resultarles demasiado incómodo.³²

El sentido de la *veracidad* le había conducido a un consciencia muy temprana de la crisis del movimiento comunista al que había dedicado gran parte de su vida adulta.³³ Era una consciencia trágica, qué duda cabe. El encontronazo frontal con la dirección del PCE y el PSUC en 1968-69, a raíz de la invasión de Checoslovaquia por la Unión Soviética, le condenaba a una especie de doble exilio interior: en una situación de clandestinidad quedaba apartado de toda responsabilidad política de un partido con el que, sin embargo, mucha gente le seguiría identificando hasta muchos años después.³⁴ De repente se encontraba “*tirado en la cuneta*” y políticamente condenado por los ideólogos y politicistas de turno a ingresar en “*los vertederos de la historia.*” Todo eso en una España franquista donde resultaba imposible discutir libre y públicamente nada de aquello, y donde la represión policial se agudizaba en medio de un estado de excepción. El resultado fue, entre otras cosas, una profunda depresión.³⁵

Para salir de esa muerte en vida Sacristán tendría —si podemos aplicarle otra precisa expresión de Giulia Adinolfi— que *inventarse de nuevo*. De aquel sufrimiento, y de aquel esfuerzo de voluntad, saldrían en 1979, gracias en buena medida a la insistente tenacidad de Giulia Adinolfi durante el último año de su vida, el marxismo ecológico y la revista comunista verde *Mientras tanto*. Ocho años antes de que eso ocurriera el pareado que los reyes magos habían dejado en respuesta a las cartas de Giulia, Manolo y Vera rezaba así: “[...] *estamos en un mismo / y circular silogismo: / nunca habrá buena alegría / mientras haya burguesía, / más nadie echará al burgués / si antes alegre no es. / Esa es la gran paradoja, / peliaguda cuerda floja / sin cuya superación / nunca habrá revolución.*”³⁶

Notas

1. ‘Una conversación con Manuel Sacristán’ por Jordi Guiu y Antoni Munné, 1978 en LÓPEZ ARNAL,





Salvador y DE LA FUENTE, Pere edits., *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona: Ediciones Destino, 1996, p. 103 (reproducida en Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal, edits. *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2004, p. 97-98).

2. TELLO, Enric, Fue Manuel Sacristán el primer marxista ecológico post-estalinista? *El Viejo Topo*, nº 209-210, julio-agosto 2005, p. 75-78.

3. MARTÍNEZ ALIER, Joan. *Ecologisme i l'economia. Història d'unes relacions amagades*. Barcelona: Edicions 62, 1984; Utopismo ecológico: Popper-Lynkeus y Ballocl-Atlanticus, *mientras tanto*, nº 33, 1987, p. 71-85; "El marxismo y la economía ecológica", *mientras tanto*, nº 35, 1988, p. 127-147; (con SCHÜPMANN, Klaus). *La ecología y la economía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1991; *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Barcelona: Editorial Icaria, 1992; *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Editorial Icaria, 2005. Véase O'NEILL, John F. *Ecology, policy and politics: human well-being and the natural world*. Londres: Routledge, 1993; FISCHER-KOWALSKI, Marina. *Society's Metabolism. The Intellectual History of Materials Flow Analysis. Part I, 1860-1970*. *Journal of Industrial Ecology*, nº 2, 1, 1998, p. 61-78; FOSTER, John B. *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo, 2004.

4. El texto íntegro de Sergei Podolinsky ha sido publicado en castellano por MARTÍNEZ ALIER, Joan edit. *Los principios de la economía ecológica. Textos de P. Geddes. S. A. Podolinsky y F. Soddy*. Madrid: Fundación Argenteria/Visor, 1995, p. 63-142. Para su relación con Marx y la respuesta negativa de Engels véase MARTÍNEZ ALIER, Joan *L'Ecologisme i l'economia...*, op. cit., 1984, p. 251-289; *El marxismo y la economía ecológica...*, op. cit., 1988, p. 136-141; *La ecología y la economía...*, op. cit., p. 65-85 y 268-277; y *De la economía ecológica...* op. cit., 1992, p. 52-57.

5. SACRISTÁN, Manuel. Sobre la autonomía de la ciencia económica, guión reproducido por LÓPEZ ARNAL Salvador edit. Manuel Sacristán Luzón. *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Barcelona: El Viejo Topo, 2004, p. 327-331.

6. FISCHER-KOWALSKI, Marina. *Society's Metabolism...*, op. cit.; FOSTER, John B. *La ecología de Marx...*, op. cit.

7. SACRISTÁN, Manuel. Algunos atisbos político-ecológicos de Marx. *mientras tanto*, nº 21, 1984, p. 39-49 (reproducido en SACRISTÁN, Manuel. *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Editorial Icaria, 1987, p. 139-150; y publicado en inglés en SACRISTÁN, Manuel. Political Ecological Considerations in Marx. *Capitalism, Nature, Socialism*, nº 3, 1, marzo de 1992, p. 37-48, con una breve presentación de Joan Martínez Alier sobre el marxismo ecológico de Manuel Sacristán).

8. MARX, Kart. *El Capital*. Libro primero, volumen 2, OME 41, Barcelona: Editorial Grijalbo, 1976, p. 141.

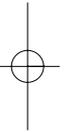
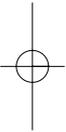
9. Citado por FOSTER, John B. *La ecología de Marx...*, op. cit., p. 246.

10. SACRISTÁN, Manuel. Algunos atisbos político-ecológicos de Marx..., op. cit., p. 46-47.

11. SACRISTÁN, Manuel. Algunos atisbos político-ecológicos de Marx..., op. cit., p. 48-49; FOSTER, John B. *La ecología de Marx...*, op. cit., p. 90-132 y 168-219.

12. Los dos textos más vibrantes de Sacristán al respecto son la Carta de la Redacción y su Comunicación a las jornadas de ecología y política en Murcia publicados ambos en el primer número de *mientras tanto* (1979, p. 5-7 y 19-24; reproducidos ambos en *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Editorial Icaria, 1987, p. 37-40 y p. 9-17).

13. Ese punto de vista ya había sido adoptado antes del estalinismo por Otto Neurath, a quien suele considerarse con razón el marxista más heterodoxo y original de la primera mitad del siglo XX. Neurath creía que la obra de Marx y Engels había anticipado en el siglo XIX lo que sería el sentido común del siglo XX. Como filósofo positivista y miembro destacado el Círculo de Viena también opinaba, sin embargo, que el sustrato hegeliano de Marx y Engels era obsoleto y debía ser sustituido por una exploración científica y práctica de modelos de sociedad alternativos. Al separar el núcleo marxista del sustrato hegeliano Neurath llegó rápidamente a la conclusión que Marx y Engels habían dejado a la tradición marxista huérfana de reflexión sobre cómo organizar una sociedad comunista (véase NEURATH, Marie y COHEN, S. Robert edits. *Otto Neurath. Empiricism and Sociology*. Dordrecht-Boston: D. Reidel Pub., 1973; y CARTWRIGHT, Nancy y UEBEL, Thomas E. *Otto Neurath. Philosophy between Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996). A pesar de las notables afinidades entre el marxismo de Neurath y el de Sacristán, éste llegó de forma indepen-



diente y por otro recorrido a puntos de vista muy coincidentes con los del filósofo vienés. Por lo que evidencian sus notas de lectura, Manuel Sacristán sólo leyó la obra de Otto Neurath en los últimos años de su vida (agradezco a Paco Fernández Buey, Salvador López Arnal y Félix Ovejero las informaciones al respecto).

14. MARTÍNEZ ALIER, Joan. *Utopismo ecológico: Popper-Lynkeus y Ballod-Atlanticus...*, op. cit., p. 71-85; *El marxismo y la economía ecológica...*, op. cit., p. 127-147; *La ecología y la economía...*, op. cit., p. 236-281; *De la economía ecológica...*, op. cit., p. 57-61; y *El ecologismo de los pobres...*, op. cit., p. 50-55.

15. O'NEILL, John. *Ecology, policy and politics...*, op. cit., p. 115-118. Los principales argumentos los expuso NEURATH, Otto. *Through war economy to economy in kind* (1919); *Personal life and class struggle* (1928); *Internacional planning for freedom* (1942) reproducidos en edición crítica por NEURATH, Marie y COHEN, S. Robert edits. *Otto Neurath. Empiricism and Sociology...*, op. cit., p. 123-157, 249-298 y 422-440.

16. BUJARIN, Nicolai I. *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Madrid: Siglo XXI, 1974. Véase MARTÍNEZ ALIER, Joan. *La ecología y la economía...*, op. cit., p. 278-279. Martínez Alier llama "principio de Podolinsky" a la idea que para ser sustentable una sociedad debe obtener un producto neto energético superior a la energía empleada en mantener organizado su metabolismo con la naturaleza (véase MARTÍNEZ ALIER, Joan, edit. *Los principios de la economía ecológica Textos de P. Geddes. S. A. Podolinsky y F. Soddy*. Madrid: Fundación Argenteria/Visor, 1995, p. 15-18); y también FOSTER, John B. *La ecología de Marx...*, op. cit., p. 363-365.

17. SACRISTÁN, Manuel. Sobre el comunismo de Bujarin (reproducido en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Barcelona: Editorial Icaria, 1983, p. 265-276; la cita corresponde a la p. 275). Se trataba del libro de LÖWY, A. G. *El comunismo de Bujarin. La historia universal es el juicio final*, Barcelona: Grijalbo, 1973. En 1975 apareció la primera versión inglesa de la biografía de COHEN, Stephen F. *Bujarin y la revolución bolchevique: biografía política (1888-1938)*. Madrid: Siglo XXI, 1976 (véase también COHEN Stephen edit. *Rethinking the soviet experience: politics and history since 1917*, Oxford University Press, New York, 1986).

18. FOSTER, John B. *La ecología de Marx...*, op. cit., p. 342-368 y BUKHARIN, Nikolai. *Philosophical Arabesques*. Nueva York: Monthly Review Press, 2005.

19. VERNADSKY, Valdimir I. *La biosfera* (prólogo de Ramon Margalef). Madrid: Fundación Argenteria/Visor, 1997.

20. FOSTER, John B. *La ecología de Marx...*, op. cit., p. 345.

21. FOSTER, John B. *La ecología de Marx...*, op. cit., p. 371-376.

22. THOMPSON, Edward P. Christopher Caudwell, en *Agenda para una historia radical*. Crítica, Barcelona: 2000, p. 125-193 (se citan fragmentos de las p. 126, 140, 142 y 158).

23. CAUDWELL, Christopher. *Agonía de la cultura burguesa*. Barcelona: Anthropos, 1985 (las citas proceden de las p. 67, 83-85 y 139).

24. THOMPSON, Edward P. *Agenda para una historia radical...*, op. cit., p. 191.

25. Quizá deberíamos incluir también en esa lista a Rosa Luxemburg (1871-1919). En los capítulos finales de *La acumulación de capital* (1913), dedicados a "La reproducción del capital y su medio ambiente", "La lucha contra la economía natural", "La introducción de la economía mercantil" y "La lucha contra la economía campesina", se acercó bastante a la idea de 'colonización de la naturaleza' tal como ahora emplean esa expresión la economía ecológica y el ecofeminismo (aunque la lectura más habitual de aquellas páginas acostumbrara a limitarse a la teoría del imperialismo). Véase LUXEMBURGO, Rosa. *La acumulación de capital*. México: Grijalbo, 1967, p. 266-323. Agradezco a Toni Doménech esta observación. Considero, sin embargo, que Rosa Luxemburg puede y debe encontrar mejor acomodo en otra genealogía femenina que, necesariamente, debe completar el esbozo claramente masculino que aquí se bosqueja.

26. HOBBSAWM, Eric. *Interesting Times. A Twentieth-century life*. Nueva York: Allen Lane/The Penguin Press, 2002, p. 291. La traducción es mía (existe versión castellana en la editorial Crítica).

27. HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX, 1914-1991*. Barcelona: Crítica, 1995.

28. COMMONER, Barry. *El círculo que se cierra*. Barcelona: Plaza y Janés, 1973.

29. MARTÍNEZ ALIER, Joan. *La ecología y la economía...*, op. cit., p. 318-319. Los ejemplos y citas para avalar eso podrían multiplicarse. Véanse, como muestra, la publicación alemana en 1993 del ensayo de IMMLER, Hans. *Economía de la Naturaleza. Produzione e consumo nell'era ecologica*, (se cita por la traducción italiana prologada por Piero Bevilacqua en Roma: Donzelli Editori, 1996); o la obra de los historiadores sociales y



ambientales indios Ramachandra Guha y Madhav Gadgil que Joan Martínez Alier ponía también como ejemplo del nuevo marxismo ecológico post-estalinista (GUHA, Ramachandra. *The unquiet woods: ecological change and peasant resistance in the Himalaya*. Oxford: Oxford University Press, 1989; GUHA, Ramachandra y GADGIL, Madhav. *This fissured land: an Ecological History of India*, Oxford: Oxford University Press, 1993; *Ecology and equity. The use and abuse of nature in contemporary India*. Londres: Routledge, 1995; GUHA, Ramachandra y MARTÍNEZ ALIER, Joan. *Varieties of environmentalism. Essays North and South*. Londres: Earthscan, 1997, etc.).

30. GRAU, Elena. Vivir en presencia de la realidad. Notas a modo de presentación de algunos textos inéditos de Giulia Adinolfi. *mientras tanto*, nº 40, 1990, p. 129-146 (las citas son de las p. 130-131).

31. ADINOLFI, Giulia. Inventarse de nuevo en GRAU, Elena. Vivir en presencia de la realidad..., op. cit., p. 145.

32. Resultan muy instructivos los datos y textos que recientemente ha sacado a la luz PALA, Giaime. 'Sobre el camarada Ricardo'. El PSUC y la dimisión de Manuel Sacristán (1969-1970). *mientras tanto*, nº 96, 2005, p. 47-75.

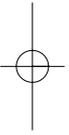
33. Véase SACRISTÁN, Manuel. Sobre el stalinismo, *Mientras Tanto*, nº 40, p. 147-157 (transcripción de una conferencia con Manuel Vázquez Montalbán que tuvo lugar en el convento de los Capuchinos de Sarrià en 1978, reproducida con el debate posterior en FERNÁNDEZ BUEY, Francisco y LÓPEZ ARNAL, Salvador edits. Manuel Sacristán Luzón. *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. Barcelona: El Viejo Topo, 2005, p. 27-54). También son muy reveladoras sus conferencias sobre La situación del movimiento obrero y los partidos de izquierda en Europa Occidental (1983), Tradición marxista y nuevos problemas (1983) y Sobre Luckács (1985), publicadas las tres en el mismo volumen de *Seis conferencias...* (p. 95-114, 115-156 y 157-194).

34. SACRISTÁN, Manuel. Cuatro notas a los Documentos de Abril del Partido Comunista de Checoslovaquia, prólogo a DUBLEK, Alexander. *La vía checoslovaca al socialismo*, Barcelona: Editorial Ariel, 1968 (reproducido en SACRISTÁN, Manuel. *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Icaria, Barcelona, 1985, p. 78-97). Véase también FERNÁNDEZ BUEY, Francisco y LÓPEZ ARNAL, Salvador edits. *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2004 (y el interesante prólogo de los editores, en p. 9-31).

35. Véase la impresionante nota introspectiva, redactada probablemente en 1969 o 1970, reproducida en LÓPEZ ARNAL, Salvador edit., Manuel Sacristán Luzón. *Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*. Barcelona: El Viejo Topo/Fundación de Investigaciones Marxistas, 2003, p. 57-61; y TELLO, Enric. Leer a Manuel Sacristán en el crisol de un nuevo comienzo, en LÓPEZ ARNAL, Salvador edit., Manuel Sacristán Luzón. *Máximas, aforismos...*

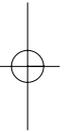
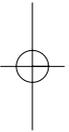
36. SACRISTÁN, Vera. Aspectos biográficos, en LÓPEZ ARNAL, Salvador y DE LA FUENTE, Pere, edts., *Acercas de Manuel Sacristán...*, op. cit., p. 276. Véase también Sacristán, Vera "Nosotros también somos del rebaño de Epicuro". *El Viejo Topo*, nº 209-210, julio-agosto 2005, p. 71-73.







ACTO DE CLAUSURA





UN "EXTREMISTA DISCRETO" PARA MANUEL SACRISTÁN

ALFONS BARCELÓ

Soy uno de los pocos que han seguido íntegramente las Jornadas desde su comienzo hasta este acto de clausura que acabamos de iniciar. Durante esos tres días de marcha se nos han ofrecido cerca de treinta intervenciones sobre Sacristán, sus ideas, sus compromisos, sus actividades, sus méritos, sus circunstancias. También sobre su legado político, moral o científico. Tanta información en tan poco tiempo es equiparable a un banquete de dimensiones pantagruélicas. Bien es verdad que todos los platos ofrecidos cumplían sobradamente una decorosa calidad mínima, y algunos me han parecido hasta excelentes. Pero hay que convenir que esos atracciones no encajan del todo bien con los tiempos que corren. Hoy en día, en el primer mundo sobrealimentado, la pauta más aconsejable es o bien un variado menú de picapica, o bien un elaborado y consistente plato del día acompañado de algunos ligeros complementos. En cualquier caso he pensado que sería bueno añadir a esta enorme oferta cultural que se nos ha brindado una novedad particular de un estilo diferente. Y ser breve.

Ese es el reto que he asumido a última hora. Porque he de confesar que hasta esta misma mañana no estaba yo seguro ni de lo qué contar aquí ni de cómo decirlo. Y al final me he inclinado por adoptar el formato de un "Extremista Discreto" y hablar nada menos que de la *Inmaculada Concepción*.

Empecemos por esclarecer dichos conceptos. La revista *mientras tanto* tiene una sección de periodicidad irregular titulada "El extremista discreto". Esta sección fue creada por el propio Manuel Sacristán a fin de servir de guarida a textos un pelín sarcásticos o irreverentes. Esto es: para un escrito colocado bajo dicho rótulo quedaban en suspenso las normas usuales de una revista de talante serio y riguroso. En definitiva, una colaboración destinada a esa sección gozaba de bula especial y podía desentonar de los artículos estándar.

En segundo lugar reconozco que la Inmaculada Concepción es un tema enigmático y apasionante. Muchos creen saber de qué va este asunto, y pocos son los enterados de verdad. Señalaré ante todo un detalle anecdótico. Resulta que la sesión inaugural de estas Jornadas se realizó en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona, que está presidido por un cuadro que, según se dice, representa la Purísima Concepción. Resulta que hace un año (exactamente el 22 de noviembre de 2004, a las 19 horas) tuvo lugar en ese mismo Paraninfo la segunda sesión de los actos conmemorativos del 150 aniversario de la proclamación de la Concepción Inmaculada de María.

Estoy convencido de que soy el único individuo que ha estado presente en el desarrollo íntegro de ambos acontecimientos, a saber los actos programados sobre "La tradición inmacu-

lista de Barcelona” (15, 22, 29 noviembre de 2004), por un lado, y los actos de homenaje a Manuel Sacristán (23, 24 y 25 de noviembre de 2005), por otro. Quiero señalar asimismo que mi curiosidad por aquel pintoresco tema no es de índole teológica o metafísica, sino propiamente de historia de las ideologías y sociología de la transmisión cultural. Todo empezó hace unos años cuando por casualidad descubrí, con cierto escándalo, que los estudiantes universitarios españoles, en su inmensa mayoría, no sabían qué significaba ni a qué se refería el dogma de la Inmaculada Concepción..., aunque pensaban que sí lo sabían. La creencia generalizada era que el asunto describía el supuesto embarazo virginal de María, cuando en realidad se trata de algo totalmente diferente, a saber que María había sido concebida sin pecado original.

Vale decir, de paso, que en este curioso error nuestros estudiantes universitarios estaban acompañados por muchísimas gentes de todas las clases y de todas las categorías intelectuales. Veamos un par de botones de muestra. Por ejemplo, el premio Nóbel de Medicina de 1973, Karl von Frisch, autoridad mundial en abejas y uno de los padres fundadores de la etología, escribió en 1976, hablando del pulgón de los rosales, “la posibilidad para la hembra de tener descendencia sin intervención del macho, puede ser designada por inmaculada concepción o por partenogénesis, que viene a ser lo mismo pero en griego” (*Doce pequeños huéspedes*, Barcelona, Salvat, 1986, pág. 109). Otro ejemplo: un conocido historiador, Joan B. Culla i Clarà, en un artículo periodístico sobre la Unió Democràtica de Catalunya calificaba a los democristianos catalanes como “madres y vírgenes a la vez; como el misterio de la Inmaculada Concepción, pero en versión política” (“Un partido ‘teflón’”, *El País*, 22.10.2004).

Pues bien, dispuestos a categorizar y generalizar, como aconsejan los cánones científicos, me atrevo a sugerir que dicha creencia es una muestra representativa de una curiosa especie del mundo conceptual que podemos denominar “tópicos y leyendas culturales”. Pertenecen al mismo género, pero a distinta especie, las “leyendas urbanas”, un asunto éste sobre el cual existen ya abundantes registros y una considerable bibliografía. En cambio no conozco ningún estudio primordial sobre “leyendas culturales”, aunque sí una entretenida monografía como es *A hombros de gigantes* de Robert Merton (1965, Barcelona, Península, 1990). Como muestras de “leyendas culturales” (una colección de elementos un tanto heterogéneos que persisten durante lapsos más o menos dilatados en el seno de diversos colectivos sociales), podemos señalar desde frases espurias del Quijote (“Con la Iglesia hemos topado, Sancho”), de Galileo Galilei (“Eppur, si muove!”) o de Goethe (“Prefiero la injusticia al desorden”), hasta la cuantificación ilusoria de ciertas propiedades o fenómenos (“Los seres humanos tienen cinco sentidos”, “Los colores del arco iris son siete”), pasando por prácticas higiénicas incorrectas (sostener que la homeopatía es eficaz, usar como antiséptico alcohol de graduación inadecuada o ponerse los supositorios del revés).

En definitiva, respecto de la Inmaculada Concepción quizá sea un tanto complicado esclarecer el tema en los planos ontológico o gnoseológico; pero en el plano semántico no cabe duda sobre cuál es el genuino sentido y significado del concepto. Desde luego resulta fácil comprobar que la sabiduría popular está generalmente equivocada: basta cotejar los resultados de un sondeo artesanal con lo que dicen los diccionarios. En efecto, todas las enciclopedias coinciden en definir la Inmaculada Concepción como un dogma de fe dentro del catolicismo según el cual María fue preservada del pecado original desde el mismo instante de su concepción. Por



tanto los referentes personales de aquella noción son Santa Ana, San Joaquín y María en algún estadio de su desarrollo embriológico o fetal, y no María embarazada de Jesús. Y el contenido del dogma se refiere exclusivamente al “pecado original”, y no a alguna propensión a la concupiscencia, más o menos lujuriosa o más o menos natural y legítima.

Esta doctrina de la Inmaculada Concepción tiene una larga historia de la que no nos vamos a ocupar aquí. Pero quizá no resulte ocioso señalar unos pocos hitos especialmente extravagantes. Así, en las Cortes de Cataluña celebradas en Barcelona en 1454-1458, se decretó pena de perpetuo destierro contra quienes combatiesen este misterio verdaderamente misterioso. En parecida sintonía vale recordar también que en 1496 y 1497 estableció la Universidad de París la obligación de jurar y defender perpetuamente el misterio de la Inmaculada para todos sus doctores, y la no admisión a los grados en dicha universidad a los que no hiciesen tal voto y juramento. Muchas otras universidades del orbe católico siguieron estas pautas, siendo la de Valencia en 1530 la primera en España en fijar parecidos requisitos. Finalmente, el 8 de diciembre de 1854 Pío IX, rodeado de 54 cardenales, 42 arzobispos y 98 obispos, y ante una muchedumbre de unas 50.000 personas, en la gran basílica de San Pedro de Roma, definió “*que la doctrina de que la Bienaventurada Virgen María en el primer instante de su Concepción, por singular gracia y privilegio de Dios Omnipotente, en atención a los méritos del Salvador del género humano, Jesucristo, fue preservada inmune de toda mancha de culpa original, ha sido revelada por Dios, y por tanto debe ser firme y constantemente creída por todos los fieles*”.

Pues bien, si aplicamos el criterio evangélico “*Por sus frutos los conoceréis*”, parece que la iglesia española y sus jerarcas han de quedar descalificados en el plano de la educación popular por su incompetencia manifiesta. Esa es la primera conclusión que quería subrayar. Para recalcarlo con retórica: ¿Cómo demonios se atreven los obispos a reclamar la enseñanza de la “religión” como materia curricular, si han sido palmariamente incapaces de transmitir el conocimiento básico de unos dogmas solemnemente proclamados y calificados como infalibles? Porque, o bien son fundamentales, y entonces resulta imperdonable que los fieles los ignoren, o bien son menudencias teológicas sin mayor trascendencia, y entonces los pastores de la iglesia debieran hacer autocrítica y pedir perdón por los padecimientos que han ocasionado a lo largo de la historia con unas ocurrencias misteriosas para los no iniciados. Porque no hay que olvidar que las disputas teológicas han terminado no raras veces en espantosas atrocidades.

Más aún, parece un tanto insensato querer homologar el conocimiento del dogma de la Inmaculada Concepción con el conocimiento del teorema de Pitágoras, el principio de Arquímedes, la capital del Uruguay o la noción de “ecosistema”. Y representa una profunda falta de respeto y de civismo pretender imponer a los estudiantes (aprovechándose del candor o de la credulidad de sus familias) unos temas indefendibles en un debate abierto, serio y honesto. Por supuesto, conviene puntualizar lo siguiente: saber qué dice el “teorema fundamental de la aritmética” no implica ser capaz de demostrarlo, ni estar en disposición de responder con solvencia a la pregunta de si el número $2^{33} + 1$ es un número primo.

Es cierto que en diversas circunstancias históricas las creencias religiosas han suministrado





algunas veces un poderoso impulso ético para la lucha por la justicia y la dignidad humana. Desde luego, tampoco hay que descartar por completo que el infierno esté empedrado de buenas intenciones. De todas formas siempre es recomendable cultivar el escepticismo moderado y la desconfianza frente a la grandilocuencia. Ahora bien, al fin y a la postre, en el momento de enjuiciar quién merece más laureles por su práctica social humanitaria, o quien ha sido más efectivo para aminorar el dolor y el sufrimiento, yo creo que el doctor Pincus (el padre de la píldora anticonceptiva) o el doctor Fleming (junto con todos los codescubridores de los benéficos efectos de la penicilina) le ganan a Teresa de Calcuta por amplia goleada.

No es contradictorio con lo antedicho opinar que desde épocas remotas, para consolidar el poder que ostentaba, el clero inventó toda suerte de ideas peregrinas que atemorizaban o maravillaban a las gentes echando mano de milagros, exorcismos, cielos e infiernos, ángeles y demonios, rogativas y sacramentos merced a todo lo cual era más fácil controlar y domesticar a los fieles desde la cuna hasta la tumba.

Y entremedias tenemos las actividades rutinarias de la iglesia vinculadas a ritos conexos con episodios de la socialización humana. Pues bien, en el terreno particular de la enseñanza, con los indicios expuestos, queda claramente argumentado que en su vertiente pedagógica la iglesia católica en su conjunto merece un suspenso sin paliativos. Después de siglos de adoctrinamiento, de cuasimonopolio en el ámbito de la instrucción pública, de enormes privilegios para controlar y tutelar el sistema educativo (sin ningún miramiento ni tolerancia con los rivales en potencia), la iglesia católica se ha revelado incapaz de aprovechar sus prerrogativas con vistas a informar a sus pupilos con un mínimo de rigor respecto de uno de sus dogmas básicos. Más aún, acaso convenga añadir, para conocimiento de las nuevas generaciones, que durante la dictadura franquista cuando se pretendía obtener el título de licenciado en matemáticas, farmacia o arquitectura era obligatorio aprobar previamente varios cursos de "Religión". Este era, sin duda, un hecho insólito en la Europa del siglo XX, pero con llamativos paralelismos con lo que ocurre en ciertos regímenes islamistas actuales. Juzgamos hoy estafalarios a estos regímenes teocráticos desde una perspectiva racionalista, pero teníamos algo así, vivito y coleando, aquí mismo hace pocas décadas. En el bar de la Universidad de Barcelona, sin ir más lejos, estaba prohibido servir bocadillos de chorizo los viernes de cuaresma.

Por descontado cabe plantear alternativamente una hipótesis de trabajo más maliciosa en los siguientes términos. Considerando que el derecho a adoctrinar a una proporción significativa de la población no ha tenido como consecuencia resultados mínimamente decorosos en el plano de los conocimientos positivos (¿*Qué dice y cuándo fue declarado ex cátedra el dogma de la Inmaculada Concepción?*), preciso es concluir que lo que seguramente está en juego es algo muy diferente, a saber, el poder y el dinero. Y así, tal vez, toda la parafernalia y retórica en relación con la libertad de la enseñanza, la importancia formativa de la asignatura de religión y otras propuestas semejantes son, de hecho y sobre todo, cortinas de humo para facilitar unas maniobras de aproximación indirecta orientadas hacia lo que de verdad importa, es decir el control de las conciencias y una participación destacada en el poder económico. Se trataría, por tanto, de maniobras equiparables a la "compra" de informes inútiles para enmascarar la financiación ilegal, una picardía que como todo el mundo sabe han practicado a veces nuestros partidos políticos. En fin de cuenta, pues, quizá todavía sea válido lo que apuntaba Karl Marx en



el prólogo de *El Capital* (Londres, 25 de julio de 1867): “*La Alta Iglesia de Inglaterra, por ejemplo, antes perdonará el ataque a treinta y ocho de sus treinta y nueve artículos de fe que a un treintainveavo de sus ingresos. Hoy en día el propio ateísmo es culpa levis /pecado venial/ si se lo compara con la crítica a las relaciones de propiedad tradicionales*”.

La principal moraleja de todo lo que acabo de contar es muy sencilla. En estas Jornadas se nos ha presentado a Manuel Sacristán como un importante y multifacético intelectual comunista de la segunda mitad del siglo XX. En algún momento ha sido descrito como “un derrotado de buen humor” que siempre combinó rigor y ética. O como un marxista crítico y laico que nunca renunció a la lucha por la verdad, ni a la ciencia como razón. Evidentemente, junto a su reciedumbre moral, intelectual y política, también se han señalado, como es lógico y natural, algunas disonancias de menor calado. Por ejemplo, en su talante político a veces podían pesar más de lo deseable ciertas dosis de milenarismo y redentorismo; quiero señalar asimismo que no me parece una muestra de coherencia rigurosa acudir a la consulta de un psicoanalista al mismo tiempo que se denuncia la flojera teórica de todo el freudismo. Pero, por encima de estas consideraciones que son de cariz más bien anecdótico, desearía ahora recalcar un hecho que me parece muy significativo.

Me refiero a que hace pocos minutos un joven estudiante universitario acaba de resaltar que jamás oyó pronunciar el nombre de Manuel Sacristán en la Facultad de Filosofía, ni una sola vez, durante estos últimos años. No se puede conceder un crédito absoluto a esta afirmación porque la memoria a veces juega malas pasadas. Pero hay otros indicios que avalan el sentido de su queja: acabo de consultar “*La Enciclopedia*” en 20 volúmenes de Salvat y *El País* (Madrid, 2003) y he de señalar, con alguna sorpresa y cierto sonrojo, que el único Sacristán que aparece es (con foto incluida) el conocido actor teatral, cinematográfico y televisivo, José Sacristán.

Con todo y con eso, en mi opinión sería mala cosa gastar tiempo lamentando estos hechos y este ninguneo. A mi parecer no conviene martirizarse tratando de descubrir cómplices y traidores. Se dice que al final la historia deja a cada cual en el sitio que se merece o que le corresponde. Quizá sí. Pero a menudo la historia de las comunidades humanas es complicada. Porque la evolución de las ideas y creencias, las redes de relaciones y los artefactos, del medio ambiente y de las instituciones sociales, se combinan e interfieren sin dar lugar a una sencilla trayectoria lineal y acumulativa. Y percibir e interpretar los “signos de los tiempos” nunca ha sido tarea fácil. Por eso me gustaría al final de mi intervención dejar a un lado las chanzas y pasar a un registro más serio y positivo. Ante todo querría mencionar que en estas mismas Jornadas algunas intervenciones han presentado un panorama tristón y con pocas esperanzas para un futuro inmediato.

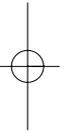
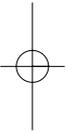
Mi apreciación subjetiva es bastante diferente. Considero que en la segunda mitad del siglo XX se han producido avances estimables en la igualdad, la paz, la solidaridad y la percepción sistémica de la relación de la humanidad con la naturaleza. Creo que tanto la “cooperación” como el “conflicto” han mostrado su complejidad intrínseca y sus valores complementarios, en la arena de la evolución social. En el plano de las ideologías los principios democráticos se han



consolidado, y empiezan a ser profundizados y extendidos más allá del terreno político. Ciertas ideologías corruptoras y malignas que consiguieron un gran respaldo popular –fascismo, nazismo, estalinismo- han revelado a la luz pública sus entrañas más repugnantes, de forma que parece poco plausible su resurrección futura. Pues bien, entiendo que en la lucha por un mundo mejor hay que actuar en todos los frentes. Y, en concreto, aquí y ahora me gustaría sugerir que debemos revitalizar la lucha por la hegemonía cultural. En fin, que hay que sostener y revigorizar los ideales racionalistas del siglo de las luces. Esa es una de las tareas estratégicas que me parecen más importantes.

En definitiva, y para concluir, mi lema, en recuerdo de Manolo y como homenaje a su lucha y sus ideales, sería *MÁS CIENCIA Y MÁS DEMOCRACIA*.

Muchas gracias y perdonen las molestias



MANUEL SACRISTÁN:
EL ANTIFILISTEÍSMO EN ACCIÓN

ANTONI DOMÈNECH

Amigas, colegas, compañeras y compañeros:

Los organizadores de estas jornadas y el azar lexicográfico de mi apellido han querido que clausure este homenaje a Manuel Sacristán con motivo del vigésimo aniversario de su muerte.

Sacristán merecía que se hiciera al menos esto. ¡Bien hecho! Me alegro de que veinte años después de su temprana muerte empiece a hacerse justicia en el país de la envidia rencorosa, esa mala pasión tan española de la que dijera famosamente Quevedo que es flaca, porque muere y no come.

Manolo Sacristán fue amigo, maestro, colega, camarada o profesor de muchos de los circunstancias. Supongo que es esa variedad de relaciones, y aun otras, derivadas de su polifacética personalidad intelectual, lo que han tenido principalmente en cuenta los organizadores cuando han distribuido a los ponentes en las distintas mesas temáticas.

Yo no quisiera cansaros ahora, en ésta de clausura, con un resumen sincrético de todas las virtudes –o limitaciones– del homenajeado en sus múltiples facetas, ni menos de las vivas discusiones aquí habidas estos dos últimos días al respecto.

Pero valiéndome del hecho de haber mantenido con él una relación de varios niveles, tal vez consiga decir unas pocas palabras sobre un rasgo de su personalidad que, en mi opinión, dejó una impronta singularísima en todas y cada una de las facetas de su pensar y de su hacer. No digo que ese rasgo explique todo, ni siquiera que sea fundamental –la “llave” para entender a Sacristán–, pero sí que me parece un rasgo unificador de su rica y compleja urdimbre moral.

Quisiera, pues, dedicar unas palabras a su antifilisteísmo. En todo lo que hizo, también en el pensar, Manolo Sacristán actuó movido o guiado por el resorte de una previa declaración de guerra sin cuartel al filisteísmo y, por implicación, a los filisteos.

¿Y eso qué es? ¡Ah! Pues es un concepto muy marxista. Y un concepto que, a diferencia de los muy manidos de “modo de producción”, “sobreestructura” o “hegemonía”, tiene la ventaja añadida de que no se ha revelado propicio hasta ahora a los juegos escolásticos de palabras a que tan aficionados se han mostrado los académicos “marxistas”, los profesionales de la cosa, vamos.

(Yo no sé de ningún estudio que haya procedido a un escrutinio informático de las obras completas de Marx y Engels, pero si algún día se lleva a cabo, apuesto a que, al menos en los 10 gruesos volúmenes de su correspondencia, la palabra “filisteísmo” –y otras claramente coex-

tensivas, como *spiessbürgerlich*, que a veces se traduce un tanto inocentemente como “pequeño-burgués” – será una de las que registre más entradas.)

Bueno, ¿qué es un filisteo? Filisteo es quien se niega o se resiste a valorar las cosas, cualquier cosa, por sí mismas.

Filisteo es quien no admite, por ejemplo, que se pueda desear conocer algo por el valor mismo de conocerlo, por el mero gusto de satisfacer la curiosidad, la cual como dijo Aristóteles –el padre del antifilisteísmo filosófico– es el comienzo de todo saber. El filisteo sostiene, o –las más veces– actúa como si sostuviera que sólo es deseable el conocimiento que sirve para algo (para ganar dinero, para ser famoso, para escalar en la jerarquía académica, para lograr una tecnología útil, para hacer la revolución, para ligar, etc.).

Filisteo es, en general, quien se niega a reconocer que pueda haber acciones humanas con valor por sí mismas, cualquiera que sea el resultado de ellas.

Para la triste vida del filisteo, ésta se reduce a un inmenso repertorio de instrumentos, de medios y cadenas enteras de medios puestos al servicio de algún fin, normalmente heterónimo.

Vera Sacristán ha recordado recientemente un refrán castellano que le repetía con frecuencia en la infancia su padre: “primero la obligación, luego la devoción”. Bueno, los refranes a veces se quedan cortos, filosóficamente hablando. Son raros los refranes filosóficamente redondos, como aquél que a Manolo le parecía el más socrático y profundo del refranero castellano: “no hay tonto bueno”. Que el dicho de la devoción y la obligación se queda harto más acá de lo que acaso pretende declarar, nos lo prueba el hecho de que, al postergar sus devociones para cumplir con sus obligaciones, el propio Manolo Sacristán procuraba –y creo que frecuentemente lograba– cumplirlas con devoción.

Ved, amigos, que no es poca la diferencia que pasa por alto ese dicho. Nada menos que la que separa al cura del epicúreo: la que media entre quien trasuda y hace alarde de sacrificio en poniendo por delante la obligación, y quien donosamente se libra a la obligación con al menos un adarme de devoción. Éste y sólo éste aspira al título de enemigo irreconciliable del filisteísmo.

Pues bien: el de Manolo Sacristán fue un antifilisteísmo extremista, que no se conformaba con declarar que hay algunas cosas que deben buscarse o hacerse por sí mismas, por su valor intrínseco, sino que se avilantaba a convertir casi cualquier medio o instrumento en fin.

Yo escuché a su amigo de juventud García Borrón, que desgraciadamente ya no está tampoco entre nosotros, narrar con verdadera delectación la reconcentrada pericia con que el alférez Manuel Sacristán montaba y desmontaba un arma de fuego. Con Gonzalo Pontón, un editor de rara sensibilidad humana e intelectual, hemos comentado alguna vez la pulcritud casi inmaculada de los originales mecanográficos de las traducciones del hombrecito cabal que, echado de la Universidad, tenía que trabajar *pane lucrando* a 59 pesetas (un poco más de 30 céntimos de euro) la página *standard* (30x70), con múltiples copias a papel carbón bien corregidas todas.

Manolo Sacristán era, como se ha recordado aquí, un internacionalista de corazón y de cabeza, pero precisamente por serlo en el sentido genuino y no tontitamente manipulado de la palabra, se interesó seriamente toda su vida por las lenguas y las culturas de las naciones y los pueblos históricamente oprimidos. Se ganó el respeto y la estima de lo mejor de la cultura catalanoparlante (Salvador Espriu, Antoni Tàpies, Joan Brossa, Raimon, Josep Fontana, Francesc



Vicens o Miquel Martí i Pol, por limitarme a unos pocos nombres que ya han salido aquí, le distinguieron con su afecto y admiración), se ganó ese respeto, digo, entre muchas otras cosas porque se tomó, con devota alegría, el trabajo de aprender a hablar la lengua catalana, que dicho sea de pasó llegó, sin necesitarlo, a dominar a satisfacción. Y cuando preparaba su viaje a México, compró varios manuales de gramática *náhuatl* y muchos libros sobre lenguas precolumbinas, a los que se entregó, al menos por unos meses, con gran afición y empeño, como ha contado alguna vez, enternecida, Ángeles Lizón.

Cualquiera que le haya tratado con un poco de asiduidad, y que no sea un corcho, habrá tenido con él experiencias de este tipo, en las que se veía al antifilisteo en acción. Una vez, y por un lance militante que ahora no viene a cuento, quedamos, él y yo, un sábado por la mañana, encargados de limpiar un polvoriento local prestado que habría de servirnos de almacén. Cuando digo “limpiar”, no estoy hablando en jerga de clandestinidad. Quiero decir, literalmente, “limpiar”: con lejía, zotal, decapantes para madera, estropajos, guantes de caucho, escobas, recogedores y fregaderas. Yo, como os podréis figurar, comparecí a la cita con poco más que lo puesto, y más presto a hablar de filosofía y de política con el maestro que a otra cosa. Para mi estupefacción, él se presentó equipadísimo, y no sólo con el instrumental completo para la limpieza, sino hasta con un mono azul, que se enfundó no bien traspasada la puerta del desastrado local. Y se habló de filosofía, y se habló de política, y de muchas otras cosas (¿tendré que decir a estas alturas que era un conversador fascinante?). Desde luego que se habló. Pero también se limpió, y con alegría y eficiencia: nunca he vuelto a ver un suelo y unos estantes tan relucientes.

Cuando un ex-amigo de los que nunca faltan en la vida, Carlos Barral, trató de difamarle en sus *Memorias* contando un chisme de juventud, según el cual Manolo habría fingido una vez ante los contertulios estar traduciendo improvisadamente del griego un texto que, según Barral, estaba leyendo ya vertido a un impecable castellano de Indias, le pregunté: ¿Y eso? “Pues yo no lo recuerdo”, repuso atarácico. Y ¿qué piensas hacer? “Ya he hecho”. ¿Y qué había hecho? ¿Poner un pleito? ¿Escribir una carta a la revista *Triunfo*, en donde si no me equivoco se organizó cierta chillería morbosa con el asunto? ¿Replicar con más chismes? Pues no. Lo que hizo fue limitarse a escribir una carta a un viejo editor de una vieja traducción suya del *Banquete* de Platón —una traducción juvenil hermosísima, por cierto— para asegurarle que la versión castellana había sido hecha no de segundas, sino directamente del griego. “Hice esa traducción porque necesitaba unas perras, esa es la verdad, pero la disfruté mucho, ¡qué prosa, la de Platón! ¡Qué superlengua, el griego!” Eso es todo lo que comentó conmigo sobre el asunto.

Huelga decir que esa actitud antifilisteo tan homogénea y tenazmente mantenida en todos los planos de su vida, esa actitud, si me permitís, tan “filosófica” —en el verdadero y original sentido de la palabra— tuvo que tener consecuencias sobre su filosofar técnico-académico. A mí me resulta evidente: también como filósofo profesional, y hasta como profesor de filosofía —cuando le dejaron— fue Manolo Sacristán un antifilisteo, un enemigo de las filosofías y de los filósofos filisteos.

¿Estáis pensando en filósofos morales utilitaristas, siempre dispuestos a sacarse del bolsillo el utilitómetro y a ponderar los costes y beneficios de los resultados de la acción instrumental? ¿Estáis pensando en epistemólogos “positivstones”, esos que la caricatura pinta como apologe-



tas de la llamada “tecnociencia” instrumental? ¡Ah! Pero eso es demasiado fácil: las cosas son más complejas, y este asunto del filisteísmo tiene muchas ramificaciones y guarda no menos sorpresas.

En su famoso discurso del 27 de mayo de 1933, el rector de Friburgo, Martín Heidegger, desarrolló un ataque en toda regla contra la vieja y veneranda idea de que la ciencia tiene el fin en sí misma.

Nada nuevo en él: antes de su paso al nazismo políticamente activo –y también después de su “desnazificación” por los tribunales militares aliados— ya había dejado claro Heidegger que no le gustaba nada eso de que los científicos modernos pusieran el fin de la ciencia en la ciencia misma, colocando la búsqueda de conocimiento bajo la sola y para él frívola tutela del capricho de satisfacer la curiosidad. En una célebre ocasión, el filósofo de la Selva Negra presentó a Galileo como el prototipo de ese extravío: como el verdadero iniciador de la escisión moderna entre la ciencia especializada y el mundo de la vida o la existencia. Heidegger opuso a eso un auténtico saber, que era auténtico para él, como es de sobra conocido, en la medida en que estaba –instrumentalmente– orientado a un fin: el fin de desvelar el sentido de la existencia del hombre. Un fin en apariencia tan noble, como indeterminado.

Lo nuevo de su discurso como rector es la determinación concreta que hizo en 1933 de aquel fin un tanto misterioso, al que la aspiración al saber debía servir instrumentalmente. Esa nueva determinación traía consigo la demolición de la “muy celebrada libertad académica”, en cuyo fundamento filosófico veía muy bien Heidegger que está la idea de que el conocimiento básico –no, claro es, el aplicado– se busca por sí mismo, es autotélico, por usar jerga aristotélica. En su discurso rectoral, Heidegger oponía a eso el ideal de una Universidad en la que la ciencia, lejos de tener el fin en sí misma, se convirtiera en una “íntima necesidad de la existencia”, pasando así a constituirse “en el acaecer básico de nuestra existencia espiritual como pueblo”. Y eso ¿qué quiere decir en román paladín?

Quiere decir que la Universidad alemana, lejos de seguir siendo una torre de marfil que goza de una autonomía protegida por la “libertad académica” en la que, idealmente al menos, es posible buscar el conocimiento por sí mismo con independencia de cuáles sean los resultados, debe tener tres vínculos finalistas o instrumentales:

1. Un vínculo con la “comunidad del pueblo”. Ese vínculo significa para él que los estudiantes deben prestar un servicio laboral que les obligue a trabajar con los no-académicos.
2. Un segundo vínculo con “el honor y el destino de la Nación”. Eso significa el servicio militar como parte de la existencia del estudiante, que debe ser instruido militarmente.
3. El tercer vínculo afirmado por Heidegger es “con la tarea espiritual del pueblo alemán”. Es urgente –declara– formar a los estudiantes para que sean capaces de prestar un tercer servicio, el “servicio epistémico” (*Wissensdienst*), para el bien del pueblo.

Heidegger resumió sus propuestas diciendo que la Universidad alemana tenía que orientarse al fin de formar a “los futuros caudillos y custodios del pueblo alemán” (“zukunfliche Führer und Hüter des Schicksals des deutschen Volkes”). Las propuestas de Heidegger no tuvieron mucho éxito, afortunadamente, en su parte constructiva o afirmativa. Pero como todo el mundo sabe, sí en su parte destructiva: el nazismo destruyó por completo la vida académica alemana –acaso la más fértil del siglo XX–, una aniquilación de la que nunca más se ha recobrado.





Hay una divertida conferencia que dieron en cierta ocasión mano a mano Manolo Sacristán y José María Valverde, y cuya transcripción hizo, una vez más, nuestro amigo Salvador López Arnal. En esa charla –que debe de ser del mismo año en que murió (1985)–, Sacristán se mostraba entre estupefacto e indignado por los ya entonces evidentes síntomas de necia degradación finalista, instrumental, de la enseñanza superior. Comentaba con ese sarcasmo tan suyo, más demoledor aún que hilarante, varios casos ejemplares, entre los que recuerdo el de un tipo que habría escrito su doctorado en Harvard (sí, sí, ¡en Harvard!)... sobre el *stress* de las esposas de los entrenadores de los equipos universitarios de baloncesto.

Seguro que es mucho más fácil encontrar un *sponsor*, como se dice ahora (o un “patrocinador”, como habría que decir), para una “investigación” así, que debe de ser de tremenda utilidad para gentes con dineros –por ejemplo, para fabricantes de ansiolíticos, o para empresas que hacen publicidad en las canchas de *basket*–, que para financiar una investigación básica sobre cualquier cosa simplemente interesante (como por ejemplo la teoría cosmológica de las supercuerdas).

Hay que recordar de paso que, en contra de lo que dice una tradición epistemológicamente ignara, la ciencia básica es siempre de una utilidad práctica incierta: la teoría científica más famosa del siglo XX, la teoría general de la relatividad, no sirve absolutamente para nada: ninguna tecnología operativa se funda en ella. Ese es el motivo principal de que la investigación científica básica, que, con el gran arte plástico, con la gran música o con la gran literatura comparte al menos el rasgo de su perfecta inutilidad *ex ante*, no se haya financiado nunca a través del mercado y de la inversión privada que persigue el beneficio: se ha financiado o a través de la universidad pública (como en la mejor tradición europea) o a través del mecenazgo privado más o menos altruista (como en las grandes universidades privadas norteamericanas).

La actual mercantilización –filisteización– en curso de la Universidad pública europea es la destrucción de eso, y descuento como seguro que el antifilisteísmo de Sacristán le habría hoy levantado enérgicamente contra ella.

Se dirá que la Universidad actual, mucho más democratizada y abierta a las clases populares que las universidades elitistas de *honorarios* –desnudamente clasistas– anteriores a la II Guerra Mundial, es muy distinta de la universidad alemana que Heidegger se proponía reestructurar. Y se dirá, con no menos razón, que el de ahora es un intento de instrumentalizar la vida académica también muy distinto del de los nazis.

Triste consuelo, si consuelo es, porque en el actual ataque a la libertad y a la autonomía académicas no sólo puede adivinarse un inconfundible programa contrarreformador, es decir, desdemocratizador de la enseñanza superior, sino que pueden verse también inquietantes paralelos con el programa de “servicios” finalistas propuesto por el rector Heidegger.

También a los estudiantes europeos de ahora, como a los alemanes de 1933, se les exige un “servicio laboral” en forma de contratos de trabajo precarios, cuando no puros meritoriajes *ad honorem* en las empresas, o la solicitud de créditos bancarios, a devolver luego con el sueldo de trabajos basura.

También a los estudiantes europeos se les exige ahora, no ciertamente un vínculo finalista con el honor y el destino o con la “tarea espiritual” de la nación –al menos, en Europa–, pero sí un vínculo finalista con la coyuntura de un mercado de trabajo desregulado. Grotescamente,



en el *slang* de muchos gestores y burócratas académicos, ya se empieza a llamar a los estudiantes “clientes”.

Y también ahora se quiere formar a “caudillos y custodios” del orden social establecido, sólo que esa tarea guardiana parece querer reservarse a las instituciones académicas privatizadas, dejando tendencialmente para las públicas, cuando mucho, la mera función de instruir a unos “clientes” destinados de por vida a la subalternidad económica e intelectual.

Cuando como Heidegger (y los nazis) se rechaza la idea normativa de que la búsqueda de conocimiento básico o fundamental debe tener el fin en sí misma –y de que la vida académica debe de gozar de amplia autonomía respecto de las fuerzas del estado o del mercado–, la inevitable consecuencia es el descrédito de la “verdad”: no siendo la “verdad” sino lo que presta el mejor servicio al fin propuesto, la “verdad” se torna relativa a ese fin.

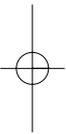
Hay que reparar en eso: en todas las variantes concebibles del relativismo, la “verdad” es siempre servicial; no vale por ella misma, sino sólo por algún servicio que presta a otra cosa, no importa si a una voluntad de poder (como querían Calicles y su tardío discípulo Nietzsche), a la elucidación y construcción de un sentido de la existencia o a la custodia del Ser (como quería Heidegger), o a la utilidad (como han querido los pragmatistas, desde William James a Richard Rorty –éste último, por cierto, un admirador de Nietzsche y de Heidegger).

Todos los totalitarismos de la pasada centuria –el nazi-fascista y el estalinista del segundo cuarto del siglo XX y el neoliberal del último cuarto– se han apoyado de uno u otro modo en filosofías relativistas: en filisteísmos epistemológicos o éticos.

La elite neoliberal y neoteocrática que ahora gobierna los EEUU quiere que en las escuelas públicas se enseñe el creacionismo en pie de igualdad con la teoría darwinista de la evolución: “son sólo teorías, y los padres tienen derecho a que sus hijos puedan elegir”; algo así acaba de decir recientemente, para escándalo del mundo civilizado, una corte de Kansas. ¿Quién quita que el paso siguiente no sea que hay que enseñar la física moderna, hija o nieta de Galileo, en pie de igualdad con las teorías del Cardenal Bellarmino, el inteligente inquisidor que instruyó el vergonzoso proceso contra Galileo? Si Heidegger levantara la cabeza, brindaría por el Ser –así-restituido con lo primero que pillara a mano, ya fuera cava catalán.

Yo creo que uno de los motivos más importantes de lo que aquí se ha llamado “el olvido de Sacristán” tiene que ver precisamente con eso. Conviene percatarse de ello. Por causas que necesariamente han de quedar aquí fuera de nuestra atención, lo cierto es que buena parte de la izquierda académica evolucionó intelectualmente, a partir de los años 70, en un sentido relativista. Así como Manolo Sacristán habló en su día, en un textito que recordaba ayer Salvador López Arnal, de una alianza impía entre el neopositivismo y el misticismo, ha habido en las tres últimas décadas, como ha dicho recientemente Terry Eagleton, una especie de alianza impía entre el relativismo práctico de tipo neoliberal y el relativismo filosófico de la izquierda que para entendernos e ir al grano llamaremos postmoderna. La recuperación de Heidegger por ésta –un Heidegger, por cierto, pésimamente leído, como bien notó Sacristán– es un síntoma ya suficientemente conocido y elocuente, que me va a eximir aquí de mayores precisiones o explicaciones.

Manolo Sacristán reaccionó con mucho escepticismo al famoso *bestseller* de Kuhn sobre la estructura de las revoluciones científicas, un libro que aunque históricamente interesante, le





parecía mediocre filosóficamente. Pero reaccionó con algo más que escepticismo, yo diría que con verdadero encono, al no mucho menos vendido libro de Paul K. Feyerabend *Contra el método*. Su célebre concepto del “oligokuhnismo” –no sé si muchos saben eso–, lo acuñó Sacristán a costa de este libro de Feyerabend. A un conocedor de primera y crítico refinado pero sin reservas de Heidegger como él, tenían que revolverle las tripas afirmaciones como ésta de *Contra el método* (supuestamente, una teoría anarquista de la epistemología):

“El juicio de los expertos eclesiásticos [condenando a Galileo] fue científicamente correcto. Esos expertos de la Iglesia tenían, además, unas intenciones sociales correctas, a saber: proteger a los hombres de las trapacerías de los especialistas. Había que proteger a los hombres de que fueran corrompidos por una ideología limitada, que tal vez funcionara en ámbitos limitados, pero que resultaba inadecuada para sostener una vida armoniosa. Con una revisión del juicio podría tal vez haber conseguido la Iglesia hacerse con algunos amigos entre los científicos, pero eso habría ido en desmedro de su función de custodia de los valores humanos y sobrehumanos importantes.”¹

¡Bonita epistemología “anarquista” ésta, que aplaude el proceso inquisitorial contra los científicos y convierte a los expertos eclesiásticos en protectores de los hombres y custodios de los valores!

A la derrota del 68, Sacristán no reaccionó, como muchos académicos de izquierda, derivando hacia el relativismo acomodaticio. Me atrevo a decir que guiado por su instinto antifilisteo, Manolo hizo exactamente lo contrario: se reafirmó más que nunca en los valores –éticos, epistemológicos y estéticos– de la Ilustración. Y usó esa reafirmación, precisamente, para criticar al tercero de los totalitarismos aquí mencionados, junto con el fascismo y el neoliberalismo: el estalinismo.

En una conferencia sobre Lukács pronunciada el 30 de abril de 1985 en la Librería Leviatán de Barcelona (también transcripta por Salva López Arnal), Sacristán dio esta interesante y original interpretación de la afición del último Lukács por la ontología:

“¿Qué buscaba Lukács con eso? (...) Al decir que tiene que haber una ontología marxista y que el pensamiento marxista tiene que basarse en una ontología, pues como lo hizo el pensamiento de Aristóteles o como lo hizo el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, lo que Lukács está diciendo es que en el conocimiento existe un plano de objetividad radical, *por debajo* del plano ideológico. Lo que está haciendo es combatir el relativismo, que es tan frecuente en el marxismo vulgar, sea estalinista o no. (...) En lo que me separo de él es que a mí me parece que después de la Edad Media y terminado el poder, la tiranía, de la teología cristiana sobre la filosofía, no hay por qué considerar que la base objetiva ha de ser ontología; basta con decir que ha de ser ciencia empírica, ciencia real, sin necesidad de ir hasta una metafísica para fundamentar.”

Bueno tener enfrente a una coalición filisteo de tal amplitud, formada por neoliberales,





reaccionarios antimodernos, postmodernos recreativos, anarquistas acomodaticios y marxistas vulgares (y, habría que añadir, la legión de ex-marxistas enterquecidos en la vulgaridad), no es poca cosa: también eso contribuye en mi opinión a explicar el “olvido de Sacristán” del que varios oradores se han quejado estos días.

Otra gran socialista casi olvidada, María de Lejárraga, observó en 1932 con agudeza:

“El altruismo intelectual es mucho más difícil de encontrar que el altruismo sentimental. Es mucho más fácil conseguir de un ser humano que salve la vida a un enemigo con riesgo de la propia, que el que discuta con serenidad y buena fe una proposición contraria a su punto de vista, con riesgo de dejarse convencer.”²

Manolo Sacristán fue un altruista intelectual de este tipo, un amante de la verdad y la serenidad, movido por un resorte antifilisteo sin par que hizo de él un ser humano de excepción. De momento, es cierto, purga eso con el olvido, y a veces, con cosas peores, porque es seguramente peor el mal recuerdo alevoso que el olvido con premeditación.

Amigas, colegas, compañeros y compañeras:

Auguremos el regreso de Sacristán. Y de María de Lejárraga. Y de todos los grandes olvidados o semiolvidados de su estirpe, porque si la humanidad ha de salvarse, será también a trueque de derrotar al filisteo, y por lo pronto, al filisteo agazapado que todos llevamos dentro.

Notas

1. Paul Feyerabend, *Against Method*, Verso, Londres, 1993, p. 133.
2. Citado por Ángel Ossorio, *El sedimento de la lucha*, Aguilar, Madrid, 1933.

ANEXO

CARTA DE GUMERSINDO RUIZ (22/11/2005)

Los alumnos de la primera promoción de la Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Empresariales de Málaga (1965-1970) tuvimos una influencia muy directa de Manuel Sacristán a través de las clases introductorias de la asignatura de Política Económica, que trataban de la metodología de las ciencias sociales. El profesor José Jané Solà, traía de Barcelona el pensamiento de Sacristán, que impartía metodología y filosofía de la ciencia en la Facultad de Económicas.

Más tarde compartí docencia con Manuel Sacristán en Barcelona, y como coincidíamos en el horario (las clases de última hora de la tarde) hablábamos mucho, sobre todo de nuevas técnicas para el análisis de la realidad económica, que era mi campo de estudio y que parecían interesarle. Siempre había un corrillo de alumnos y algún profesor joven alrededor de él a la salida de clase.

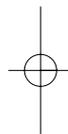
Sus planteamientos sobre metodología eran muy rigurosos, y proporcionaban una magnífica base para la investigación aplicada. Las relaciones entre fines y medios, la visión compleja de los temas económicos, las relaciones entre micro y macroeconomía, el cuestionamiento de las relaciones simplistas de causalidad, se desprendían claramente de su pensamiento, de manera que aunque yo trabajaba con técnicas de economía aplicada, dentro de lo que podía considerarse una parte muy convencional de la economía, las enseñanzas de Manuel Sacristán me hacían tener siempre presentes las limitaciones y el alcance de las conclusiones a las que llegaba. Creo que esta forma de pensamiento caló en generaciones de economistas, independientemente de la mayor o menor orientación hacia la formalización matemática, que para Sacristán no era una distinción ideológica, como algunos han pretendido hacer luego con la formalización en economía.

Pero lo que le interesaba sobremanera a Manuel Sacristán era la relación entre producción y bienestar, y concretamente la introducción de variables medioambientales y de recursos naturales en el análisis económico. Para él, el bienestar de los individuos era la lógica del crecimiento, lo que implicaba una visión compleja de la producción, la distribución y el uso del medio ambiente y de los recursos. Publicó un artículo mío que tenía el no muy afortunado título: "El socialismo ecológizado" en la revista *mientras tanto*. No recuerdo muy bien el contenido de mi artículo, que no tengo a mano cuando escribo estas líneas, pero debía tratar de la incorporación de variables medioambientales y recursos naturales a una estrategia de crecimiento económico.

Los amigos y discípulos de Sacristán le rinden homenaje en Barcelona, del 23 al 25 de



noviembre, con motivo del 20 aniversario de su muerte tan prematura, a los sesenta años. La Universidad de Barcelona, y la Facultad de Económicas de la que formábamos parte, no reaccionaron con la contundencia con que se abordaban otras cuestiones, cuando no le reconoció el Ministerio el acceso a catedrático por méritos, así que cualquier recuerdo hacia su persona es bienvenido y nos alegra a los que tuvimos la fortuna de conocerle, y sentimos aún una admiración hacia su pensamiento y respeto por su figura, que no borra el tiempo.



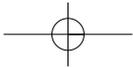
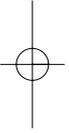


Nadie que sepa algo de lo que ha sido la vida intelectual española durante los largos años de franquismo y de su lenta disolución –incompleta, sin duda, y no sólo en sus aspectos policiales y políticos– ignorará el decisivo papel desempeñado en ella por Manolo Sacristán... como exponente único o casi único del pensamiento más exigente consigo mismo, enraizado en el legado de Marx, pero en las antípodas de toda rigidez y todo dogmatismo –en los años de persecución (!)–, como impulsor del por entonces naciente interés por la lógica y por las reflexiones modernas de teoría de la ciencia y del conocimiento, como presentador en parte, y en parte como crítico, de importantes figuras de distintos ámbitos filosóficos (Heidegger, Quine, la escuela de Frankfurt, entre otros).

[...] Ortega decía que el mero estudiar la doctrina de los grandes maestros del pensamiento “es una impiedad: hay que imitar sus virtudes” (refiriéndose, sin duda, a las dianoéticas). Ardua tarea espera, pues, a quienes querríamos recoger con piedad la memoria de Manuel Sacristán: abrir el oído y el espíritu, con sosiego atento, la reflexión más ajena y hasta más opuesta, penetrada con invariable, imparcial, idéntica lucidez que a reflexión propia, salvándola en cuanto en ella haya de válido, de esclarecedor, de significativo; apoyar el riguroso arco de las ideas en una precisión sin desfallecimiento de las palabras, y tanto más cuanto mayores adherencia afectivas o ideológicas ribeteen el tema; enfocar con la transparente pasión del conocimiento desapasionado de la vida propia, transportándola aún más limpiamente que si de la de otro se tratara a la luz del saber objetivo, para examinarla allí de cerca, con irónica, amistosa curiosidad templada por una punta de desengaño; y, sobre todo, nos espera la tarea de permanecer fieles a las exigencias de nuestra condición intelectual, a aquella empresa de conocimiento y de teoría cuya posibilidad sintamos que yace en nosotros, sin conceder importancia a avatares adversos –un muro casi inacabable en su vida–, sin ufanarnos de no empeorarlos lamentándolos, sin distraer energía de un poner por obra imperturbablemente lo más valioso de que en cada momento seamos capaces. Pero aún nos restan una tarea y una fidelidad a su memoria más difíciles: las que se concretan en hacer permanentemente imposible que las discrepancias de ideas, de valoraciones, de perspectiva de las cosas que nos pueden separar de una persona de valía demostrada, cualesquiera que sean, nos lleven jamás, caso de tener entre las manos algún poder de decisión pública, a vetarle el paso. Esto es lo que se hizo con él reiteradamente; que a todos nos sea ya invencible la repugnancia –si ocasión llegase– a hacer nada parecido.

VÍCTOR SÁNCHEZ DE ZAVALA “Theoria” (1986), En memoria de Manuel Sacristán





Organizan:



Colaboran:



Impulsan:



TROTTA



NICOS POULANTZAS INSTITUTE





